DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

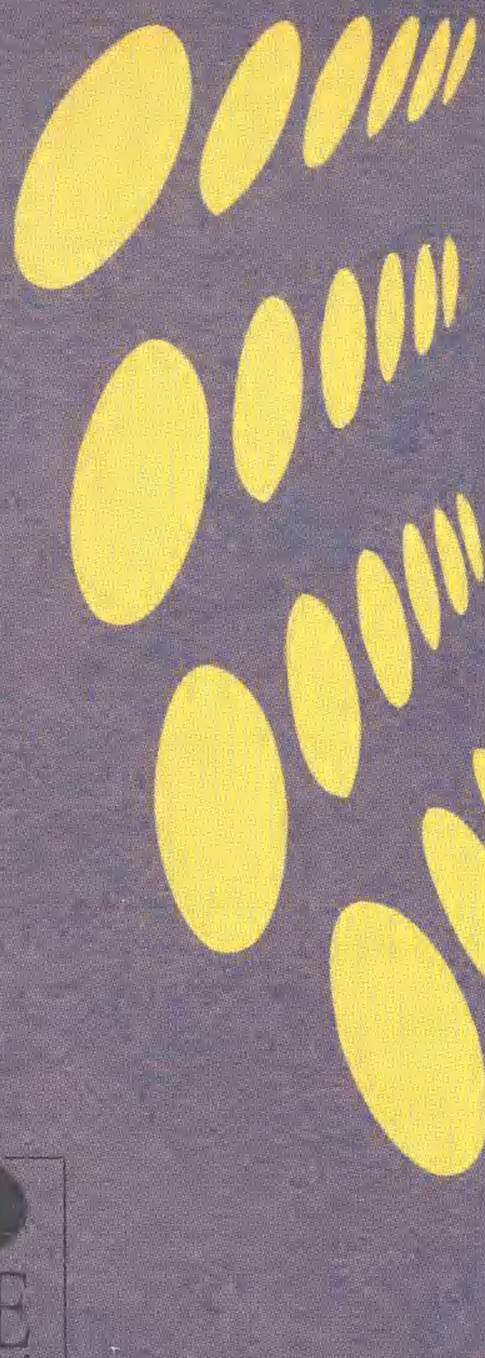
Derleyen

Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi

Çağdaş Gelişmeler

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu



İMGE kitabevi

Derleyen
Peter B. Clarke
Din Sosyolojisi
Çağdaş Gelişmeler

Mehmet Süheyl Ünal, Rize Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçenti.

Sinan Yılmaz, Karabük Üniversitesi'nde sosyoloji yardımcı doçenti.

Ali Fidan, Çukurova Üniversitesi'nde din sosyolojisi araştırma görevlisi.

Yıldız Kızılabdullah, Ankara Üniversitesi'nde din eğitimi yardımcı doçenti.

Şahin Kızılabdullah, Ankara Üniversitesi'nde din eğitimi araştırma görevlisi.

İlkay Şahin, Erciyes Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçenti.

Ali İsra Güngör, Ankara Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörü.

Necmettin Pehlivan, Ankara Üniversitesi'nde mantık alanında doktor araştırma görevlisi.

Ahmet Yıldız, Ankara Üniversitesi'nde felsefe tarihi araştırma görevlisi.

Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörü.

Yurdagül Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi'nde din eğitimi profesörü.

Ali Ulvi Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi'nde din psikolojisi doçenti.

Ali Coşkun, Marmara Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörü.

Ayşe Elmalı, Sakarya Üniversitesi'nde din sosyolojisi araştırma görevlisi.

Nuran Erdoğruca Korkmaz, Ankara Üniversitesi'nde din psikolojisi araştırma görevlisi.

Halide Aslan, Ankara Üniversitesi'nde İslam tarihi alanında doktor öğretim görevlisi.

Remziye Ege, Ankara Üniversitesi'nde din eğitimi alanında doktor öğretim görevlisi.

Halil Aydınalp, Marmara Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçenti.

Birsen Banu Okutan, İstanbul Üniversitesi'nde din sosyolojisi araştırma görevlisi.

İhsan Toker, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçenti.

Derleyen

Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi

Çağdaş Gelişmeler

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu

İMGE kitabevi

Derleyen: Peter B. Clarke
Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler
ISBN 978-975-533-722-7

Orijinal Adı
The Oxford Handbook of the Sociology of Religion,
Oxford University Press, Oxford, UK, 2009

© Oxford University Press, 2009
© İmge Kitabevi Yayınları, 2012
Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

Oxford University Press'in izniyle 3 cilt olarak yayınlanmıştır.
Kuram ve Yöntem: Orijinal kitapta s. 1-300
Yaşadığımız Dünya: Orijinal kitapta s. 301-596
Çağdaş Gelişmeler: Orijinal kitapta s. 597-1007

1. Baskı: Kasım 2012

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik Organize Matbaacılar Sitesi
558. Sok. No: 28 Yenimahalle-Ankara
Tel: (312) 395 25 80-83 • Faks: 395 25 84
www.pelinofset.com.tr
Sertifika No: 16157

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

İçindekiler

VII
SEKÜLERLEŞME VE DİNİN YENİDEN ÜRETİM VE İLETİMİ

Karel Dobbelaere
33. Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı 11
Çeviren: Mehmet Süheyl Ünal

Wade Clark Roof
34. Kuşaklar ve Din 37
Çeviren: Sinan Yılmaz – Ali Fidan

Penny Edgell
35. Din ve Aile 67
Çeviren: Yıldız Kızılabdullah – Şahin Kızılabdullah

Mathew Guest
36. Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi 91
Çeviren: İlkay Şahin

Peter Collins
37. Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım 121
Çeviren: Ali İsra Güngör

Stewart M. Hoover
38. Din ve Medya 149
Çeviren: Necmettin Pehlivan – Ahmet Yıldız

Gary R. Bunt
39. Din ve İnternet 175
Çeviren: Ahmet Yıldız

VIII
DİNİ DEĞİŞİM: YENİ DİNLER, YENİ RUHSALLIKLAR, BÂTINİLİK VE ÖRTÜLÜ DİN

David G. Bromley
40. Bir Uzmanlık Alanı Olarak Yeni Dinler 201
Çeviren: Mehmet Ali Kirman

Eva M. Hamberg
41. Kilisesiz Ruhsallık 229
Çeviren: Yurdagül Mehmedoğlu

Paul Heelas
42. Hayattaki Ruhsallıklar 251
Çeviren: Ali Ulvi Mehmedoğlu

Kennet Granholm
43. Batıniliğin Sosyolojisi 289
Çeviren: Sinan Yılmaz

Edward Bailey
44. Örtülü Din 315
Çeviren: Ali Coşkun – Sinan Yılmaz

IX
DİN VE EKOLOJİ, SAĞLIK, SOSYAL MESELELER VE ŞİDDET

Mary Evelyn Tucker
45. Din ve Ekoloji.....343
Çeviren: Ayşe Elmalı

Wendy Cadge
46. Din, Maneviyat ve Şifa: Kurumsal Bir Yaklaşım.....369
Çeviren: Nuran Erdoğruca Korkmaz

Bryon R. Johnson
47. Suç ve Suçluluğa Çözüm Üretmede Dini Kurumların Rolü.....401
Çeviren: Halide Aslan

Keishin Inaba – Kate Loewenthal
48. Din ve Özgecilik.....425
Çeviren: Remziye Ege

Mark Juergensmeyer
49. Dini Şiddet.....447
Çeviren: Halil Aydınalp

Michael Kirwan
50. Girard, Din, Şiddet ve Modern Şehitlik.....475
Çeviren: Birsen Banu Okutan – Ali Coşkun

Titus Hjelm
51. Din ve Sosyal Problemler: Yeni Bir Teorik Bakış.....497
Çeviren: Remziye Ege

Anne Birgitta Pessi
52. Din ve Sosyal Problemler: Bireysel ve Kurumsal Açıklamalar.....523
Çeviren: Halide Aslan

X
DİN SOSYOLOJİSİ ÖĞRETİMİ

Eleanor Nesbitt
53. Etnograf Olarak Din Öğreticisi 555
Çeviren: İhsan Toker

James V. Spickard
54. Etnografi/Din: Alanda ve Sınıfta Keşifler 589
Çeviren: İhsan Toker

Dizin 625

VII

SEKÜLERLEŞME VE DİNİN YENİDEN ÜRETİM VE İLETİMİ

33. BÖLÜM

Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı

Karel Dobbelaere
Çeviren: Mehmet Süheyl Ünal

Sosyolojinin kurucu babaları 'sekülerleşme' terimini ya hiç kullanmadılar, ya da çok az kullandılar. Sosyologların sonraki kuşakları bu terimi daha sık kullanmışlardır; ancak ona farklı anlamlar iliştirerek (Shiner 1967). Bazı sosyolojik sekülerleşme *kuramlarının* geliştirilmesi 1960'ların sonundan önce değildir; en göze çarpanları da, Durkheim'ın (farklılaşma), Weber'in (akılcılaşma) ve Tönnies'in [*Gemeinschaft-Gesellschaft* (Cemaat/Topluluk-Cemiyet/Toplum)] geliştirdikleri süreçlere başvuran Berger, Luckmann ve Wilson'a aittir. Bu kuramların geçerlilik ve genellenebilirlikleriyle ilgili tartışmalar, sonradan çıkmıştır. Bazı sosyologlar, bu terimi bütünüyle reddetmişler ve hatta ona 'hatalı kuramlar mezarlığı'na bırakılacak bir 'doktrin' demişlerdir (Stark 1999: 270); bazıları ise onun hararetli savunucularıdır (Wallis ve Bruce 1992; Wilson 1985; 1998). Bu karşıt değerlendirmeleri anlamak için farklı yazarların sekülerleşme ile ne kastettiklerinin öncelikle göz önünde bulundurulması gerekir. Stark (1999) ile birlikte Swatos ve Christiano (1999), bireysel dindarlığın ölümüne dair kehanette bulunan ve sekülerleşme öngörü-

sünün 'bireysel dindarlığın' (*individual piety*) gerilemesiyle ilgili olduğunu iddia eden birkaç yazara atıfta bulunarak, tarihsel ve son zamanlarda yapılan deneysel verilere dayanmak suretiyle bunu reddetmektedirler. Buna karşılık, Wilson ile birlikte Wallis ve Bruce, yönetim şekli, iktisat, aile, eğitim ve hukuk gibi toplumun seküler denen alt-sistemlerini düzenlemeye dair dinin toplumsal gücünü yitirdiği makro düzeye vurgu yaparlar. Ama hâlâ değişim ihtimali bulunan, çözümlemesi yapılacak başka bir düzey mevcuttur: Dindar aktörlerin tepkileri nasıldır? Bireysel ve toplumsal düzeydeki değişimleri gönülsüzce kabulleniyorlar mı, yoksa onlara tepki mi gösteriyorlar? Eğer tepki gösteriyorlarsa, nasıl? Bu sorular üç çözümleme düzeyine işaret etmektedir: toplumsal ya da makro düzey, örgütsel ya da orta düzey, bir de bireysel ya da mikro düzey ile bunlar arasındaki muhtemel etkileşimler. Sekülerleşme üç seviyede gerçekleşen bir toplumsal değişim süreci olarak algılandığından, dinin sosyal rolündeki değişimleri değerlendirmek için tarihsel bir 'payanda'ya, ayrıca dindeki değişimleri tespit etmek için de bir din tanımına ihtiyacımız olacaktır. Sekülerleşme kuramının ayrıntılarına girmeden önce bu hazırlayıcı hususları tartışacağım.

Dinin toplumsal rolündeki değişimlerle ilgilenildiği kadarıyla söz konusu payanda, insanların dinsellik derecesi olmayabilir; zira bu, farklı durumlardaki insanların karşılaştırılmasını gerektirir: Geçmişteki dini zorlama ile günümüzdeki bireysel özgürlüğün karşılaştırılması (Le Bras 1963: 448-9; Delumeau 1975). Karşılaştırma seviyesi toplumsal düzey olmalıdır: Batı'da dinin kontrolü altındaki toplumsal düzen dönemi, 'siyasi, yargısal, ticari ve toplumsal ilişkilere dair resmi işleyiş'i kilisenin denetim altında tuttuğu Papa III. Innocentius devridir (on üçüncü yüzyıl) (Wilson 1976: 9-10). Sonuç itibariyle, sekülerleşmenin tanımı, kurumsal dinin dini otoritelerinin diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesidir. Böylelikle sekülerleşme, din ile seküler denen alt-sistemler arasında işlevsel bir farklılaşmaya işaret eder. Dinin tanımı hakkındaki iddiama göre, şayet

amaç sekülerleşme sürecini araştırmaksa, bir işlevsel tanım kullanamayız; çünkü o zaman, dini denen işlevleri yerine getiren herhangi bir anlam sistemine de din denecektir (Dobbelaere 2002: 49-52). Aslında payanda olarak özsel, diğerlerini dışlayıcı (*exclusive*) ve gerçek bir din tanımına ihtiyacımız var; şöyle de diyebiliriz: tek bir ahlaki cemaat içerisinde kendisine bağlı olan herkesi bir araya getiren bir dini otorite tarafından sisteme bağlanmış algı-ötesi, aşkın gerçekliğe dair birleştirilmiş bir inanç ve ibadet sistemi. Sonunda şu *sekülerleşme* tanımına ulaşıyoruz: Eskinin her şeyi kapsayan aşkın dini sistemlerinin, işlevsel anlamda farklılaşmış modern toplumlarda diğer alt-sistemlerle birlikte onlar gibi bir alt-sisteme hapsedildikleri ve bu esnada söz konusu diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetlerini kaybettikleri bir süreç. Bu tanım, elbette toplumsal ya da makro düzeye atıfta bulunmakta ve kurumsallaşmış dinin dini otoritelerinin, yönetim şekli, ekonomi, aile, eğitim, hukuk vb. diğer alt-sistemler üzerindeki denetimini kaybettiğine işaret etmektedir.

SEKÜLERLEŞME KURAMININ TEORİK ARKAPLANI

Sekülerleşmenin sosyolojik açıklaması, işlevsel farklılaşma süreciyle başlar: Din, diğer alt-sistemler gibi bir alt-sistem haline gelmektedir. Aslında sekülerleşme sadece dini alt-sistemdeki işlevsel farklılaşma genel sürecinin sonucudur. Gerçekten de, modern toplumlar öncelikle *işlevsel* hatlar boyunca *farklılaşmışlar* ve (ekonomi, yönetim şekli, bilim ve eğitim gibi) farklı alt-sistemler geliştirmişlerdir. Bu alt-sistemler (deyim yerindeyse, toplum onların hepsine eşit derecede muhtaç olduğundan) hem benzeşmekte, hem de (her birinin –ürün ve hizmetlerin üretimi ve dağıtımı, bağlayıcı kararlar alma, doğru bilginin elde edilmesi ve öğretimi gibi– kendilerine özgü işlevleri bulunduğundan) ayrışmaktadır. Onların işlevsel özerklikleri tabii ki çevrelerine ve diğer işlevsel sistemlerle ilişkilerine bağlıdır. Bu işlevleri garanti

altına almak ve çevreleriyle irtibat kurmak amacıyla (iktisadi teşebbüsler, siyasi partiler, araştırma merkezleri, okullar ve üniversiteler gibi) örgütlenmeler meydana getirilmiştir. Her alt-sistemde ve onun çevreyle ilişkisinde iletişim, o alt-sistemin aracı üzerine kurulmuştur – para, iktidar, hakikat, bilgi ve beceri gibi. Her örgütlenme, aynı zamanda o alt-sistemin (rekabet ve kazanç, güçler ayrılığı, güvenilirlik ve geçerlik, hakikat gibi) değerlerine ve ona özgü normlarına göre işlev görmektedir. Bu örgütlenmeler, dinle ilgili olarak özerkliklerini ilan etmekte ve dinin koyduğu kuralları reddetmektedirler ki, bu da alt-sistemlerin *özerkleşmesidir*. Örneğin, kilise ile devletin ayrılması, bilimin özerk seküler bir bakış açısı olarak gelişmesi, eğitimin kilise otoritesinden çıkması. Dinin seküler denen bu alt-sistemler üzerindeki etkisini kaybetmesini saptarken sekülerleşme ve seküler olanın özgürleştirmesi hakkında kendileriyle ilk konuşulacak kişiler, dini örgütlenmelere mensup olanlardır.

Dinin diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetinin çökmesi –yani alt-sistemlerin özerkleşmeleri– *işlevsel akılcılığın* oluşmasına yol açmıştır. Ekonomi, dinsel değerler sistemini kaybetmiştir (Weber 1920: 163-206). Amaçlar ve araçlar, maliyet verimliliği esası üzerine değerlendirilmeye başlanmıştır. Gözlemler, değerlendirmeler, hesaplama ve planlamayı içeren ve dünyanın hesaplanabilir, önceden tahmin yürütülebilir ve denetim altında tutulabilir (Wilson 1976; 1985) bir yer olduğu inancı üzerine kurulu bu tipik iktisadi tutum, ekonomi sistemiyle sınırlı değildir. Geleneksel ve karizmatik otoriteye çok az bir alan bırakmak suretiyle, siyasi sistem de akılcılaştırılmıştır. Ekonomik üretim ve dağıtım, montaj hattının (Fordizm) ortaya çıkmasına yol açan, sanayi işinin bilimsel organizasyonunun (Taylorizm) iyiden iyiye uygulandığı büyük ölçekli iktisadi örgütlenmeler meydana getirmiş; modern devletler de kendi rasyonel yönetimlerini geliştirmişlerdir. Bu yapılar, bilim ve akılcı teknikler konusunda eğitim görmüş çok daha fazla insana ihtiyaç duyduğu için, eğitim müfredatı da değişmiştir. Dünyaya bilimsel bir tarzda yakla-

şım ve teknik bilginin öğretimi, dini bir formasyonun yerini gittikçe daha fazla almıştır. Bilimsel temelli tekniklerin artmasının gündelik hayat üzerinde de etkisi vardır: Ev işleri giderek makineleşmiş ve bilgisayarlı hale gelmiştir. Bu gelişmelerin sonuçları, dünyanın *büyüsünün bozulması* (*disenchantment*) ve alt-sistemlerin *toplumsallaşmasıdır*.

Önce bu büyü bozumundan bahsedelim. Dünya ve insanoğlu gittikçe daha hesap edilebilir ve insan ürünü addedilmeye başlanmış; kontrollü planlamanın sonucu da (örneğin tüp bebek ve plastik cerrahi yoluyla) sadece yeni roller değil, yanı sıra temelde akılcı ve eleştirel olan yeni tutumlar ve yeni bir biliş de meydana getirmiştir. Tezlerin yerine hipotezler, Kutsal Kitap'ın yerine ansiklopediler, vahyin yerine de bilgi geçmiştir. Acquaviva' ya (1979) göre, bu yeni biliş şekli, gerçeklik imgesini değiştiren ve böylece dini ve 'akıl-öncesi' kavramları yok ederek yeni bir dilde nesnelleştirilmiştir. Kitle iletişim araçları, söz konusu yeni dili kullanarak bu gelişmeyi radikalleştirmiş ve onu toplumsal bir fenomen haline getirmiştir. İkinci olarak, alt-sistemler de *toplumsallaştırılmış*, ya da daha *gesellschaftlich* hale gelmiştir. Örgütlü dünya "kişisel olmayan rol ilişkileri, becerilerin düzenlenmesi ve özellikle –rol yükümlülüklerinden ayrı olarak– kişinin değerinin az bir öneme sahip olduğu resmi ve sözleşmeli davranış kalıpları üzerine inşa edilmiştir" (Wilson 1982: 155). Wilson'a göre, böyle sistemlerde denetim artık ahlak ve dine bağlı olmaktan çıkmış, (hukuk, teknik, makine, bilgisayar ve elektronik alanlarında) gayrişahsî, rutin teknikler ve alelade bir memuriyet meselesi haline gelmiştir: örneğin insansız çalışan kameralarla hız denetimi veya mağazalardaki video kamera sistemleri gibi. Böylelikle din, önemli gizli işlevlerinden birini kaybetmiştir: Denetim, insanlar arasında olursa, dini tabanlı gelenekler ve asli değerler üzerine kurulur; ama artık güvenin yerini kredi kartları, cinsel geleneklerin yerini de kondomlar almış durumdadır.

Açık (*manifest*) sekülerleşme süreci,[1] ya da Fransızcadaki karşılığıyla 'laikleşme', Katolik Kilise'nin neredeyse tekel olduğu ülkelerde tipiktir (Champion 1993: 592-3). Tartışma, diğerlerinin yanı sıra devlet, kültür, eğitim, yoksullara yardım, mezarlıklar ve nüfus müdürlüğü üzerindeki ruhban denetimi ile ilgiliydi. Sekülerleşmeciler, ciddi şekilde ruhban karşıtıydılar; yoksa iflah olmaz biçimde din(dar) düşmanı değil. Çatışma, iki düşman topluluk gerektirmişti: "İki Fransa'nın savaşı"nda cumhuriyetçi sekülerleşmecilere karşı 'bütünleşmeciler'; İspanya'da ruhban karşıtlarına karşı ruhbanlar; Belçika'da radikal liberaller ve sosyalistlere karşı Katolikler; İtalya'da ruhban karşıtı liberallere karşı kilise; Portekiz'de sekülerleşmeci güçlere karşı kilise.

Fransa'da sekülerleşme hareketi on sekizinci yüzyılın sonlarında kilise ile devletin birbirlerinden ayrılmalarını yavaş yavaş öne süren ve dinden bahsetmeyen bir medeni hukukun ayrıntılarına giren kanunlarla başlamıştır: Devlet, aile, sözleşmeler vs., Katolik Kilisesi'nin kurallarından tamamıyla bağımsız olarak düzenlenme yoluna girmiş, nüfus müdürlüğü kiliseden belediyeye geçerek doğum, nikâh ve ölüm belgeleri sekülerleşmiş, kilise mediko-dini rolünden mahrum kalmış ve laik devlet okulu (*l'école publique laïque*) kurulmuştur. 'Kişisel, serbest ve çeşitli' olduğu düşünülen farklı amentülere karşı devlet okullarının 'laik' ve 'tarafsız' olması kanun tarafından zorunlu tutulmaktaydı (Champion 1993: 593-5). Durkheim, 'laik ruh'un yaygınlaşmasına epeyce yardımcı oluyordu. 1902'de, Sorbonne'daki Eğitim Bilimleri'ne atandığında geleceğin öğretmenlerine dersler vermiştir. Sonuçta, onun fikirleri Fransa'nın devlet okullarına yayıldı. Lukes'a göre (1977: 359-60):

---

[1] *Açık-gizli sekülerleşme* (*manifest-latent secularization*) dikotomisi, toplumsal eylemlere dair Merton'un açık ve gizli sonuçlar ayrımına (1957: 51) atıfladır. Açık sonuçlar 'kasıtlı ve farkında olunan', gizli sonuçlar ise 'ne kasıtlı ne de farkında olunan' sonuçlardır.

> Durkheim, sosyoloji biliminin eğitimle ilişkisinin, kuramın uygulamayla ilişkisine benzediğine inanıyordu; bu bakımdan sosyoloji geleneksel dinin yerine geçen rasyonel bir vekil olacaktı. Öğretmenler 'sosyolojik bakış açısı'nı aşılamalı ve çocuklara da 'toplumun, ailenin, Devlet'in, anayasanın ve ahlaki yükümlülüklerin içeriği ile birbirinden farklı bu toplumsal fenomenlerin oluşum şekilleri' düşündürülmeliydi.

Fransa örneği açıkça göstermektedir ki, sekülerleşme mekanik bir süreç değil, insan eylemleri ve çatışmalarının sonucudur (Baubérot 2005). Fransız cumhuriyetçi sekülerleşmeciler parlamento üzerinde siyasi nüfuz kazanmışlar ve bu kazanım onlara önemli alt-sistemleri 'laikleştirme' olanağı tanımıştır; bu süreç, hukuk sisteminde mahkemeler, sağlık sisteminde hastaneler, eğitim sisteminde okullar gibi sekülerleştirilmiş kurumlarda orta düzeyde sonuç vermiştir. Bu örnek eğitim sisteminin önemine de işaret etmektedir: Durkheim'ın din karşıtı dünya görüşü, her genç nesli sekülerleşmiş bir dünya görüşünde toplumsallaştıracak eğitim kadrosunu da şekillendirmiştir.

Bir başka ilginç örnek de Belçika'dır; çünkü ülkeyi belirgin şekilde sekülerleştirme gayreti, ilgi çekici sonuçlar vermiştir. Belçika'nın 1830'da bağımsızlığını ilan etmesinden sonra Liberaller ve Katolikler devleti düzenlemek için birlikte çalışmışlardır. Ne var ki, başlangıçta bir süre devam eden işbirliğinin ardından, radikal liberal kanat, ruhban karşıtı locaların etkisiyle, otoriter Katolik hiyerarşisinden ve rahiplerin kültür ve yoksullara yardım konuları üzerindeki kontrolünden rahatsız olmaya başladı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında radikal liberaller, parlamentodaki çoğunluğun değişiminin etkisiyle, sekülerleşmeci bir politikayı yeni kurulan sosyalist bir partinin yardımıyla yürürlüğe koymayı başardı. Kilisenin hayır işleri, yoksullara yardım ve öğrenci bursları vermedeki etkisini kanun yoluyla zayıflattılar. Mezarlıklar ve en sonunda devlet okulları laikleştirildi. Becerikli il valisi adayları, bölge komisyon üyeleri ve belediye başkanları ile şehir belediye meclis üyeleri sayesinde bu si-

yaset yürürlüğe kondu. Bu noktada kesin fikirlerin şekillenmesinde ve halkı seferber etmede basın önemli bir rol oynamış ve bu da çoğunlukla sokak kavgaları ile sonuçlanmıştır. Kilise; günah çıkarma, vaazlar ve törensel ibadetleri reddetme konusunda kendi açısından şiddetle tepki göstermiştir.

Okullarla ilgili çatışma, Katolik yöneticileri özel okullar açmaya itti; bu da bir Katolik sütunun (*pillar*) kurulmasını hızlandırdı.* Aslında Katolikler, işlevsel farklılaşmaya bölümleyici farklılaşma ile karşılık verdiler: Bundan böyle Katolik bir ideoloji etrafında örgütlenmeyen (kreşlerden üniversitelere kadar okulları, hastaneleri, genç ve yetişkin örgütlerini, kültürel organizasyonları, kitle iletişim araçlarını, sendikaları, hastalık fonlarını, bankaları, kooperatifleri vs. içeren) sektörlerde hizmetleri kopyalayarak, Katolik bir sütun oluşturdular. Bu sütunu kurumsallaştırmak için böyle ortak bir kanalın, sütunun gelişmesini muhafaza edebilecek, hatta ona katkıda bulunabilecek Hıristiyan bir siyasi parti ile kenetlenmesi gerekiyordu (Rokan 1977). Bu tür bir gelişim sadece Belçika'da değil, yanı sıra Protestan bir sütunun kurulduğu Avusturya'da, İsviçre'de ve Hollanda'da da gerçekleşmiştir (Righart 1986).

Fakat toplumsal ve örgütsel sekülerleşme, her zaman aleni eylemlerin sonucunda gerçekleşmez. Sekülerleştirici etkisi *gizlice* gerçekleşen bazı eylemlerin sonucunda da meydana gelebilir. Saatin hayatımıza girmesi bunun iyi bir örneğidir. Bilimin ve sanayinin gelişmesi ile birlikte ticaret hacminin büyümesi, on ikinci yüzyıldan sonra, artık manastırların çan çalması üzerine kurulu zamanlama düzenine göre ayarlanamazdı. İnsanların daha kesin bir zaman ölçeğine ihtiyacı vardı. Sonunda bu, herkes tarafından görülebilsin diye şehrin en yüksek kulesinden seküler bir zaman düzeni dayatan saatin icadıyla, on dördüncü yüzyılda gerçekleşti. Kilise hukukuna bağlı zaman önemini kaybetti ve yanı sıra zaman, güneş saatinin sunduğu Tanrı vergisi tabiattan koptu. Saat, zamanı düzenlemeye başlar başlamaz insanlar tara-

* Bir dini iktidar biçimi olan "Pillarization" konusunda bkz. 10. Bölüm: Din ve İktidar (y.n.).

fından kontrol edilir hale gelerek dini zaman döngüsünden ayrılmış oldu. On dokuzuncu yüzyılda demiryolları –ve daha sonra radyo– katı bir zaman ayarlamasını dayatacaktı.

1950'lerin sonu, Hıristiyan sütunlamasında (*pillarization*) bir başka önemli değişimin başlamasına sahne olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaöğretimin demokratikleşmesi, Katolik okul sisteminin sırtına ağır bir finansal yük vurmuştur. Onun mali ihtiyaçları devlet sübvansiyonları tarafından karşılanıyordu (1951); fakat aynı zamanda kanun öğretmenler için en alt seviyede nitelikler koydu. Vaizler ve din görevlileri, ilahiyat ve felsefede yaptıkları çalışmalarla çeşitli alanlarda öğreticilik yapmak için artık yeterli nitelikleri taşımıyorlardı. Sonuç, referansları kilise değil de kendi meslekleri olan ve laik üniversite mezunu öğretmenlerin göreve geçmeleriydi. Sağlık hizmetlerindeki hâkimiyetlerini kaybeden din görevlilerinin yerine laik hemşirelerin geçtiği Katolik hastaneler için de aynısı geçerliydi. Katolik hastanelerde kürtaj, kısırlaştırma, yapay dölleme ve doğum kontrolü ile ilgili özel kilise ahlak anlayışı, tıbbi akılcılığın baskısıyla, giderek daha da sorgulanır hale geldi. Tıp doktorları bu sorunların ve alan uzmanlıklarının karmaşıklığına işaret etmişler, daha geniş bir ahlaki çerçeve ve kendi uzmanlaştıkları bilgiler dahilinde bunları çözmenin yollarını aramışlardır. Başka bir ifadeyle, eğitimin demokratikleşmesi ile öğretmenlik ve tıp mesleklerinin profesyonelleşmesi, Katolik kurumların sekülerleşmesini içten içe desteklemiştir. Diğer etkenler de rol oynamıştır (Dobbelaere 1988: 83-90); ancak burada asıl husus, demokratikleşme ve profesyonelleşmenin *içten içe* sekülerleşen Katolik kurumlarda önemli etkenler oluşudur (Dobbelaere 1979).

Bununla birlikte, sekülerleşme sadece 'insan ürünü' demek değildir; o tersten de ele alınabilir. Bu, Rusya'da komünist rejimin yıkılmasından sonra ortaya çıkan ideolojik boşluk ortamında açıkça görülebilir. Agadjanian'ın (2006: 179) vurguladığı gibi, "din, toplu kimlik arayışları için (öncelikle de bir 'millet fikri'ni ararken) elde edilebilir güçlü bir simgesel içerik ile dolu olduğuna inanılan büyük bir anlatı olarak, hem dini hem de seküler

taraflarca Sovyet kayıtsızlığından tekrar diriltilmişti". Aynısı diğer Doğu Ortodoks ülkeleri için de geçerlidir. Borowik'e (2006: 272) göre, "tüm Doğu Avrupa örneklerinde din, muhtemelen daha önemli hale gelmiştir; çünkü o, köklerini Ekim Devrimi'nden alan eski yirminci yüzyıl siyasi kimliklerinin artık geçerli olmadığı Sovyet sonrası dönemde politik ve jeopolitik kimliğin yeniden inşası için bir vasıta sağlamaktadır". Dinin kimlik kaynağı şeklindeki bu kullanımı, Ortodoks Sırbistan, Müslüman Bosna ve Katolik Hırvatistan diye üç ayrı devletin ortaya çıkması ile sonuçlanan etnik kökenler arası bir savaşın yaşandığı eski Yugoslavya'da daha da üzücü sonuçlar doğurmuştur (Voyé 2006*a*: 141-2). Ne var ki, bu anti-sekülerleşme (*de-secularization*) sadece kimlik sorunuyla ilgili değildir; din ile seküler denen alt-sistemler arasında aynılaşma (*de-differentiation*) biçimleri de meydana gelmiştir. Örneğin Romanya'da, kabul edilen dinlere kamu okullarında din eğitimiyle ilgili seçmeli dersler düzenleme yetkisi verilmiştir. Dahası, Ekim 2002'de yapılan bir referandumda kabul edilen ve Romanya Anayasası'nda yer alan bir değişiklik, devletin zümre (*denomination*) okullarına mali destekte bulunma –zorunluluğu değilse de– imkânına kapı aralarken, kiliselere kendi laik eğitim kurumlarını kurma hakkını tanımıştır (Flora ve Szilagyi 2005: 133-4).

BİREYSEL SEKÜLERLEŞME

1960'lardan sonraki sosyoloji literatüründe bireysel sekülerleşme üzerine yapılan araştırmalar, Acquaviva (1979), Berger (1967), Luckmann (1967), Martin (1978) ve Wilson'ın (1969) çalışmalarıyla gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Luhmann'ın (1977: 172) "bireysel değil ama toplumsal yapı sekülerleşmiştir" ifadesi tartışılmıştır. Birçok sosyolog bu ifadenin ikinci bölümüne itiraz etmezken, Norris ve Inglehart (2004) gibi bazıları birinci bölümünü sorgulamışlardır. Bununla birlikte, Berger (1999)

değilse de Davie (2002), Martin (2005) ve Stark (1999), –ki bazı sosyologlar karşı çıksa da (örneğin Demerath, 2001) bunlar ABD'deki ve dünyanın büyük kısmındaki dini canlılığa işaret ettikleri gibi bireysel sekülerleşmeyle ilgili evrensel bir örüntüyü reddederler–, Avrupa'nın büyük ölçüde mikro düzeyde sekülerleştiğini kabul etmektedirler. Bu sosyologlar bu nedenle Avrupa'yı istisna görseler de; Davie (2002), dini inançların ve 'dini hassasiyet'in devam etmesine işaret ederek ve (dönüm noktası ayinlerinin düzenlenmesi gibi) insanların kendi bireysel ya da kolektif hayatlarındaki önemli zamanlarda din sermayesinden yararlanmaları dediği şeye, yani 'vekâlet dini'ne (*vicarious religion*) atıfta bulunarak bunu göreceleştirmiştir.

Toplumsal sekülerleşme için yukarıda verilen tanımı bireysel düzeyde uygularsak, bence bireysel sekülerleşme, *dini otoritelerin* her bir bireyin sahip olduğu inançlar, ibadetler ve ahlak ilkeleri üzerindeki hâkimiyetinin kaybolması anlamına gelecektir. Eğer bu tanım kabul edilirse, bireysel sekülerleşme, aslında dinin çöküşü ya da bireysel takva ve ibadetlerin düşüşü anlamına gelmeyecektir; zira tanımın merkezinde kurumsal dinlerin otoritelerinin bireysel dindarlığı denetim altında tutma güçlerinin kaybolmasına atıfta bulunulmaktadır. Sonuç itibariyle, bireysel dini hassasiyetin devam etmesi, sekülerleşme kuramının yanılması değil, onaylanması anlamına gelir; tıpkı 'din' terimine karşılık 'maneviyat'ın kullanılmasında ve 'dini mozaik', 'seçmece dindarlık' ve *à la carte din* terimlerini kullanan çalışmalarda görüldüğü gibi. Gerçekten de maneviyat konusunda önemli olan, dini kurum değil, 'ben ve benim tecrübelerim'dir. Maneviyat dogmatik değildir, esnektir, kişisel bir arayıştır: "Yoldayım". Ayrıca Tanrı, 'tamamıyla başkası' (Otto 1950) ve aşkın değildir; O içkindir, 'içimizdeki Tanrı'dır (Voyé 2006*b*). Dini senkretizm ile ilgili bir araştırmada Dobbelaere, Tomasi ve Voyé'nin (2002) Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde gerçekleştirilen Avrupa'da Dini ve Ahlaki Çoğulculuk (*European Religious and Moral Pluralism, RAMP*) araştırmasından elde edilen örneklerden ulaştıkları tes-

pitlere göre, ülkelere, dinlere ya da şahıslara mahsus kadın-erkek karşıtlığı, kuşak çatışması veya köy-kent ayrımı gibi bazı toplumsal niteliklere dair belli bir senkretik inanç ve ibadet örüntüsü bulunamamıştır. Örüntüler kişiye özeldiler; yani bireyler, kendi yamalı bohçalarını ya da mozaiklerini kendileri yapmışlardı ve oluşturdukları da epeyce heterojen unsurlardan oluşmaktaydı.

Bireysel sekülerleşmenin bir başka yönü de zihnin sekülerleşmesi, yani *bölmelere ayırmadır* (*compartmentalization*). Eğitim, iktisat, hukuk, aile, tıp, siyaset ve bilim gibi hayatın çeşitli alanları ile din arasındaki ilişkiyi bireylerin değerlendirme tarzları üzerinde, toplumsal sekülerleşme gerçekten de etki göstermiş olabilir. Burada sorulması gereken soru şudur: İnsanlar kurumsal dinin dünyevi denen bu alt-sistemler hakkında bilgi vermesi gerektiğini mi düşünüyorlar, yoksa o alt-sistemlerin özerk olduklarını ve dinin onlara bir şekilde müdahalesinin yararsız ve izin verilemez olduğunu mu göz önünde bulunduruyorlar? On bir Batı ve Doğu Avrupa ülkesinde kendileriyle görüşülen 12.342 kişi ile yapılan bir anket araştırmasında, bölmelere ayırma ölçeği, insanların kilise ile devlet, hukuk ile din ve din ile eğitim arasındaki ilişki hakkındaki ve dini okullar ve topluluklara mali desteği kabul edip etmediklerine dair görüşleri üzerine inşa edilmişti (Billiet vd. 2003: 141-2). Çoklu regresyon analizinden elde edilen temel sonuca göre, kiliselerine sıkı sıkıya bağlı olanlar, bir kiliseye pek bağlı olmayanlar veya hiç bağlı olmayanlar ile kıyaslandıklarında sekülerleşme bakımından daha geride kalmakta ve dinin diğer alt-sistemler üzerinde etkisi olduğuna çok daha az karşı çıkmaktadırlar. Bahsettiğimiz ikinci grup, bölmelere ayırma konusunda en yüksek dereceye sahip olup seküler kurumları dini etkilere maruz kalmaktan alıkoymaya daha fazla eğilimlidirler. Roma Katolik ve Protestan kiliselerine mensup olanlar arasında fark bulunamamıştır (Billiet vd. 2003: 152-153).

DİNİN BİREYLEŞMESİ NASIL AÇIKLANABİLİR?

Bölmelere ayırma, insanların düşündüğü gibi toplumsal sekülerleşmenin bir yansıması diye anlaşılabiliyorsa, dinin bireyleşmesi nasıl izah edilebilir? Bunu anlamak için daha önce bahsedilen kurama dönmemiz gerekiyor. Dinin bireyleşmesi, din karşıtı bir tutumun sonucu değil, toplumun işlevsel anlamda farklılaşmasının ürünüdür. Luhmann'a (1977: 232-42) göre, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplum, halkla ilgili ve hiyerarşik bağları koparır. Sonuçta 'atıf' (*ascription*) işlevsiz hale gelir ve herkes, ilke olarak, aynı anda veya aynı tarzda olmasa da, işlevlere, mallara ve hizmetlere eşit şekilde erişebilir. Herkesin buna dahil olması elbette ki mümkün değildir; çünkü insanlar ne eşit derecede yetenekli, ne de mevkileri dolduracak eşit kapasiteye sahiptir. Bundan dolayı, prensipte herkesin sadece ve sadece bir mesleğinin olabildiği bir mesleki yapı ortaya çıkmaktadır. Eskiden toplumsal mevkilere, bir kimsenin içinde doğduğu ailenin toplumsal sınıfı, cinsiyet, yaş vs. esasına göre 'atıf' yapılırdı. Bugün ise toplumsal mevkiler 'başarı' esasına göre paylaştırılıyor. Bunun örnekleri adam kayırmacılığa karşı gösterilen modern tepkilerde ve kadınların, özgürleşmesinin desteklenmesinde bulunabilir. Dolayısıyla, herkesin bu duruma dahil olması, sadece bütün alt-sistemlerdeki mesleki rollerin yanı sıra, –Luhmann'ın *Komplementärrollen* dediği– tamamlayıcı roller bulunduğu durumda mümkündür: yani, (ekonomide) tüketici, (siyaset alt-sisteminde) seçmen, (eğitim alt-sisteminde) öğrenci vs. anlamında, sadece ara sıra ve sınırlı bir süre için de olsa bireylerin bütün alt-sistemlere katılımına izin veren bir *Publikum*. Böylelikle, mesleği öğretmenlik olan biri tamamlayıcı roller yoluyla bütün diğer alt-sistemlere katılabilir: İktisat alanında müşteri, siyasette seçmen, yargı sisteminde davacı, dini cemaatlerde mümin vs.

Ne var ki, tamamlayıcı roller arasında işlevsel farklılaşmanın da sürdürülmesi gerekir; aksi takdirde alt-sistemler arasındaki farklılaşma kaybolacaktır. Bu da demek oluyor ki, insanlar ekonomik statülerine göre evlenmeye, ebeveynlerinin sosyal sı-

nıfına bağlı olarak eğitim almaya ve kilise üyeliklerine uygun şekilde oy kullanmaya 'mecbur edilemezler'. Bu, modern ülkelerde kilise yetkililerinin üyelerini, –şayet yapmazlarsa büyük günaha girecekleri tehdidi altında– neden belli bir partiye oy vermeye zorlayamayacaklarını açıklamaktadır. Belçika'da bu, 1950'lerde son kez gerçekleşmiştir. Fakat tamamlayıcı rollerle ilgili bir farklılaşma mümkün müdür ve bu kontrol edilebilir mi? Luhmann'a göre cevap olumsuzdur ve böylece *kararların özelleşmesi* işlevsel bir karşılık haline gelir. Başka bir deyişle, özelleşme, işlevsel farklılaşma ve dahil olmanın sonucunda *yapısal olarak* ortaya çıkar; çünkü tamamlayıcı roller arasındaki keskin bir ayrım ne kontrol edilebilir ne de uygulanabilir. Kararların özelleşmesi yoluyla, tamamlayıcı rollerde rol kombinasyonlarına dair istatistik bir etkisizleştirme hedeflenmektedir. Bu kombinasyonlar yalnızca bireysel düzeyde gerçekleşebilirler; yoksa işlevsel farklılaşmayı ortadan kaldırırlar. Ayrıca, onlar sadece kişisel sebepler üzerinde etkilidirler ve toplumsal anlamda kabul ettirilemeyebilirler. Din konusundaki –mensubiyetteki düşüş, yamalı bohçalar, senkretizme ilişkin kişiye özgü örüntüler ve maneviyat gibi– bireysel tercihler, modern toplumlardaki yapısal değişimlerin bir sonucudur: işlevsel farklılaşma ve dahil olma. Aslında, inanç, özel/kişisel bir karar haline gelmektedir: Eskiden inançsızlık özel bir meseleydi; şimdi ise inanç. Bu toplumsal yapısal değişimlere –özellikle de dahil olmaya– ilişkin kavrayış da bazı kiliselerle ilgili birtakım eleştirileri anlamamıza yardımcı olmaktadır: Bu değişimler göz önünde bulundurulduğunda, evlenmeme, cinsel tercihler ya da cinsiyet esasına göre din görevliliğine giriş sınırlandırılabilir mi? Ve bazı kiliselerin din görevlilerinin evlenmelerine izin vermemesi kabul edilebilir mi?

DİN ALT-SİSTEMİ: ÖRGÜTSEL VE KURUMSAL SEKÜLERLEŞME

Sekülerleşme, dinlerin örgütsel düzeyinde de mevcuttur; örneğin ekümenizmdeki modern eğilimlerde görülen yeni şartlara

göre dinin ayarlanmasını temsil etmektedir (Wilson 1969: 168-205). Bununla birlikte, Luckmann'ın (1967: 36) 'içsel sekülerleşme' dediği örgütsel sekülerleşme, yeni değildir. Protestan Reformu, Katoliklik tarafından 'ihtiva edilen' Eski Ahit'teki o sekülerleştirici güçlerin sağlam bir şekilde yeniden ortaya çıkması diye anlaşılabilir. "Biraz basitleştirme riskiyle beraber denebilir ki, Protestanlık kendisini kutsal olanın en eski ve en sağlam üç tamamlayıcısından olabildiğince mahrum bırakmıştır: gizem, mucize ve büyü" (Berger 1967: 111). Daha önce belirtildiği gibi, Weber buna 'büyü bozumu' demektedir (1958: 105). Dini eğilimin tersine dönmesi mümkün olsa da, bu ilginç bir eğilimdir. Bunu, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Yeni Dini Hareketler'de (*New Religious Movements, NRM*) tekrar görmekteyiz.

Birleştirme Kilisesi (*The Unification Church*), Aile (*The Family*), ISKCON* gibi bazı Yeni Dini Hareketler, aile, iktisat ve hatta siyaset gibi çeşitli alt-sistemlerde iş gören değişik gruplara Tanrı'yı geri getirmek suretiyle dünyayı ve kurumlarını yeniden kutsallaştırmanın peşindedir. Wallis (1984) bunlara, 'dünyayı terk eden yeni dinler' demektedir. Bununla birlikte, büyük çoğunluk diğer tiptedirler ve onlar 'dünyayı onaylayanlar'dır. Aracısız ve kendiliğinden iyileşme, başarı, yüksek maneviyat ve berrak bir zihin için üyelerine ezoterik araçlar sunarlar. Mahikari, bir 'omitama' yani bir muska sunar; Transandantal Meditasyon (TM), meditasyon için kişisel bir mantra'yı; Sayntoloji, denetlemek için bir E-metre'yi; İnsan Potansiyeli hareketleri, terapiler, yüzleşme grupları ve alternatif sağlık ve ruhçuluk merkezlerini; Elan Vital ise, Maharaji'den ya da onun ehliyetli eğitmenlerinden birinden fışkıran bilgiyi sunmaktadırlar.

Luckmann (1990), haklı olarak, birçok Yeni Dini Hareketler'de aşkınlık düzeyinin düştüğünü, bu hareketlerin 'bu-dün-

* International Society for Krishna Consciousness (Krişna Bilinci Uluslararası Cemiyeti): Hare Krişna Hareketi olarak da bilinen bu dinsel organizasyon 1966 yılında New York City'de kurulmuştur. İnançları, 5.000 yıllık geleneksel Hindu kutsal yazılarına dayanır (y.n.).

yacı' ya da gündelik hale geldiğini iddia etmektedir. Buna karşılık, tarihsel dinler, inşa ettikleri sütun yapılar tarafından desteklenmiş ve desteklenmeye devam ediliyor olsalar da, bir miktar 'bu-dünyacı' veya gündelik işlerle ilgilenmelerine rağmen gündelik gerçeklikten başka bir şeylere atıfta bulunan, 'yüce aşkınlık' numuneleri sayılırlar. Fakat, daima aşkın olana atıfta bulunurlar: örneğin, iyileştirmek ya da sınavlarda veya işte başarı ya da 'din kardeşleri' (*une âme soeur*) için okuyup üflemeler. Dünyayı en fazla onaylayan Yeni Dini Hareketler, ancak 'orta seviye aşkınlıklar' derecesine ulaşmış görünmektedirler. Onlar zaman ve mekân arasına köprü kurmakta, özneler arası iletişimi desteklemekte, ama gündelik gerçekliğin içkin düzeyinde kalmaktadırlar. Sonuçta da, Transandantal Meditasyon gibi bazıları, dini değil fakat manevi bir hareket olduklarını iddia etmektedir. Birçok Yeni Dini Hareketler'de saptadığımız şey, atıflarındaki değişimdir: Nihai olan, 'bu-dünyacı' hale gelmiştir.

Tespit edilen bu değişim, bir tür örgütsel sekülerleşme kabul edilmelidir: Yeni Dini Hareketler denen bu oluşumlarda kutsal olan, artık bir 'yüce aşkınlık' değildir. Bu değerlendirme yukarıda savunduğum özsel din tanımına göredir diye buna itirazda bulunulabilir. Ne var ki, işlevsel bir din tanımını kabul ettiğimizde bile, Yeni Dini Hareketler'le ilgili aynı sonuca varabiliriz. Luhmann'a göre (1977: 46), 'belirsizlik ve kesinliğin eşzamanlılığı problemi' dinin tipik işlevidir. Gerçekten de, dünyayı onaylayan bu yeni dinlerin çoğu, aşkınlık ve içkinliğin *eşzamanlılığı* gibi meselelerle ilgilenmezler; zira, sadece içkin olana, gündelik hayata ve seküler olana odaklanmaktadırlar. Onlar seküler dünyaya uyum sağlamışlar ve –benim iddiama göre– bir tür örgütsel sekülerleşme sergilemişlerdir.

Bununla birlikte, dini manzarayı sekülerleştiren yalnızca din reformcuları değil, aynı zamanda mesleği dinle ilgili olmayan halktır. Belçika'da Kelt köylerinden birindeki Noel süslemelerine dair Voyé'nin bir çalışmasında, gizli sekülerleşmeye örnek verilmektedir (Voyé 1998: 299-303). Yirmi yıl kadar önce ise Isambert (1982: 196), 'kendisinden önce var olan ve tamamıyla

Bedenlenmeye (*Incarnation*) ve Kurtarmaya (*Redemption*) yönelik olan Doğuş'un kutsal yazılara ve ayinlere dayanan temeli'nden 'İsa çocuğa (*The Christ child*) doğru artan bir kaymaya dikkat çekmişti. Aslında İsa çocuk, ailede yapılan Noel kutlamalarının merkezinde ve aynı zamanda şehirlerde gösterilen süslemelerde yer alır. Çalışma konusu durumundaki Kelt köyünde bulunan süslemeler başka bir kaymayı akla getirmektedir: Evlerin önündeki çimenliklere dikilen ve akşamları aydınlatılan çok geniş reklam panoları, Walt Disney çizgi film karakterlerini göstermektedir. Voyé, onlara neden bir yemlik sahnesi düzenlemediklerini sorduğunda, görüntüyü koyan ve onu ayarlamaya çalışan çift şöyle cevap verdi: "Bazı komşular bunu düşünüyorlardı (...) ama onlara dedik ki, 'Eğer bir yemlik sahnesi koyarsak, Disney karakterlerinin yanına küçük bir çift de hayvan bulmak zorunda kalırız. Çünkü biz, evet Walt Disney karakterleriyle devam etmek istiyoruz'" (Voyé 1998: 300). Burada Noel sadece çocuklara yönelik değildir ve Voyé'nin de haklı olarak altını çizdiği gibi, "Disney karakterleri ile artık Tarih'te değil, masallar ve harikalar diyarındayız. [Masallar] kurgusal varlıklarla doludur" (Voyé 1998: 302). Bu süslemeler, Noel ile ilgili olarak onun dini mesajının taşıdığı asli Bedenlenme-Kurtarma düşüncesinden tamamen kopuk olağanüstü bir masal olduğu fikrini gizli olarak barındırmaktadır. Bu süslemeleri yerleştirmekle insanlar Hıristiyan mesajını içten içe sekülerleştirmektedirler.

AÇIK SEKÜLERLEŞMENİN SON DÖNEMDEKİ İKİNCİ DALGASI ('LAİKLEŞME')

Batı'da dini durumun çoğulculaşması, insanların sekülerleşmesinin bir sonucudur. Oradaki bütün ülkelerde, mensubiyet tarzları büyük ölçüde çeşitlilik arz etse de, farklı Hıristiyan zümrelerin (*denominations*) mevcudiyetine şahit olmaktayız; fakat daha önemlisi, üyelerin kiliselerine devamlarındaki düşüştür. Yirminci yüzyılın sonlarından bu yana, Müslümanlar, özellikle iktisadi

göçten dolayı ikinci en büyük dini cemaat durumuna geldiler. Sonuç olarak, ülke vatandaşı konumundaki ikinci nesil Müslümanların sayısı giderek artıyor. Gördüğümüz kadarıyla, halen toplam nüfusun sadece küçük bir yüzdesini oluşturmasına rağmen, mezhepçi hareketler ve sayısız Yeni Dini Hareketler de mevcuttur. Ama daha da önemlisi, özellikle genç neslin içinde hızla artan sayıda kilisesizlerin bulunmasıdır. Siyasiler, nüfusun dini ve ahlaki görünümünün çoğulculaştığını vurgulamak için bu çoğulculuğa atıfta bulunmakta ve tipik bir Hıristiyan arka planına sahip yasaları değiştirmek için bunu bir sebep olarak kullanmaktadırlar. Yeni medeni kanun parlamentodan geçmiştir: örneğin boşanmanın (Belçika, Fransa, Hollanda ve İspanya), kürtajın (Belçika, Fransa, Hollanda, Portekiz ve İspanya) ve ötenazinin (Belçika ve Hollanda) 'serbest bırakılması' ile eşcinsel evliliklerin kurumsallaşması (Belçika, Hollanda ve İspanya). Bu kanunlar, Hıristiyan kiliseler, özellikle de Katolik Kilisesi için hassas meseleler içermektedir; çünkü bu yasalar kiliselerin öğretilerinin ve ahlak anlayışlarının köklü geleneksel ilkelerine karşıdırlar: bir erkekle bir kadının bölünemez birlikteliği anlamına gelen evlilik ile sadece ve sadece Tanrı'ya bağlı olan hayat ve ölüm.

SEKÜLERLEŞME BATILI BİR FENOMEN Mİ?

Bazen sekülerleşmenin tipik bir Batılı fenomen olduğu ileri sürülür. Pace (1998) tarafından yapılan bir çalışma göstermektedir ki, toplumsal düzeydeki sekülerleşme Müslüman dünyada da tezahür etmektedir. Pace, 'yukarıdan gelen sekülerleşme' ve 'aşağıdan gelen sekülerleşme' şeklindeki iki süreci birbirinden ayırır. Onun çalışması bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişkiyi görmemizi sağlar: her biri diğerini desteklemektedir.

Birinci süreçte, Müslüman dünyanın bazı yerlerinde, siyasetin dini unsurların boyunduruğundan kurtarılması on dokuzuncu yüzyılın bitimiyle başladı ve 1950'lerden sonra, sömürge hâ-

kimiyetinin bitişinin ardından ivme kazandı. Ya –güçlü fundamentalist hareketlerin ortaya çıkmasını tetikleyen, Kemal Atatürk ve Suriye ve Irak'taki Ba's Partisi'nin yol açtığı gibi– dini geleneğe yönelik bütüncül ve sarsıcı bir kesinti, ya da Kuzey Afrika ve Hint Yarımadası'ndaki gibi, siyaset alanına dinin işlevlerinin nakledilmesi gerçekleşti. "Çeşitli siyasi çözümler benimsenmişti. (...) Fakat tamamı, aynı temel modernlik problemine indirgendi: Uluslararası piyasada rekabet edebilecek kapasitede ekonomiye, bağımsız bir yönetim aygıtına (resmi daireler, okullar, sosyal hizmetler, hastaneler vs.), geleneksel anlamda 'siyasi' kabul edilen hususlar üzerine kurulu önderlik için iktidar zeminine sahip modern bir devlet nasıl inşa edilebilir?" (Pace 1998: 168-9)

İkinci süreçte –yani aşağıdan gelen sekülerleşmede–, İslami geleneğe yönelik tutumlarda bir değişim mevcuttur. Bu süreç, genç nesil arasında âdetlerin sekülerleşmesini doğuran dört çatışma tarafından desteklenmektedir (Pace 1998: 170-3): Birincisi, dini geleneklere farklı bir tutuma sahip ve yeni tercihleri ve değerleri kabul etmeye daha istekli yeni sınıflar ortaya çıkaran kent ile köy arasındaki çatışma; ikincisi, özellikle Kuzey Afrika'da erkek ve kız çocuklar tarafından karşı çıkılan ataerkil modele dair çatışma; üçüncüsü, 'kadınların toplumsal etkinliğini ev ya da *hamman* (hamam) gibi dar bir alanla sınırlandıran eskiden kalma bağlar'ı zayıflatan, kadınların meslek sahibi olmaları (Pace 1998: 171); son olarak da, ki bu çatışma göçten kaynaklanmaktadır, hem göç edenlerin hem de kendilerini göç edenlerin çocukları, akrabaları ve arkadaşları ile kıyaslayan geride kalanların aile, doğum, eğitim, toplum ve dinleriyle ilgili İslami modelleri etkileyen çatışma (Pace 1998: 171-2).

Müslüman dünyadaki sekülerleşme eğilimlerine tepki olarak bir İslami radikalizm dalgası, daha dindar mahiyetli Tablighi ile siyasi hedefleri de bulunan Cemaatü'l-İslâmî ve Hizbu't-Tahrir gibi gruplarla Avrupa'da, Güney ve Güneydoğu Asya'da kendisini göstermektedir (Clarke 1998: 9, 13-15). Bu hareketler, kendilerini "hâlâ hayatlarına anlam veren değerlerin kaynağı

olarak İslam geleneğine sahip, ama düzenli bir zeminde uygulamasız" diye tanımlayan Müslüman gençlik arasındaki sekülerleşme eğilimine muhaliftir (Cesari 2000: 92-4).

DEĞERLENDİRME

Tarihsel eğilimler, önemli bile olsa tek bir nedensel etken tarafından tam anlamıyla açıklanamadığından, işlevsel farklılaşma üzerine kurulu sekülerleşme kuramı, çeşitlemelere de yer veren bir yönelimi açımlar. Martin (1978: 3), işlevsel farklılaşma ile ilişkili iş gören süreçler içerisindeki belirli kültürel karmaşanın da oynadığı önemli rolün haklı olarak altını çizmiştir. Bununla birlikte, bir kimsenin karşılaştırma yaptığı ülkelerdeki başka işlevsel farklılaşma düzeylerini hesaba katmadan karşı-örnekler zemininde sekülerleşme kuramını reddedip atması, metodolojik anlamda çürük bir iştir.

Bütün araştırmacılar bireysel sekülerleşmeyi bütünleştirilmiş bir işlevsel farklılaşma kuramı çerçevesinde incelememektedirler. Norris ve Inglehart tarafından yapılan çok önemli bir çalışma (2004: 4-5) buna iyi bir örnektir: Dini uygulamalar, değerler ve inançların aşınmasını insanların yüksek bir varoluşsal güvenlik hissine – yani 'hayatta kalınacağına sorgusuz sualsiz kabul edilebilecek kadar emin olma duygusuna'– sahip olmaları ile ilişkilendirmektedirler. Bu noktada önemli bir araştırma sorusu karşımıza çıkar: Mademki gelişmiş ülkeler daha yüksek işlevsel farklılaşma ve işlevsel akılcılaşma seviyesine daha fazla ulaşabiliyor, o zaman işlevsel farklılaşma derecesi, varoluşsal güvenlik düzeyi ile ilişkili midir? Bu durumda öyle görünüyor ki, farklı işlevsel farklılaşma seviyelerine sahip ülkeler üzerine yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma, bireysel sekülerleşmeyi açıklamaya yönelik çok önemli bir sınav olacaktır (Dobbelaere 2007).

Son olarak, açık sekülerleşmenin ('laikleşme') süreceğini bekleyebilir miyiz? Billiet ve arkadaşlarının (2003) bölmelere ayırmaya dair yaptıkları çalışma bize cevap verebilir. On bir Av-

rupa ülkesini içeren bu çalışmaya göre (yukarıya bakınız), bölmelere ayırma –yani zihnin sekülerleşmesi– düzeyi bireylerin kiliselerine bağlılığıyla ilişkilidir. Çekirdek katılımcı kategorisinde bölmelere ayırma en düşük düzeydedir ve katılımın düşmesiyle birlikte artmaktadır. Kilisesizler en yüksek bölmelere ayırma düzeyine sahiptir. Dünya genelindeki bireysel sekülerleşmeyi karşılaştıran bölümlerinde Norris ve Inglehart (2004: 72), din hizmetlerine her hafta katılanların, günlük ibadetlerini yapanların ve dini 'çok önemli' görenlerin tarım toplumlarında en yüksek düzeyde, sanayi-sonrası toplumlarda en alt düzeyde, sanayi toplumlarında ise ikisinin arasında bir seviyeye sahip olduklarını inandırıcı şekilde göstermektedirler. Ayrıca, Avrupa Birliği'nde dini katılım, 1970'ten 1998'e kadar sürekli düşmüştür (Norris ve Inglehart 2004: 72). Bu iki araştırma ışığında, açık sekülerleşmenin Avrupa Birliği'nde önümüzdeki yıllarda artacağını bekleyebiliriz. Bununla ilgili açık belirtiler mevcuttur. Bazı bölgelerinde hâlihazırda pasif ötenaziyle ilgili düzenlemeler yapılan İspanya'da, belli şartlar altında kürtajın yasallaştırılması üzerine yoğun tartışmalar sürmektedir. Ayrıca, Fransa'da ötenazi meselesi, halkın yoğun şekilde tartıştığı bir konudur. Bunlar, bir zamanlar dindar bir toplumun büyük ölçüde ayırt edici özellikleri görülen ama şimdilerde son zamanlara kadar Avrupa'nın koyu Katolik sayılan ülkelerinin bazılarında bile baş kaldırılan pek çok temel ve dokunulmaz ahlak ilkesinden ikisidir. 'Katolik' Brezilya'da kürtajın yasallaştırılması da hararetle tartışılmaktadır.

KAYNAKLAR

ACQUAVIVA, SABINO (1979). *The Decline of the Sacred in Industrial Society.* Oxford: Basil Blackwell.

AGADJANIAN, ALEXANDER (2006). 'The Search for Privacy and the Return of Grand Narrative: Religion in a Post-Communist Society'. *Social Compass*, 53:169-84.

BAUBEROT, JEAN (2005). *Histoire de la laïcité en France,* genişletilmiş 3. baskı. Paris: Presses Universitaires de France, Collection QUE SAIS-JE.

BERGER, PETER (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday and Company.

_____ (1999). 'The Desecularization of the World: A Global Overview'. *Aynı yazar* (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1-18.

BILLIET, JAAK, DOBBELAERE, KAREL, RIIS, OLE, VILAÇA, HELENA, VOYE, LILIANE, ve WELKENHUYSEN-GYBELS, JERRY (2003). 'Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe'. R. Piedmont ve D. Moberg (ed.), *Research in the Social Scientific Study of Religion,* xiv. Leiden and Boston: Brill, 129-59.

BOROWIK, IRENA (2006). 'Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries'. *Social Compass,* 53: 267-78.

CESARI, JOCELYNE (2000). 'La querelle des anciens et des modernes: le discours islamique en France'. F. Dassetto (ed.), *Paroles d'Islam: Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose, 87-100.

CHAMPION, FRANÇOISE (1993). 'Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse'. *Social Compass,* 40: 589-609.

CLARKE, PETER (1998). 'Islam in Western Europe: Present State and Future Trends'. *Aynı yazar* (ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam.* London: Luzac Oriental, 3-41.

DAVIE, GRACE (2002). *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World.* London: Darton, Longman and Todd Ltd.

DELUMEAU, JEAN (1975). 'Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?' *Archives de sciences sociales des religions,* 20: 3-20.

DEMERATH, JAY III (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics.* Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.

DOBBELAERE, KAREL (1979). 'Professionalization and Secularization In The Belgian Catholic Pillar'. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6: 39-64.

_____ (1988). 'Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries'. Thomas Gannon (ed.), *World Catholicism in Transition*. New York and London: Macmillan, 80-115.

_____ (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P. I. E. Peter Lang.

_____ (2007). 'Testing Secularization Theory in Comparative Perspective'. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20/2: 137-47.

_____ TOMASI, LUIGI, and VOYE, LILIANE (2002). 'Religious Syncretism'. R. Piedmont ve D. Moberg (ed.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, xiii. Leiden and Boston: Brill, 221-43.

FLORA, GAVRIL, ve SZILAGYI, GEORGINA (2005). 'Church, Identity, Politics: Ecclesiastical Functions and Expectations toward Churches in Post-1989 Romania'. Victor Roudemetof, Alexander Agadjanian ve Jerry Pankhurst (ed.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, 109-43.

ISAMBERT, FRANÇOIS-ANDRE (1982). *Le Sens du sacré: Fête et religion populaire*. Paris: Alcan.

Le BRAS, GABRIEL (1963). 'Déchristianisation: mot fallacieux'. *Social Compass*, 10: 445-52.

LUCKMANN, THOMAS (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

_____ (1990). 'Shrinking Transcendence, Expanding Religion'. *Sociological Analysis*, 51:127-38.

LUHMANN, NIKLAS (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

LUKES, STEVEN (1977). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin Book.

MARTIN, DAVİD (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

_____ (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate.

MERTON, ROBERT K. (1957). *Social Theory and Social Structure*, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Glencoe, Ill.: Free Press.

NORRIS, PIPPA, ve INGLEHART, RONALD (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

OTTO, RUDOLF (1950). *The Idea of the Holy*, çev. J. Harvey, 2. baskı. Londra: Oxford University Press.

PACE, ENZO (1998). 'The Helmet and the Turban: Secularization in Islam'. R. Laermans, B. Wilson ve J. Billiet (ed.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 165-75.

RIGHART, HANS (1986). *De katholieke zuil in Europa: Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*. Meppel: Boom.

ROKKAN, STEIN (1977). 'Towards a Generalised Concept of "Verzuiling": A Preliminary Note'. *Political Studies*, 25: 563-70.

SHINER, LARRY (1967). 'The Concept of Secularization in Empirical Research'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6: 207-20.

STARK, RODNEY (1999). 'Secularization, R.I.P.' *Sociology of Religion*, 60: 249-73.

SWATOS, WILLIAM Jr. ve CHRISTIANO, KEVIN (1999). 'Secularization Theory: The Course of a Concept'. *Sociology of Religion*, 60: 209-28.

VOYE, LILIANE (1998). 'Death and Christmas Revisited. Beyond Secularization: A Search for Meaning'. R. Laermans, B. Wilson ve J. Billiet (ed.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 287-305.

_____ (2006a). 'Religion et politique en Europe'. *Sociologie et Sociétés*, 38:139-63.

_____ (2006b). 'Vers une definition de la spiritualité'. *Working Paper LVI*, ANSO, Université Catholique de Louvain.

WALLIS, ROY (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge & Kegan Paul.

_____ ve BRUCE, STEVE (1992). 'Secularization: The Orthodox Model'. S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press, 8-30.

WEBER, MAX (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

_____ (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. T. Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

WILSON, BRYAN (1969). *Religion in Secular Society*. Harmondsworth, Baltimore, and Ringwood: Pelican Books.

_____ (1976). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (1985). 'Secularization: The Inherited Model'. P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press, 9-20.

_____ (1998). 'The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals'. R. Laermans, B. Wilson ve J. Billiet (ed.), *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 45-65.

OKUMA ÖNERİLERİ

Berger (1967); Dobbelaere (2002); Luckmann (1967); Luhmann (1977); Martin (1978); Norris ve Inglehart (2004); Wilson (1982).

34. BÖLÜM

Kuşaklar ve Din

Wade Clark Roof
Çeviren: Sinan Yılmaz – Ali Fidan

1982'de yazılan ve kuşaklar kavramına daha fazla önem vermeyi tarihçilere hatırlatan basılmamış bir monografide Anthony Esler, Daniel J. Callahan'dan aşağıdaki alıntıyı yapmaktadır:

> Hepimiz bir büyüme süreci içerisindeyiz; er ya da geç şunu anlarız ki, biz bir kuşağın parçasıyızdır. Bunun ilk imaları çoğunlukla bize sürpriz bir şekilde, habersizce süzülmektedir. Her ne kadar aynı genel değerleri ve aynı dili paylaştığımızı düşünsek de, yaşlılarımızın yaptığı tarzda karşılık vermiyor gibi gözüktüğümüzü belirsiz şekilde gözlemleyebiliriz. Veya ebeveynlerimizi ve öğretmenlerimizi büyüleyip de bizi etkilemeyen yazarları ve fikirleri de bulabilmekteyiz. (...) Aynı zamanda, gitgide yalnız olmadığımızın da farkına varabiliriz. Çok özel görünen bir tepki, basit bir tepkiye dönüşecektir. (1965: 3)

Bugünün sosyal bilimcileri, gençlerin fikirleri ile ilgili karmaşıklıkları daha iyi anlama yetisine sahiptirler. Yine de, Callahan'ın esaslı psikolojik dinamikleri anlaması ilgimizin daha fazla hede-

findedir. Bu kavramı daha iyi anlamak ve kavramak, insanların dünyayı algıladıklarının ve daha yaşlı olanlardan açık bir şekilde farklı tepki verdiklerinin farkında olmaktır. Buna rağmen, onların ayrı fikirleri ve tepkileri bireysel veya bir gruba özgü değil, tersine hemen hemen aynı çağda ve sosyal tecrübeyle büyük oranda paylaşılmaktadır. Bu yüzden, dikey ve yatay her iki toplumsal boyut da kuşağın bilincinin şekillenmesinde rol oynamakta, hayat tecrübelerinin yapısında olduğu gibi biri diğeriyle olan ilişkiye şekil vermektedir. Böyle düşünüldüğünde kuşak fikri, sosyokültürel oluşumun karmaşık ve yaratıcı sürecini egemenliği altına almaktadır. Bugünün sosyolojik çevrelerinde oldukça moda olan kültürün-sonradanlığı bakış açısından, denilebilir ki, kuşak kimlikleri, dünya görüşleri ve değerler; dinamik yapılar ve kültürel geçmişle yeniden tanımlanmış günümüz arasındaki karşılaşma olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilimsel analiz ve açıklamada kuşaklara daha fazla önem verilmesi için Esler'in yaptığı savunma, karışık bir başarıyla karşılaşmıştır. Gazeteciler, romancılar, politikacılar ve toplum yorumcuları gibi kimseler bu söylemi 1960'lardan bu yana izlenimci bir şekilde ve kayda değer boyutta kullanmışlardır. "1960'ların kontrolsüz kuşağında," demektedir Esler, "her gazete yazarı ve televizyon yorumcusu, aslında uygulamada her vatandaş, 'kuşak boşluğu' nedeniyle kendi kendisinin otoritesi olmuştur" (1982: 2). İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupalıların zihinlerine kazınmış bazı kötü sonuçları, birçok genç asker kaybedildiğinde ve dünya yeni toplumsal ve politik gerçekliklerin farkına vardığında değişmiştir – kuşak boşluğu bu yüzden demografik ve tarihsel bir işarettir. Amerika Birleşik Devletleri'nde savaş sonrası geniş çaplı Nüfus Patlaması Kuşağının (*Boom Generation*) etkisi, bu kuşağın dünyaya gelmesinden sonra toplumun her yanında yankılanmış ve özellikle 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında gözle görülebilir bir şekilde tanımlandığında, bu kuşak o zamanlarda açık bir şekilde kültür karşıtı yaşlı insan grubundan ayrılmıştır. Günümüzde, bu kuşağın üyeleri emekli olmaya başlarken bile, hayatlarının bu son evresinde bu insanların kıdemli vatandaşlığı

nasıl yeniden tanımlayacakları hakkında birçok söylenti mevcuttur. Geçen 15 yılı aşkın süreden beri çıkan birçok haberde, X Kuşağı mensupları Nüfus Patlaması Kuşağı üyelerinden daha az bilinmektedir ve daha yakın zamanlarda, 21. yüzyılın ilk on yıllık döneminde, gelmekte olan çağın Yeni Binyıl Kuşağına aittirler. Böylece, yetmiş beş yıldan fazla süredir, birçok nedenden dolayı kuşakların sosyal, kültürel ve siyasi değişimlerine çokça ilgi gösterilmiştir. Asıl faktör olarak sunulan savaşlardan başka, kitle iletişim araçlarının artan rolü, televizyonun büyük etkisi, büyük çapta genişlemiş küresel ekonomi ve yükselen tüketim kültürü gibi faktörlerin hepsi, ayrı kuşak gruplarıyla ilgili bilince önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

Yine de, bilim dünyasında kuşak kavramı beklenildiği ölçüde dikkate alınmamıştır. Stephen R. Graubard, 1979'da *Daedalus*'un bir sayısında, bu kavramı keşfetmeye yönelik bir makalesinde şöyle yazmıştır: "Geçtiğimiz yirmi yıl boyunca 'kuşaklar' terimi kadar sıkça başvurulan –ama az çalışılan– çok az terim vardır" (s. vii). Bu yüzden daha sonraları bazı yaklaşımlar olmuştur fakat kuşaklar fikri temelsiz kalmıştır ve bunlar tipik bir şekilde bilimsel literatürde sadece bir geçiş referansı olmuştur. Bir kavram ortaya çıktığında, bu kavram genellikle teorik amaçların tersine betimleyicidir. Sosyal bilimler içerisinde bu kavram, toplumsal sınıf, statü grubu, ırk veya etnisite ile karşılaştırılabilir bir pozisyon elde edememiştir. Problem iki kanat halinde şöyle ortaya çıkmaktadır: Birincisi kavramın açıklıktan uzak oluşu ve ikincisi de ampirik ölçmeden kaynaklanan zorluklardır. Açıklıktan uzak oluş kavramının, aynı zamanda toplumbilimcilerin düşündüğü gibi, öngörücü ve/veya açıklayıcı gücü azdır. Yine de toplumbilimciler, kültürel stiller, medya yayını alma, siyaset ve ideoloji, kamuoyu, din ve maneviyat (*spirituality*) gibi literatür araştırması konularıyla ilişkili kuşak örnekleri tartışmalarında açık bir şekilde görüldüğü üzere, sözcük dağarcıklarında bu terimi kullanmaya devam etmektedirler. Bu kavrama başvurulmuş, fakat sosyolojik lügat içinde önemli bir söylem olmaktan çok, kavram bir 'yapı-benzeri' (*quasi-construct*) olarak

ele alınmıştır. Sonuçta, bu kavram hak ettiği sadelikte anlaşılamamış ve bu yüzden de kavram belirsizliği içerisinde kalmıştır.

İkinci konu ise başka bir biçimde meydan okumaktadır. Acaba bu kavram zamandan zamana ve toplumdan topluma karşılaştırılabilir bir şekilde ele alınabilir miydi? İşte bu, belirli bir kuşağın kronolojik olarak nasıl sınırlandırılacağı ve kuşağın bakış açısını ve toplum üzerindeki etkisini şekillendiren etkilerin nasıl tasvir edileceği gibi soruları gündeme getirmektedir. Karşılaştırmalı bir çalışma yapmak zor olsa da, modernite ve 'modern toplumun' evrimini nasıl anladığımız konusunda hâlâ epey soru mevcuttur. Acaba biz modern toplumlar karşısında kuşakların karşılaştırmalı dinamiklerinin olduğunu varsayabilir miyiz? Ya da, yakın zamanda çokça beğenilen 'çoklu modemiteler' söylemi bu tür bir imkânı engelleyebilir mi? Bunun gibi cevaplanmamış sorulara rağmen, modern toplumda kuşak sınırlarının büyük bir öneminin olduğu konusunda fikir birliği bulunmaktadır. Liyakatle bir yere gelme ve konum ve statünün geleneksel bir şekilde miras bırakılması, bireysel yaşamın üzerindeki baskı gücünü kaybettiğinden, toplumsal kimliklerde büyük bir akışkanlık meydana gelmiştir. Akran grupları ve kitle kültürü, bireyler üzerinde ve kuşak sınırlarını şekillendirmede geçmişteki nden daha büyük bir etkiye sahiptir. Bu yüzden biz ne modern bağlamda gerçekleşen teknolojik keşiflerin hızını ne de toplumsal ve kültürel işaretçilerin sağladığı bol ve bitmez gibi gözüken tüketime yönlendirilmişliğin yükselişini gözden kaçırabiliriz. Daha durağan ve yaşlı toplumlarda, özellikle yaş gruplarının birinin diğerinin yerini alması, Annie Kriegel'in de dediği gibi (1979: 25), 'aynı şeyin yine aynı şeyle yer değiştirmesi'dir; fakat büyük sosyal ve kültürel değişmenin yaşandığı durumda böyle bir yer değiştirme, 'ya tamamen ortadan kaldırma ya da yenilikçi eklemelerle birinin yerini diğerinin alması' haline gelir. Annie Kriegel, bu sonraki durumu açık bir şekilde şöyle gözlemlemeye devam eder. "Öyleyse yaş grupları arasındaki mesafe, artık zamanın basitçe geçişi değil, tersine, nicelik ve davranış yoluyla kuşak üzerinde tekilliği körükleyen değişimlerin toplamıdır. Şimdilerde

kuşak denilen olgu, teknoloji, televizyon veya *blue jeans* kuşağı olarak tanımlanmaktadır."

Sosyal bilimlerde genellikle kuşak kavramının tarihine yeterince önem verilmemiştir. Tarihçiler, sosyologlar, siyaset bilimciler ve diğerleri arasında yaşanan geniş tartışmalar için, bu tartışmaların iki bölüme ayrıldığı söylenebilir: Birincisi, kavramın kendisinin evrimi ve onun ölçülmesi üzerine odaklanmak; ikincisi ise, dini biçimlerdeki kuşak eğilimlerine bakmaktır.

KAVRAM VE ÖLÇÜM

Kuşak düşüncesi Kitab-ı Mukaddes'e kadar, yani Mezmurlar'ın sıklıkla 'kuşaktan kuşağa' ifadesini kullandığı ve Papazlar kitabında Vaiz'in "bir kuşak gider ve yeni bir kuşak gelir fakat yeryüzü hep aynı kalır" diye yazmış olduğu zaman dilimine kadar dayanmaktadır. Sosyal kuşak söylemi İlkçağ döneminde Homeros, Herodot, Platon ve Aristoteles'te görülmektedir. Kavram olarak kuşak terimi Batı düşüncesinde, muhtemelen en iyi 'varoluş alanına çıkmak' olarak ifade edilen Yunanca kökenli '*genos*'tan ortaya çıkmıştır. Bu kelime kökü, biyolojik doğumdan ve hatta doğumların peş peşe gelmesinden çok, zaman içindeki sürekli değişimi, yani toplumda veya evrende yeni bir şeyin meydana gelişini ima etmektedir. Bu anlamda *genos* kelimesi, belirli bir toplumsal bağlamda hayatın yenilenmesini belirten 'hayat işaretleri' gibi geniş bir anlam alanını taşımaktadır. "*Olmak* fiili gibi," diye yazar Laura L. Nash (1979: 2), "kuşak kavramı da, bir anlam ifade etmeden önce bağlacın yüklemi gerekli kılması gibi bağlamın sıfatını gerekli kılmaktadır. Telemakhos'un, aynı yaşta olmaları, kuşağın bir bağlılığa delalet etmesi, yaşam süresi, hayatın son dönemlerine kadar yıllarca süren aynı grup içerisinde birlikte olmak gibi gerekçelerle Peisistratos'a arkadaşlığını sunması gibi, bu kavram bazen kendinden hoşnut olma şeklinde ('*benim* kuşağım'), bazen eleştiriyle ('*senin* kuşağın') ve hatta muhabbet anlamında kullanılmıştır." Nash, *İlyada* içerisinde ku-

şağın betimlemesini yorumlarken, bu kavramın anlamının ailenin dışında bağlılığın bir objesi olarak genişlediğini ve birbirine benzeyen yaş gruplarının arasındaki yiğitçe başarıyı kuşatan bir toplumsal kimliğin temeli olduğunu belirtmektedir: Kuşak kavramı büyük ölçüde, savaş alanında gösterilen mertlik ve kuvvet olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden, ilk Yunan kökenleri kadar geriye gidildiğinde, kuşak kavramının kesin bir tanımı, ağırlıklı olarak, belli bir toplum düzeni içerisindeki insani niteliklerin yaş olgusuna dek genişletilmesine bağlıdır.

Aile kuşakları ile *grup kuşakları* arasındaki ayırım, kavramın gelişmesi için çok önemlidir. Grup kuşağı doğrudan bir ırka veya soya bağlı değildir; fakat bu kuşak belirli bir tarihte ortaya çıkan bireylerin konumuna işaret eder. 1800'lerde yaşa dayalı grupların sosyal değişme içerisindeki rolü, Auguste Comte ve John Stuart Mill gibi sosyal felsefecilerin bu ikinci duruma büyük bir açıklıkla önem vermesiyle ortaya çıkmıştır. Daha genç gruplar daha önceki yaş grupları ile ilgilerini, kısmen isyan, aynı zamanda yeni değerleri ve tasavvurları benimseme, toplumun hayatında değişime yol açan değişikler yoluyla kesmektedir. Bu ikinci duruma, Mill'in de söylediği üzere, "Yeni insan toplumu eğitimli, çocukluğundan beri yetişmiş ve toplumda bir konum elde etmiş bir durumdadır" denilebilir (Bkz. Strauss ve Howe 1991: 438.) Aynı şekilde, bu konuda Wilhelm Dilthey'in açık bir biçimde söylediği anafikir şudur: Bir kuşak tarafından taşınan değerler, inançlar ve tutumlar, ilk yetişkinlikten yaşlılığa dek, hem onları birleştirmeye hem de onlarla devam etmeye meyyaldir. Dilthey, düşüncelerinde kuşak kavramının kapsamlı bir tanımını şu şekilde önermektedir: "Aynı çağda yaşayan bireylerin birbirleri ile olan ilişkileridir; yani aynı çocukluk döneminin, aynı gençlik döneminin ve yaşadıkları yılların en çok erkekçe yiğitlik adına örtüşmesidir. Bu yüzden diyebiliriz ki, bu tarz kişiler aynı kuşağa aittirler" (Bkz. Strauss ve Howe 1991: 438). Tekrar edelim ki, bir çağda kuvvet ve cesaretin mertlikle ilişkilendirilmesiyle vurgulanan şey, bu tür niteliklerin kuşağı birleştiriyor olması ve daha sonraları onların hafızalarında kalıyor olmasıdır.

Yirminci yüzyılda modern kuşak teorisini şekillendirmede özellikle etkili olan iki şahsiyet söz konusudur: İspanyol filozof Jose Ortega y Gasset ve Alman sosyolog Karl Mannheim. "Kuşak", diye yazmıştır Ortega, "varoluşun tamamlayıcı bir çeşididir; ya da isterseniz, kendisini birey üzerinde sıkıca, silinmez bir şekilde yerleştiren bir yaşama tarzıdır" (Marias 1970: 19'dan alıntı yapılmıştır). Onun bu vurgusu, toplumdaki değişen 'zihniyetler' ve belirli bir dünya görüşünü paylaşan üyeleri birbirine bağlayan bağların gücü üzerinedir. 'Kümülatif' dönemlerde bu değişimler sınırlıdır ve yeni kuşak kayda değer ölçüde kendinden önceki kuşakla kendisini bir olacak derecede hissetmektedir; bu yüzden dönemler arasında 'polemik' ortaya çıkmakta ve, Ortega'nın takipçisi Julian Marias'ın ortaya koyduğu gibi, 'eskiyi yok edip yeniyi başlatan kuşaklar savaşı' meydana gelmektedir (1970: 96). Bu ayırım daha yakın zamanda gerçekleşmiş olan kuşak değişiminin bir habercisi olmaktadır ve, şu da bir gerçekliktir ki, bazı kuşaklar toplum üzerinde diğerlerinden daha fazla etki bırakmaktadır. Ayırımın derecesi ne olursa olsun, Ortega bir kuşağın diğerinin yerini almasına yeni bir toplumun şekillenmesinin etkisi olarak bakmaktadır. Onun vurgusu ne bir avuç dolusu liderin etkisi ne de onların takipçilerinin büyük oranda kümelenmesidir; daha ziyade o, toplumu 'yığın ile birey arasındaki dinamik uzlaşma'nın sonucunda ortaya çıkan yenilenmiş toplumsal form olarak ve bu toplumsal dinamiği de 'tarihsel evrimin hareketlerinden sorumlu' temel kaynak olarak tasavvur etmektedir (1970: 95). Basitçe söylemek gerekirse, Ortega, yeni grup liderlerinin ve kitlelerin birbiri ile olan etkileşimlerinin ortaya bir enerji çıkardığını düşünmekte ve bu yeni enerjiyi toplumun tamamını kuşatan değişimlere yön veren bir enerji olarak görmektedir. Ortega'nın söylemlerinin anlaşılması ve çağdaş toplumbilimcilerin bakış açısından bu söylemi ampirik olarak saptamak zordur. Buna karşın, onun zaman içinde kültürün yeniden yaratıldığı ve toplum merkezlerinin sürekli olarak yerinin değiştiği şeklindeki anlayışı, kuşak gruplarının içyüzünü kavrama konusunda ortaya çıkan her şeyi anlamaya katkıda bulunmuştur. Buna benzer evrimci bir dinamik de, çağdaş dinler

tarihçisi Amanda Porterfield tarafından ortaya konulmuştur (2000: 12). O şöyle yazmıştır: "Eski kuşaklar tarafından yerleşik kılınan miraslar, her şeyi yeniden temellendiren ve yeniden tasarlayan yeni kuşakların yaşamlarında ve fikirlerinde ısrarlıdır; ama yine de yeni kuşakların yorumcuları, sürekli geçmişin taze hayallerini yaratmaktadırlar." Miraslar sürüp gitmekte fakat sadece bugünün yeniliklerinin geri verilmesini istemektedir.

Alman toplum filozofu Karl Mannheim, hem sosyolojik kuşak kavramını diğer bilim adamlarından daha iyi bir şekilde, en iyi ifade eden, hem de ayrı bir kuşak teorisi geliştirmek amacıyla yarım yüzyıldan fazla süredir kendisine başvurulan kişi olmuştur. Yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde Avrupa'daki toplumsal çözülmeyi yazarken, kuşakların sosyal ve tarihsel bağlamlarına dikkat çekerek *Generationslagerung* ('kuşak ortamı') terimini türetmiştir. Mannheim, 'kuşaklar problemi'nden (1952) bahsetmekte, ayrıca, sadece kuşakların normatif emirlere girerken verdikleri tepkilerin nasıl olduğuna değil, aynı zamanda onların kültürel farklılıkları ve dünya görüşlerini taşıdıklarına da açık bir şekilde vurgu yapmaktadır. Daha özel bir şekilde örnek vermek gerekirse, 'toplumsal birlik'ten, yani 'toplumsal sürecin tarihi boyutu içinde ortak bir yeri' paylaşan belirli bir yaş grubundan (s. 289) ve bu grubun 'düşünce ve tecrübenin belirli karakteristik şeklini etkileyen ve karakteristik tarihsel olaylar dizisi ile ilgili bir seri özel potansiyel tecrübeye sahip olmasından' (s. 304) söz eder. Mannheim, daha dikkatli bir şekilde, kuşak tanımının toplumsal gerçekliğini ve onun bir dizi olaylar serisindeki şeklini açıklamaya yardım etmiştir. Sosyolog Robert Wuthnow (1978: 125), Mannheim'ın 'toplumsal birlik'le ilgili sistematik tanımlamasının yanında şu gözlemleri önermektedir: (1) Basit sosyal tarihi konum, (2) kuşakların sahip olduğu düşünce ve tecrübenin kendine özgü olduğu ve bir seri toplumsal olay, (3) sosyoekonomik sınıflarda olduğu gibi, aynı zamanda 'ortak kadere' veya belirli ilgilere sahiplik, ve (4) 'onların hepsini hareket ettiren ve onların ortak tecrübeleri tarafından şekillenen tepkilerden oluşan kimlik'. O, kuşakların toplum içerisindeki rolü-

nün anlaşılmasının önemine şu şekilde vurgu yaparak devam etmektedir: Toplumsal birlik olarak bir arada bulunma yoluyla kuşaklar, 'değişimi harekete geçiren ve ileri götüren vasıta(lar)' olmaktadırlar. Mannheim'ın anlayışı iyice düşünüldüğünde, demektedir Wuthnow, kuşaklar 'toplumsal sürecin devamsızlığının bir habercisi' gibidir.

Mannheim'ın tanımlaması ile ilişkili bazı gözlemler sıralanmıştır. İlk olarak, yaş grupları, sosyal etkileşim ve kendine özgü kimlik yetiştirme yoluyla bir kuşağa dönüştürülmüştür. Mannheim (1952: 292), belirli bir gruba özgü toplumsal dinamiklerin öneminin üzerinde durarak, kuşaklar hakkında, 'tarihi-toplumsal sürecin içerisine yerleşmiş yaş gruplarıdır' şeklinde yazmıştır. İkinci olarak, tarihi olaylar ve sosyal gelişmeler bir kuşağın tüm üyelerini aynı ölçüde etkilememektedir; çünkü her kuşakta zıtlıkları bir arada tutan ve düşüncelerin ihtilafına yol açan alt bileşenler mevcuttur. Örneğin, orta sınıf üniversite öğrencileri arasındaki sosyal etkileşim, 1946-1964 yılları arasında doğan Nüfus Patlaması Kuşağının bakış açısını biçimlendirmede çok önemli olmuş ve çok az kabul gören –daha doğrusu sıklıkla reddedilen– çalışan sınıf ve aynı yaştaki azınlık öğrencileri, 1960'ların son dönemlerinde isyankâr kültürün şekillenmesine yardımcı olmuştur. Bu yüzden kuşak kimlikleri, konuya özel bir şekilde değişkenlik göstermektedir. Üçüncü olarak, çağdaş toplumda kuşak kimlikleri, sıklıkla kendi üyeleri tarafından bireysel olarak belirlenen bir şey değilse de, dışarıdan, özellikle de medya tarafından belirlenebilmektedir (Williams ve Nussbaum 2001: 144-6). Kimlikleri şekillendiren toplumsal etkileşim örnekleri, bu yüzden karmaşık, tepkiler içeren ve medya temelli reklam filmleri ve mesajlar ile açık bir şekilde örtüşme içerisindedir. Açıkçası, bu sonuncusu, çağdaş, ileri derecede gelişmiş toplumlardaki kuşak kimliklerini tanımlama ve doğrulamada önemli bir unsur olmaktadır.

Kavramsal açıklamaların daha da ötesinde, ampirik araştırma kategorisinde bir uygulamayı içeren meydan okuma türünden şeyler mevcuttur. Örneğin Ortega, kuşakların elli yıldan elli

yıla birbirinden bağımsız doğduğunu ileri sürmektedir. Fakat bunun özenle yapılmış sistematik bir araştırmadan çıktığını iddia etmek zordur. Gerçek mesele ise, belirli bir kuşağın kendi toplumsal ve tarihi bağlamında nasıl kronolojik olarak sınırlandırılabileceğidir. Özellikle tarihçiler güçlü liderlerin varlığını ve kuşakların dünya görüşünü ve geleceğini şekillendiren zaman aralığını ele almayı vurgulamaktadırlar; diğer yandan sosyologlar, toplumun tümündeki değerler ve yaşam tarzlarındaki önemli değişimleri arayarak, ampirik örneklerdeki toplumsal bilginin geniş yapısını analiz etme eğilimindedirler. Bazı yorumcular kuşak geleceği ve stillerinin döngüselliği hakkında öneri sunmada ileri gitmişlerdir. Yani onları karakterize eden temaları yinelemişlerdir. Örneğin William Strauss ve Neil Howe (1991), ciddi bir girişimde bulunarak bütün Amerika tarihini ve, bir dizi kuşak döngüsü olarak aslında geleceğe doğru olan, seküler krizlerin takip ettiği manevi uyanışları okumuşlardır. Hatta, şimdiye kadar on yedi tamamlanmış kuşağa işaret etmişler ve bu kuşakların yaş aralığını 17-33 arasında ya da her birinin ortalamasını 23,4 olarak tanımlamışlardır. Fakat ne dini ve kültürel devreleri tanımlanabilmişler ne de baskın (idealist) yaşam devrelerini betimleyebilmişlerdir. Çekinik (tepki oluşturan) hayat devrelerini tanımlamayı ise gerekli görmüşlerdir. Kuşak devresinin bazı yönleri ampirik açıdan gözlenebilir olmasına rağmen, Strauss ve Howe'un paradigması herhangi bir bilinçli tavırdaki tümevarımda, daha çok tarihe zorla kabul ettirilerek geliştirilmiştir.

Ampirik araştırma yapan araştırmacılara göre, kuşaklar arasındaki sınırları tanımlamak büyük ölçüde problemlidir ve belki de birçok toplumbilimci ve yorumcu bu kavramı bu nedenle çok az kullanmaktadır. Öncelikle, kuşakları tanımlamak için bile tek tip bir dayanak noktası bulunmamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, ekonomik koşulların tanımladığı 'Depresyon Kuşağı', savaşın damgasını vurduğu 'GI Kuşağı', doğum oranındaki ani artış temelli 'Nüfus Patlaması Kuşağı', kültürel karakteristiklerin açıkça az olduğu 'X Kuşağı', yeni binyılın ilk on yılı içerisinde yetişkin olan bir grubun yönelişinden dolayı 'Yeni Binyıl Kuşağı'

şeklindeki tanımlamaları konuşmak yaygındır. Nüfus Patlaması Kuşağı belki de ampirik açıdan en kolay tanımlananıdır; çünkü araştırmacılar İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda aniden spiral bir şekilde yükselen doğum oranı konusunda hemfikirdirler; ama bu kuşak bitip de X Kuşağı olarak adlandırılan kuşak başladığında, doğum oranı noktasında çok az fikir birliği bulunmaktadır. Fakat tarihi kültürel zaman dilimlerini genel olarak tanımlama konusunda ve kuşaklarla ilgili olarak, araştırmacılar, ampirik ölçüm hakkında karar vermede oldukça pragmatik olmak durumundadırlar. Bu kavramın sosyal analizde değeri ve kullanılabilirliği, kuşakları birbirinden ayıran sınırlar ile kuşak kimliği hakkında yapılan varsayımdan daha açık bir şekilde ayırt edilebilir esaslardan daha az temele dayanmaktadır. Her ne kadar bu kavramı tanımlamak zor olsa da, yöntemlerdeki çeşitlilik grubun değerlerini, geleceğini ve davranış tarzını kavrama konusunda önem arz etmektedir. Araştırma şu varsayımın geçerliliği için bolca delile sahiptir: Hayatlarındaki toplumsal etkilerin önemi hakkında soru sorulduğunda, insanlar genellikle önemli hatıraları, olayları, kendi yaşıtları ile olan hadiseleri ve 20'li yaşların ilk zamanlarını hatırlamaktadırlar. İnsanlar bireysel ve ailevi tecrübelerinden çok, ulusal ve uluslararası olayları hatırlamaktadır; işte bu tür anılar, sürekli, bilişsel sezgi ve duygusallığı veya toplulukların duygularına şekil veren yıllardan kaynaklanmaktadır. (Schuman ve Scott 1989; Roof 1993: 3-5).

Kuşağın hayat dairesi ve zaman dilimine olan etkisini belirlemek zor, hatta kesin olarak imkânsızdır. *Hayat-döngüsü* etkileri yaş örneğindeki aşamalarla birlikte değişimlere işaret etmektedir. *Periyot* etkileri, belirli bir zamanda kuşağın ve yaşın önemi olmaksızın toplumdaki bireylerin üzerindeki etkiyi göstermektedir. Bu yüzden *kuşak* etkileri, belli bir yaş-temelli grubun özellikle tarihsel, sosyalleştirici tecrübelerinin etkisine atıfta bulunma konusunda farklılaşır. Bu üç etkinin çözümü birbirine yakın olabilir, ama yine de aralarındaki farklar unutulmamalı, araştırmacılar da bu örtüşen gerçekliklere duyarlı olmalıdır. Özellikle önemli olan ve kuşak kimliklerini etkileyen faktörler olarak ço-

günlukla gözden kaçan hususlar; yaygın bir şekilde paylaşılan duygular, çoğunlukla savaş gibi sarsıcı tecrübeler, ekonomik çöküş, siyasi suikastlar, ulusal ve teknolojik felaketler, ünlülerin ölümü, hüzün, korku, güvenlik endişeleri, yabancılaşma, saldırıya açık olmanın farkında olma vb. gibi faktörlerdir. Hatıralar sadece derine işlemiş olduklarından değil, aynı zamanda, aile hayatı, cinsel tecrübeler, cinsiyet ve yaşam tarzı, siyaset, önyargı ve ayırım, geleceğe yönelik umutlar ve rüyalar ve kutsalla karşılaşmalarla ilgili bireysel tecrübelerin ve kuşağın oluşturduğu büyük çerçeveden ortaya çıkarken yüklendikleri duygusallıktan ötürü uzun ömürlüdürler. Bu cümleler yoluyla anlatılan 'kuşak' terimi, büyük, hemen göze çarpmayan, insanların yatkınlıklarını kendilerinin hayata taşıdıkları etkileri göstermektedir.

DİNİ EĞİLİMLER

İkinci Dünya Savaşı Sonrası Kuşağı

Amerika Birleşik Devletleri'nde dindeki kuşak örüntülerine başka ülkelerden daha fazla önem verilmektedir. Sosyologlar, geçen yirmi yıldan fazla süredir, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Nüfus Patlaması Kuşağı üzerine odaklanmışlardır. Yaklaşık 1946'dan 1964'e kadar olan zaman diliminde doğan bu kuşak, sadece sayılarının çok fazla oluşundan ve ABD'de modayı belirleyen kuşak olarak kalmalarından değil, çok fazla toplumsal ve kültürel karmaşıklığın olduğu bir zaman diliminde yetiştikleri için dikkat çekmektedir. Şimdiye kadarki bu geniş çaplı sosyal değişimlerin listesi iyi bilinmektedir: karşı-kültür gençliği, insan hakları hareketi, Vietnam Savaşı karşıtları, kadın hareketi ve cinsiyet-rolü değişimleri, büyüyen ekolojik bilinç ve, özellikle, bu kuşağın daha yaşlı grubu üzerinde etkili olan Başkan Kennedy suikastı, daha genç grup üzerinde çok az etkili olan Watergate skandalı ve Başkan Nixon'un istifası. Tahmin edildiği gibi, bu zaman dilimindeki bu tür olaylar ve gençlik-temelli hareketler,

büyük çapta toplumsal dayanışma ve daha iyi bir dünya için idealist ümitler doğurmuştur: Daha yaşlı olan Nüfus Patlaması Kuşağı içinde toplumsal kurumlara, özellikle siyasi fakat aynı zamanda dini kurumlara inanma ve güvenme seviyesi düşmüş, bu seviye daha yaşlı kuşaklarda bile oldukça azalmıştır. Teknolojik ilerlemeler önemli ölçüde değerlere, geleceğe ve yaşam stillerine yön vermede katkıda bulunmaktadır: Bu kuşak, televizyonla yetişen ve dünya anlayışı televizyonun günlük imajlarına göre değişen, doğum kontrolüne büyük oranda uyan ilk kuşak olmuştur. Bu kuşak savaş sonrası ekonomik büyüme çağında ortaya çıkmış ve onun çok genç yaşlardaki üyeleri pazarlama firmalarının müşterileri olarak hedef alınmıştır. Dahası, bu kuşağın orta sınıf kesimi daha etkin anlamda mali işler yaparak yetişkinliğe girmişlerdir: kredi kartı geleneksel sınırları anlık zevklere dönüştürmüş ve kendi kendini tatmin için yeni imkânlar sunmuştur. Dünya artık eskisi gibi olamazdı.

Günümüzde birçok genç, kilise ve sinagogdan yoksun bir inanç geleneğinde ve Tanrı'ya güçlü bir şekilde inanmaktan uzaklaşarak ve çoğunlukla dini meselelere karşı daha açık, keşifçi ve hatta agnostik bir tutum içerisinde yetişmektedir. 1973'te gençlik olaylarının önemli bir merkezi diye bilinen ortamda gerçekleştirilen San Francisco Körfez Mıntıkası Araştırması'ndan elde edilen bulgulara göre, 'karşı-kültüre karışma' göstergesi, hem yaştan hem de hayat döngüsünden daha iyi bir din eksikliği habercisi olarak gözükmektedir. Yaş ve yaşam döngüsünün, din üzerine kültürel devamlılığın zamanını şiddetle öne süren, geniş çapta orta sınıfın değerlerinin reddini içeren etkisi, gerçekte istatistik açıdan en alt seviyededir. 'Kuşak faktörü', belirli ölçüde önemli olarak ortaya çıkmaktadır. Robert Wuthnow (1978: 138-139), genel nüfus araştırmasını, "körfez mıntıkasında ortaya çıkan sonuçlara göre, dini bağlılık konusunda günümüz kuşağının genci ile yaşlısı arasındaki uçurum, genç ve yaşlı arasındaki diğer tür farklılıkların sonuçlarından çok, gençlerin yaşlılara göre daha fazla karşı-kültür içerisinde olmalarından kaynaklanıyor" diyerek sonuçlandırmaktadır. Onun yaptığı, karmaşık bir zaman

dilimini, yaşam döngüsünü ve kuşak etkilerini kontrol altına almaya çalışan genç kültürün din üzerine olan etkisinin karmaşık istatistik analizlerinin ilkidir. Bu suretle Wuthnow, din bilimlerinde bir faktör olarak kuşak hakkındaki tartışmalara güçlü bir destek vermiştir.

ABD'nin diğer bölgelerinde yapılan sonraki araştırmalar, daha az heyecan verici fakat Wuthnow'ın yorumunu epeyce destekleyen örnekleri gün yüzüne çıkarmıştır. 1998-9'da, dört eyalette (North Carolina, Ohio, California ve Massachusetts) gerçekleştirdiğim tarama anketine ve derinlemesine mülakatlara göre, bu kuşağın yaklaşık üçte ikisi büyüme çağında iki yıl veya daha uzun süre kilise, sinagog veya tapınağa aktif olarak katılmaktan vazgeçtiklerini ifade etmişlerdir (Roof 1993). Bu durumun Amerikan tarihinin diğer zaman dilimleri ile nasıl karşılaştırılabileceğini bilemeyiz, ancak göz önünde tutulmalıdır ki, bu araştırmadaki on kişiden dokuzu, 8-10 yaşları arasında haftalık dini törenlere katıldıklarını ifade etmektedirler. Ayrılma derecesi de açıkçası yüksek çıkmıştır. Wuthnow'ın daha önce bulduğu gibi, 1960 sonları ve 1970'lerin ilk dönemlerindeki karşı-kültür değerlerine maruz kalma, dini katılımın azaldığının en iyi habercisi olduğunu ispatlamaktadır. 'İyi' bir Hıristiyan ya da Yahudi olmak için dini katılımın gerekli olup olmadığı ya da kilise ve sinagog içerisindeki ahlaki kurallar hakkındaki görüşler gibi, kişinin kendi inançlarına vakıf olmasının önemine dair göstergelerle ilgili olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce doğan Amerikan gruplarla Nüfus Patlaması Kuşağı üyeleri birbirleri ile karşılaştırıldığında, görüş açısı bakımından gözle görülür bir farklılık bulunmaktadır. Fakat kurumsal dini bağlılık, değerler ve görüş açısındaki bu değişiklikler, kendi toplumsal bağlamlarında değerlendirilmelidir: Bu kuşağın yaşlı üyeleri, 1950'ler ve 1960'ların ilk yıllarındaki soğuk savaş döneminde uyumcu, anti-komünist kültür tarafından etkilenmişlerdir. Onlar, sapkın, tutucu diye düşünülebilecek bir zaman dilimi (1920'ler) ile "1960'lar" olarak bilinen ve hâlâ böyle anılan daha az gergin olan bir zaman arasında yetişkinliğe adım atmışlardır.

Toplumsal bağlam, dini örüntülerin birbirine karışmasını teşvik etmiştir; özellikle de Nüfus Patlaması Kuşağı yaşlandıkça bu durum belirginleşmektedir. Bu kuşağın birçok üyesi – yaklaşık dörtte biri– dini cemaatlere yeniden aktif olarak katılmaya başlamışlar ve diğer gruplar evlenerek kendi çocuklarını yetiştirmişlerdir. Hatta, 1980'lerin sonları ile 1990'ların başlarında ben ve çalışma arkadaşlarım bu insanlarla mülakat yaptığımızda, birçoğu, yeniden aktif olmasalar da, dine güçlü bir ilgi gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Onlara yeniden bir cemaate katılıp katılmayacakları sorulduğunda % 70'i 'büyük ihtimalle' veya 'olabilir' cevabını vermiştir. Buna karşın % 42'si bu konuya mesafeli yaklaşmıştır. 1995-96 yılları arasında aynı kişilerle yapılan ikinci tur görüşmede, karşımızda çok değişik dini özelliklere sahip ve, bir bakıma, daha kutuplaşmış insanlar bulduk (Roof 1999). Mülakat yapılanlardan bazılarına göre, bu sonraki araştırmada sayıca biraz daha fazla oranda dini ayinlere katılım bildirilmiştir; ama bu katılımlar çok fazla dini içerikli değildir. Haftalık katılım Evanjelik Protestanlar ve ana çizgideki Protestanlar arasında biraz daha artmıştır. Roman Katolikleri arasında bu oran yaklaşık aynı kalmıştır. Tarihsel açıdan çok az toplumsal kimliğe sahip olan Yahudi Nüfus Patlaması Kuşağı için az değişiklik söz konusu olmuştur (ayrıca bkz. Waxman 2001). Ana çizgide yer alan çok sayıda Protestan ve Katolik, Hıristiyanlığın dışlayıcı inanç iddiasını terk etmiştir (ayrıca bkz. Hoge, Johnson ve Luidens tarafından belgelenen Presbiteryen örnekleri, 1994: 61). Fakat bu sonraki araştırmanın en önemli bulgusu –1990'ların ortasındaki gibi ya 'dini canlanma' ya da 'seküler yönelim'in biriyle ilgili basit çıkarımlara meydan okuyan– dini tarzlardaki muazzam akışkanlıktır. 1988-89'da, geri dönenler olarak adlandırılan bu insanların büyük çoğunluğu, yeniden-doğuş tecrübesi yaşadığını iddia etmekte, sadece % 43'ü sonradan ayda bir defa bile olsa ayinlere katıldıklarını söylemekte, bir kısmı da artık neye inanacağını bilmediğini ifade etmektedir. Ve ilk araştırmada ayrılanlar diye sınıflandırılanların üçte biri, artık, ayinlere haftada bir veya daha fazla katıldıklarını, bunların da yaklaşık

yarısı güçlü bir şekilde iman ettiklerini ifade etmektedirler. Kullandığımız herhangi kurumsal bir ölçümle, bu grubun sadece üçte biri, örgütlenmiş dinden –bütün önde gelen inanç geleneklerinden– büyük oranda yabancılaşmıştır; işte bunlar şimdi ayrılanlar olarak tanımlanabilmektedir.

Akışkanlık, dini ve manevi temaların karışımı olarak ifade edilen şeydir. Çok sayıda Nüfus Patlaması Kuşağı mensubu reenkarnasyona inanmakta, Doğu ve yerli Amerikan öğretileri ile ilgilenmekte ve bunları kendi inanç geleneğinden miras kalanlarla birleştirdiğini ifade etmektedir: Bunların yaklaşık % 10'u kendilerinin 'dindar değil maneviyatçı' olduğunu belirtmektedir. Zamanın manevi kültürü, oldukça sübjektif ve karakter itibariyle çok değişkendir. Teolojilerde 'yolculuk' ve 'yeniden bulma' ifadesi bulunmaktadır. 1988-89 anketi, çoğunluğun 'diğerleri ile ibadet etme' yerine, 'yalnız kalmayı ve meditasyonu', büyük oranda bireyci, maneviyatçı tarza odaklanmayı tercih ettiklerini vurgulamaktadır. % 60'ı ise 'farklı birçok öğretileri keşfetmeyi' tercih ettiğini ifade etmekte, yanı sıra % 28'i 'inanca sarılmayı' tercih ettiğini belirtmektedir. Sonraki araştırmaya kadar bu tercihlerin yaygınlığı oldukça azdır, ama yine de devam eden dini akışkanlığa ve, dini ve manevi dillerin her ikisini de (ve elbette ikisinin bir karışımını kullanan) çeşitli kimliklere dair çokça delil mevcuttur. Dini ve manevi kimliklerin çapraz tasnifine dayanarak, 1995-96'da, önde gelen Nüfus Patlaması Kuşağının % 15'inin dogmacı, % 33'ünün yeniden-doğuşçu Hıristiyanlar, % 26'sının ana çizgideki inananlar, % 14'ünün metafiziğe inanan ve onu arayanlar, % 12'sinin ise seküler olduğunu söyleyebiliriz. 'Seküler' ile kendilerini ne dindar ne de maneviyatçı olarak tanımlayanları ifade etmekteyiz. Bu sonuncu grubun yanı sıra, maneviyatçı olmadıklarını ve metafiziğe inanmadıklarını söyleyenler ile dindar olmadıklarını söyleyip metafiziği arayanlar hariç, büyük çoğunluk (% 59) kendi manevi hayatlarının tarihsel dini formlar içinde, en genel anlamda kurumsal cemaatler içinde, ifade edildiğini düşünmektedirler. Bu dört kollu şema, açık ve sade olmasına rağmen, Birleşik Devletler'de alışılmış mezhep-

sel veya Protestan-Katolik-Yahudi inanç toplumundan kaçıştaki dini-manevi görünümün farklı bir haritasını sunmaktadır.

Dini örüntüler, çok az dile getirilse de, İkinci Dünya Savaşı Kuşağından beri Birleşik Devletler'in daha da ötesinde, Batı ülkelerine kadar genişlemiştir. Dokuz ülkeyi (Avustralya, Britanya, Fransa, Almanya, Hollanda, Belçika, İtalya, Yunanistan ve Birleşik Devletler) kapsayan uluslararası bir araştırma, dini kurumların genel olarak zayıfladığına ve aynı zamanda da bu ülkelerde karşıt akımların oldukça desteklendiğine işaret etmektedir. Bu ülkelerdeki deliller, bu kuşağın daha kişisel ve bireysel olarak dini ve manevi ifadenin türlerine yeni bir şekil veren yapıda bir 'taşıyıcı' olduğunu göstermektedir. Diğerlerine göre kesinlikle az sayıda insan olmasına rağmen, inanç ve ibadetlerin geleneksel örneklerine yaşlıların yeniden canlılık verdiğini gözlemlemiş durumdayız. Bu ikincisi bireyleri yeniden cezbeden geleneksel temaların yeniden keşfinin ve yeni toplumsal yapılara inancın doğrulanması şeklinde ifade edilmektedir (bkz. Roof, Caroll ve Roozen 1995). Topluca ele alındığında, yeni dini ve manevi tablonun beş özelliği şu şekilde tanımlanmıştır:

1. Bireysel tercihlerden ve derin psikolojik ve varoluşsal sorunlardan ortaya çıkan, bir yerde barınmanın kişisel bir ihtiyaç olması üzerine geniş tabanlı vurgu;
2. Çeşitli dini ve manevi geleneklere dair sembollerden ve öğretilerden gelen çok katmanlı anlam sistemlerinin meydana getirilmesi ya da kanunlardan bir karışım yapılması;
3. Bir yandan Yeni Çağ mistik hareketleri gibi bütünüyle dışavurumcu eğilimler, diğer yandan da –özellikle Pentekost ve karizmatik hareketler gibi– muhafazakâr ve mezhepçi hareketlere yönelim;
4. Dinin tecrübe boyutuna verilen önem ile kişisel gelişim ve kendini gerçekleştirmeye yapılan vurgu;
5. Ülkeden ülkeye oldukça değişiklik gösteren ama genel olarak inanç ve ibadetin bireysel ve deneyimsel boyutlarına yapılan vurguyu sürdüren kurumsal ve anti-hiyerarşik konular.

X Kuşağı

Sonraki kuşak, farklı özelliklere sahip olsa da, aynı eğilimlerin çoğunu ileriye taşımıştır. 1960'ların ortası ile 1980'lerin başları arasında doğan X Kuşağı, kendilerine şekil veren üzücü ulusal veya uluslararası olaylardan dolayı, seleflerine kıyasla birbirlerine daha az bağlıdırlar. Bununla birlikte, büyük oranda dini çoğulculuk ve ailenin parçalanmasına maruz kaldıklarından, alternatif inanç geleneği ve farklı aile tipleri bu kuşak tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Şarkı sözleri genellikle uyumsuz aile tecrübelerini ve farklı bir kimlik arayışını gözler önüne sererken, müzik onların tecrübelerinin merkezi toplantı yeriydi. Fazla ilgi görmüş Nüfus Patlaması Kuşağının gölgesi altında yaşadıklarından, kendilerinin ne olmadıklarının son derece farkındaydılar ve diğer taraftan da ne olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Elektronik kültür içinde büyümüşlerdi ve bu kültüre aşırı derecede bağımlıydılar: bilgisayar, MTV, internet, video oyunları. Hiçbir kuşak 'imaj-fırtınası'na bu kadar maruz kalmamıştır; bu durum sadece görsel imajlar anlamında değil, aynı zamanda imajlar arasında savrulmak ve değişen anlam dünyalarına uyum sağlamak anlamında da böyledir – ki bunlar 'sanal gerçeklikler' olarak adlandırılmaya başlanmıştır. İletişim çözümlemecisi Neil Postman'in ifade ettiği gibi, bu kuşak, önceki kuşaklardan daha yoğun bir şekilde, tipografik bir zihinle ilişkili yazılı kültürden, gelip geçici imajlar ve doğrusal olmayan mantıkla nitelendirilen görsel kültüre doğru tarihsel geçiş esnasında yetişmiştir (1986: 30-63). Önceki kuşaklar, fikirler, inançlar ve delillere dair akli ve tutarlı bir düzenlemeye elverişli iken, X Kuşağı daha çok duygu, tahayyül ve deneyimsel öğrenmeye bel bağlamıştır. Bu yüzden, "gördüğüme inanırım" ve "hissettiğime inanırım" gibi ifadelerin her ikisinin de, okumaya ve işitmeye bağlı daha geleneksel aksiyomların yanında, epistemolojik bir aksiyom statüsünde ele alındığı söylenmektedir. Bu değişikliğin etkisi, kendi kuşakları içindeki başkalarına oranla, eğitimli ve orta sınıf X Kuşağı mensupları arasında kuşkusuz daha fazla hissedilmiştir; ki

bu durum, onların çok daha içten olan manevi bilinçlerini ve kendi aralarında yaptıkları görüşmelerdeki kolaylığı, dini ve manevi olarak kim olduklarını tanımlarken kullandıkları farklı dillerin ve bakış açılarının rahatça birleştirilmesini açıklamaya yardım eder. Bu bakımdan, X Kuşağı söylemi, ya da bu söylemin birçok açıdan bilinmeyen yönlerinden biri, uygun bir ifadelendirmedir.

Bu kuşağın dini hakkında yapılan araştırmalar, bu genel karakteristikleri sürdüren özelliklere işaret etmektedir. Miller ve Miller'ın (2000) vurguladığı gibi, maneviyata duyulan genel bir ilgiden, çok sayıda Pentekost, köktenci ve Evanjelik Hıristiyan bağlılığa varıncaya kadar, popüler dini tarzların çok geniş çeşitliliği gözden kaçırılmayacaktır. Manevi ve dini stillerin melez formları, İsa dövmeleri ile ev kiliselerini, Gotik kulüpleri ve çeteleri tercih eden kenar bölgelerde yaygındır. Dini inanç ve pratikleri, en azından ilk yetişkinlik çağlarında, kendilerinin sahip olduğu değerlerden seçici bir şekilde çekip almak, bu kuşak üyeleri tarafından uygun ve çoğunlukla manevi anlamda canlandırıcı görülmektedir. Çeşitli araştırmacılara göre, X Kuşağı mensupları, dini topluluklar ve diğer tür topluluklar içerisinde samimiyetin bulunduğu bir cemaat anlayışını aramakta; herhangi bir gerekçe ile daha önceden hasar görmüş ilişkileri yeniden kurmaya girişmekte ve, genel anlamda, kendilerinden önceki Nüfus Patlaması Kuşağı üyelerinden toplumsal açıdan daha fazla cemaatsel yönelimli bir durumdadırlar. X Kuşağı mensupları çeşitli medyaların kullanımını ve kutsalın birden çok duyuya yönelik bilincini artıran ibadetlere –yani müzik, popüler sanat, bilgisayar-üretimi tasarımlar, videolar ve film müzikleri tarafından şekillendirilen tecrübeler– ilgi duymaktadır. Birçoğu; mum, tütsü kullanmak ve ilahi okumak yoluyla ve çoğunlukla bunları modern ayinlerle birleştirmek suretiyle dini geleneklerin mistik unsurlarını araştırmakta ve/veya kullanmaya çalışmaktadır. Beaudoin (1998) ve Miller ve Miller'in (2000) gözlemledikleri gibi, çok daha yalın görünen tablo, zihin ve bedeni birbirinden ayıran eski Aydınlanma rasyonalizminin çöktüğü paradigma de-

gişimini gösterir ki, bu durum artık yaratıcı ve tecrübeye dayalı enerjinin patlak vermesine yol açmaktadır. Duyuların ve maneviyatın anlamlı bir bütün halinde bir araya geldiği daha derin ve dönüştürücü tecrübe arayışı devam etmektedir.

Üç Kuşağın Gözden Geçirilmesi

İkisi Birleşik Devletler'de biriyse İngiltere'de gerçekleştirilen üç araştırma projesi, kuşaklar hakkında betimleyici profiller sunmaktadır. Üçü de, açık bir şekilde yükselen bireysel dini özerklik ve daha fazla dışavurumcu manevi tarzlara yönelik baskın eğilimler bakımından, birbirleriyle benzer bulgular sunmaktadırlar. Örneğin, D'Antonio, Davidson, Hoge ve Meyer'in Amerikan Katolikleriyle ilgili ulusal telefon araştırması, bu üç kuşakta geleneksel Katolik görüşlerin ve ibadetlerin düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Onların gözlemlediği en büyük farklılık, II. Vatikan öncesi ile II. Vatikan mensupları (hemen hemen Nüfus Patlaması Kuşağı öncesi ile Nüfus Patlaması Kuşağı) arasındadır. İlk grup, eğer 'iyi' bir Katolik olacaksak 'tek doğru kilise'ye güçlü bir şekilde itaat etmeye yapılan vurgu ve kilise öğretilerine uymanın önemi ile yetişmiştir. Onların araştırmaları, II. Vatikan (Nüfus Patlaması Kuşağı) ve II. Vatikan sonrası (X Kuşağı) mensupları arasında, aynı konular hakkında daha az ama önemli farklılıklar ortaya koymaktadır. Katolik kimliğiyle ilgili normatif görüşler bakımından bütün kuşaklarda dini törenlerin önemine, Meryem'in Tanrı'nın annesi oluşu öğretisine, Katolik topluluğuna bağlılığa ve özellikle Vatikan'ın öğreti otoritesine dair istikrarlı bir düşüş vardır. Araştırmacıların göre, "Bu farklılıklar, cemaatin yüksek seviyelerinden düşük seviyelerine ve geleneksel öğretilere itaatten daha fazla özerkliğe doğru giden bir değişimi göstermektedir" (D'Antonio vd. 2001: 129). Belirtildiği gibi, Katolik *inancına* bağlı birçok Katolik, büyük oranda kurumsal *Kilise*ye zorunlu olarak bağlı değildirler: Bu, özellikle genç mensuplar için geçerlidir (bu durum elbette sadece Katoliklere mahsus da değildir). X Kuşağı Katolikleri, mahallelerdeki

bazı cemaat şekillerine itibar etmektedirler – özellikle onları birleştiren bağlar, kendi kuşaklarının değerlerine, tarzlarına ve sorunlarına duyarlı ise. Kendi gençlerine sahip çıkan Katolik mahalleler, bu uyumu sağlayanlardır.

Caroll ve Roof (2002) tarafından Kuzey Carolina ve Güney Carolina'da yapılan bir genel toplum araştırması, kuşaklarda iki önemli konu hakkında görüş birliğinin artırmakta olduğunu belgelemektedir: Birincisi, "birey dini inançlara kilise gruplarından bağımsız olarak ulaşmalıdır," ve ikincisi, "hayatında Tanrı'ya yer verenler için kilise veya dini gruplar gerekli değildir," şeklindedir. Birleşik Devletler'de ve Batı dünyasının çoğunda, dini ve manevi unsurlarda bireysel özerklik çok fazla itibar görmüş ve uygulanmıştır. "Birçok dini keşfetmek mi yoksa bir tek inanç geleneğinin öğretilerine odaklanmak mı daha iyidir?" diye sorulduğunda, Nüfus Patlaması Kuşağı ve hatta X Kuşağı mensupları, Nüfus Patlaması Kuşağı öncesi olanlarla karşılaştırıldığında, oldukça şaşırtıcı bir şekilde ve popüler algının tersine birincisini seçmekte, çok az Nüfus Patlaması Kuşağı mensubu ve çok az X Kuşağı mensubu kendilerini Evanjelik Hıristiyanlar olarak adlandırmaktadır. Nüfus Patlaması Kuşağı öncesi olanlarla karşılaştırıldığında, bu iki genç kuşak, anlamlı ve manevi coşkunluğun yer aldığı ibadetleri tercih etmektedir. Bu iki genç kuşak, ayrıca, dini ve seküler arasında kesin ayırımlar yapan cemaatlere daha uzak, toplumsal adalet konularından söz eden cemaatlereyse daha yakın durmaktadırlar. Nüfus Patlaması Kuşağı öncesi ile Nüfus Patlaması Kuşağı mensupları arasındaki kültürel ve dini farklar genellikle çok büyüktür. Nüfus Patlaması Kuşağı üyeleri ve X Kuşağı mensuplarının her ikisi hakkında dindarlık ve maneviyata dair araştırma çalışmalarında hep kullanılan nicel ölçekler, bu iki grup arasında dini bağlılığın tarz ve derinliği noktasında ciddi ince ayrımları yakalayamamaktadır. En önemli istisnai durum ise, kiliselerin veya sinagogların üyesi veya katılımcısı olan X Kuşağının fazlaca cemaatsel yönelimidir.

Yakın zaman önce yapılan bir İngiliz araştırmasına göre (Voas ve Crockett 2005), kuşak, cevaplayanın yaşı veya o dö-

nemin etkilerinden ziyade, zayıflayan dini inanç ve aidiyetin her ikisindeki düşüş eğiliminin daha iyi habercisidir. Wuthnow'ın San Francisco bölgesindeki gençler üzerinde yaptığı önceki araştırma gibi, İngiltere'de yapılan sayılı araştırmalardan biri olan bu çalışma, bu farklı ayırımları düzenlemeye çalışmaktadır. Birleşik Devletler'deki araştırmalardan farklı olarak bu çalışma, dini katılımdaki hızlı düşüşün 1960'lardan önce başladığını vurgulamaktadır. Yine onların bulgularına göre, anne-babanın dindarlığının ya da dinden yoksunluğunun güçlü etkisi de herhangi bir kuşak mensubunun kuşak değişimleriyle yakından ilişkilidir. Elde ettikleri verilere bakılırsa, onların göstergeleri kullanılarak yapılan ölçümlere göre, anne-baba dindarlığının sadece yaklaşık yarısı, buna karşın dinin yokluğu ise neredeyse her zaman çocuklara tam anlamıyla aktarılmaktadır. İngiliz araştırmaları Birleşik Devletler'de yapılanlarla karşılaştırılamaz; çünkü kuşak grupları kültür veya dönem bakımından tanımlanmak yerine on yıllık yaş grupları şeklinde bildirilmiştir. Dahası, bireyin maneviyatı konusunda standart-olmayan dini inanç ve/veya ilgi hakkında hiçbir veri sağlanamamıştır; ikincisine olan eğilimler muhtemelen daha çok esinleyici olmaktadır. Fakat gözden kaçırılmamalıdır ki, bu makalede, kendilerine başvurulan diğer çalışmalarla bütünlük arz eden yegâne mesaj şudur: Kuşak grupları, dini değer ve ibadetlerin önemli taşıyıcıları olmaktadır ve ebeveynlerin bunları çocuklarına aktarmadaki rolleri can alıcı önem taşır. Uluslararası dini örüntülerin kuşaklar arasında aktarılması konusunda çeşitlilikleri keşfetmek için daha sistematik araştırmalar gerekmektedir.

Kuşaklar ve Dini Kurumlar

Aynı şekilde, değişen dini kurum biçimlerini ve özellikle kuşak örüntülerine ilişkin toplulukları ele alan daha çok araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tür araştırmaların azlığı şaşırtıcıdır. En basit gerçek şudur ki, dini topluluklar statik ve değişmez değildir, tersine, tıpkı halk gibi, kaçınılmaz olarak uyum sağlamak-

tadır; değişen, sosyal ortam ve kültürel değerlerdir. Bildiğimiz gibi, Birleşik Devletler'deki gönüllü dini topluluklarda, tarihsel açıdan önemli değişiklikler bulunmaktadır. Örneğin Brooks Holifield (1994), sosyal ve kültürel çevrelerin değişmesine karşılık olarak ülkenin tarihinin çeşitli zaman dilimlerinde yavaş yavaş gelişen dört cemaatsel modele işaret etmektedir: toplumun tamamı için örgütlenmiş *geniş topluluk*; ayrı tür ibadet, müzik ve liturji şekli sunan *adanmış topluluk*; ibadetlere ek olarak aktivitelere bir düzen ve bir duygu birliği imkânı sağlayan *sosyal cemaat*; günümüzde çok yaygın olan, girişimi yaymayı ve toplumda karar vermeyi yaygın hale getirmeyi vurgulayan *katılımcı topluluk*.

Modern Çağ'da dini toplanmanın katılımcı modelinin ortaya çıkışı, sıradan insanların dini kurumları etkileyebileceğine, bu etkinin giderek artabileceğine, ve II. Dünya Savaşı sonrası kuşaklarla arasında belli düzeyde bir benzerlik olduğuna işaret etmektedir. Genel anlamda yirminci yüzyılın ortalarından itibaren geçen sürede, insanların hem siyasi hem de dini gündemlerin şekillenmesine daha fazla katılmaları için ve, William R. Hutchison'ın (2003) ifade ettiği gibi daha fazla 'katılımcı çoğulculuk' için, sesler yükselmiştir. Artan dini çoğulculuğa ek olarak, dini ve manevi hassasiyetlere karşılık olan dini formlara dair bir deneyim mevcuttur. Hıristiyan kültürü sonrasında kilisesi olmayan insanlardan oluşan hedef kitleyi ve özellikle (bir zamanlar çoğu kilise müdavimi olan) Nüfus Patlaması Kuşağı üyelerini kiliseye çekme konusunda geleneksel kilise formlarından ayrılan 'Arayışçı kilise', buna bir örnektir. Hıristiyan Evanjelik kiliseleri, şüphe ve arayış halini ifade eden çağdaş müziği, tiyatroyu ve filmi yaratıcı bir şekilde kullanarak bu tür kurumların kurulmasına rehberlik etmektedir. Bu tür kiliselerde verilen vaazlar saldırgan olmamaya özen göstermektedir; ibadet şekilleri resmi olmayıp, olumluluğa odaklanmış ve eğlencelidir. Arayışçı kiliseler, özellikle manevi yolculukları ve telafi teolojisini önemseyen çok çeşitli küçük topluluğu teşvik etmektedir. Yenilikçi ve arayışçı bu tür topluluklar, bireysel kendine-özgülüğü ve kişisel

gelişimi vurgulamakta ve geleneksel kiliselere oranla dini tarzlarda tercihi daha geniş kapsamda kurumsallaştırmaktadırlar. Büyüklüklerinden dolayı bu kiliselere birçok insan 'mega kilise' (Sargeant 2000) demektedir; aynı zamanda 'mezhepçilik-sonrası' veya 'yeni paradigma' kiliseleri olarak da bilinmektedirler (Miller 1997). Bu isimler tarz olarak bazı farklılıklara işaret etse de, genellikle bu tür kiliselerin tamamı, imanın deneyimsel boyutlarına, küçük papazlık gruplarına, çağdaş ibadete ve, ibadetlere sadece zihinsel katılıma değil bütünüyle katılmaya vurgu yapma hususlarında birbirlerine benzemektedirler.

X Kuşağına özgü kiliseler ve sinagoglar, bu genç kuşağın ilgilerini ve sorunlarını ifade etmek amacıyla 1980'lerin ortalarının başlangıcında meydana çıkmıştır. Bunlar da bir yere bağlı olmayan üyeleri hedeflemekte ve popüler kültürü maneviyatla karıştırmaya (arayışçı kiliselerden daha fazla) çalışmaktadır. Bu topluluklardan bazıları, kendilerini bütün tarihi inanç topluluklarından ayrılan 'kuşak kiliseleri' diye övecek kadar ileri gitmektedir. Müziği, dansı, sanatı, filmi, bilgisayar üretimi tasarımları, film müziklerini, *blogları* ve benzeri şeyleri kullanarak, ibadetlerinde, çok duyuyla algılanan, tamamen dışavurumcu manevi çevreler yaratmaya çalışmaktadırlar. İbadet ve sosyal aktiviteler samimiyet ve kendine özgülük tecrübelerini geliştirmek için düzenlenmektedir. Daha güçlü bir topluluk kurmanın aracı olarak çokça vurgulanan şey, kişisel sorumluluk ve birebir ilişkilerdir. Bu topluluklar, ırk ve etnik grup ayrımlarını aşan dostlukları –kendi deyimleriyle 'uzlaşmış inanç toplulukları'nı– oluşturmaya geleneksel kiliselerden çok daha fazla çabalamakta ve bunda oldukça başarılı olmaktadırlar (Garces-Foley 2007). Dini tören ve örgütlenmeye dayalı yapılar esnek ve yardım etme eğilimindedir; Shawn Landres'in (2000: 278) dediği gibi, bu, "geniş çaplı bir insan-ilah ilişkisidir".

Gördüğümüz gibi, kuşaklar sadece yeni dini ve manevi tarzların taşıyıcısı olmakla kalmamaktadırlar. Daha geniş bakarsak, onlar yeni kurumsal formların ve topluluk tiplerinin ortaya çıkışını sağlayan kültürel gruplardır. Yanı sıra, onlar, dinin daha

çeşitli şekillerde yapılanmasının ve çok-kültürlülük anlamında daha çoğulcu hale gelmesinin bir başka kaynağıdır. Günümüzde üç büyük topluluk yapısı tanımlanabilir: kuşakları adet ve gelenekler aracılığıyla bir arada tutmaya çalışan tek bir dini cemaatten miras kalan model; kendisini düşünerek kuşakların hepsine yardım eden fakat içerisinde kuşak temelli aktivitelere yer veren karışık topluluk; ve kuşağa özgü çeşitli topluluklar (Bkz. Carroll ve Roof 2002). Bu üçü arasında, karışık topluluk en yaygın olanıdır. Bu türün türevlerinin ardında, belirli hayat tarzları ve tecrübe bölgelerine ilişkin dini ve/veya manevi bir cemaat yaratmaya çalışan daha radikal geç modern ve postmodern kurumsal yenilikler bulunmaktadır. Hıristiyan dünyasının günümüzde yıkılmış eski kültürel ifadelerinden kasıtlı olarak ayrılan bir hareketten doğan ve adına 'oluşan kiliseler' denen kiliseler vardır; bunların sayısı İngiltere ve Birleşik Devletler'de giderek artmaktadır; Avustralya, Yeni Zelanda ve Kıta Avrupa'sında ise daha az sayıdadırlar (Gibbs ve Bolger 2005). Bu kiliseler, Hıristiyan kültürü sonrası ile karşılaşmak için kendini derinden adayan, inançlı kiliseler olmanın yeni yollarını arayan ve hem kendini gerçekleştirme hem de toplumsal bağlanma anlamında bir maneviyat tarzı geliştiren insanların ilgisini çekmektedir. Bu kiliselere devam eden insanlar çok açık bir şekilde kuşaklardan ziyade dinsel konulara ilgi duysalar da, kilise liderleri, inceden inceye ve zekice, genç insanlara hitap eden derin konulardan ve enerjilerden söz etmektedirler. Müzik konserleri, kalabalıklardan uzaktaki merkezlerde ve manevi temalı diğer yerlerde çeşit çeşit insanın toplanması, ayrıca, bir tür modern hacılık gibi, her yıl Fransa'daki *Taizé* toplumunun yaşadığı yer gibi yerlere seyahat eden çok sayıdaki genç insanın varlığı da gözden kaçırılmamalıdır. Bu tür aktivitelerde katılımcılar genellikle, kasıtlı olarak dini ve manevi dostluğu aramakta, gizemi, bağlılığı, şefkati ve toplumsal adalete adanmışlığı kutlamaktadırlar.

SONUÇ

Kuşaklar ve din hakkındaki araştırma, büyük oranda Birleşik Devletler ve Avrupa ülkeleri üzerine odaklanmıştır. Özellikle azınlık ve hayat tarzı toplulukları ve baskın grupların birbirine nasıl benzedikleri ya da farklı oluşları hakkında yapılmış araştırmalar ise çok azdır. Kritik bir öneme sahip olan ve günümüzde çok az bildiğimiz konu ise, geçen çağda, dünya çapındaki küresel bir harekette ülkelerin sınırını geçen 'ikinci kuşak' göçmenlerde ortaya çıkan dini örüntülerdir. Din, kuşaklar için az veya çok bir kültürel belirleyici midir? Her iki halde de bu durum hangi yollarla kendisini göstermektedir?

Irk, etnisite ve sosyal sınıf gibi uzun zamandır dinin sosyolojik araştırılmasında önemli kabul edilen diğer sosyal faktörlerle karşılaştırıldığında, kuşak kavramı hakkındaki can alıcı nokta, kavramın, kültürel değişim ve devamlılığın karmaşıklıklarına duyarlı oluşudur. Toplumsal hayata dair hassas çözümlemeler, insanoğlunun bu iki temel özelliğine dikkat çekmektedir. Her kuşak farklıdır, buna karşın kendinden öncekiler ile çok fazla paylaşım içindedir; kuşak kimliği, değerleri ve bakış açısının hepsi kültür alışverişi ve iletişim süreci sonucunda meydana gelmektedir. Benzer şekilde, din, açıkça bizim üzerimizde güçlü bir şekilde âdet ve geleneği bir arada tutan, kuşaklar arasındaki devamlılığın kaynağıdır; ama onun kültürel uyarlanabilirliği ile hem bireysel hem toplumsal nitelikteki hep gelişmekte olan şekillerinin sayısız oluşu da aynı şekilde açıktır. Bu araştırmanın başında vurgulanan noktaya dönersek: Din –genel anlamda kültür gibi– toplumsal olarak üretilmiş ve devam ettirilmiştir ve böylece herhangi bir zamandaki değişim ve devamlılığı yansıtmaktadır. Kuşaklar ve din arasında çok önemli olan nokta şudur: Bunların arasındaki ilişki, sosyologlar ve bu gerçeklikleri anlamaya çalışan diğerleri tarafından geçmişte yapılandan daha fazla dikkati hak etmektedir.

KAYNAKLAR

BEAUDOIN, TOM (1998). *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X.* San Francisco: Jossey-Bass.

CALLAHAN, DANIEL J. (1965). *Generation of the Third Eye.* New York: Sheed and Ward.

CARROLL, JACKSON W. and ROOF, WADE CLARK (2002). *Bridging Divided Worlds: Generational Cultures in Congregations.* San Francisco: Jossey-Bass.

D'ANTONIO, WILLIAM V., DAVIDSON, JAMES D., HOGE, DEAN R., and MEYER, CATHERINE (2001). *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment.* Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

ESLER, ANTHONY (1982). "Generations in History: An Introduction to the Concept". Yayınlanmamış elyazması.

GARCES-FOLEY, KATHLEEN (2007). *Crossing the Ethnic Divide: The Multiethnic Church on a Mission.* New York: Oxford University Press.

GIBBS, EDDIE, BOLGER, RYAN (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures.* Grand Rapids, Mich.: Baker Books.

GRAUBARD, STEPHEN R. (ed.) (1979). *Generations.* New York: W. W. Norton and Company.

HOGE, DEAN R., JOHNSON, BENTON, and LUIDENS, DAVID A. (1994). *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestants Baby Boomers.* Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press.

HOLIFIELD, BROOKS (1994). "Toward a History of American Congregations". In James P. Wind ve James W. Lewis (eds.), *American Congregations,* ii. Chicago: University of Chicago Press, 23-53.

HUTCHISON, WILLIAM R. (2003). *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal.* New Haven: Yale University Press.

KRIEGEL, ANNIE (1979). "Generational Difference: The History of an Idea". In Graubard (1979), 23-38.

LANDRES, J. SHAWN (2000). "Generation X". In W. C. Roof (ed.), *Contemporary American Religion,* I. New York: Macmillan, 277-8.

MANNHEIM, KARL (1952). "The Problem of Generations". In P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge.* New York: Oxford University Press, 276-320.

MARIAS, JULIAN (1970). Jose Ortega y Gasset/Ortega: Circumstances and Vocation, çev. Frances M. Lopez-Movillas. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.

MILLER, DONALD E. (1997). Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennialism. Berkeley: University of California Press.

MILLER, ARPI M. (2000). "Understanding Generation X: Values, Politics, and Religious Commitments". In R. Flory and D. Miller (eds.), *Gen X Religion,* New York: Routledge, 1-12.

NASH, LAURA A. (1979). "Greek Origins of Generational Thought". In Graubard (1979), 1-21.

PORTERFIELD, AMANDA (2000). The Transformation of American Religion. New York: Oxford University Press.

POSTMAN, NEIL (1986). Amusing Ourselves to Death: Religious Discourse in the Age of Show Business. New York: Penguin.

ROOF, WADE CLARK (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* San Francisco: Harper-San Francisco.

ROOF, WADE CLARK (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* Princeton: Princeton University Press.

_____ CARROLL, JACKSON W., and ROOZEN, DAVID A. (1995). *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives.* Boulder, Col.: Westview.

SARGEANT, KIMON H. (2000). "Seeker Churches". In W. C. ROOF (ed.), *Contemporary American Religion,* II. New York: Macmillan, 658–9.

SCHUMAN, HAVARD, and SCOTT, JACQUELINE (1989). 'Generations and Collective Memories'. *American Sociological Review,* 54: 359-81.

STRAUSS, WILLIAM, and HOWE, NEIL (1991). *Generations: The History of America's Future,* 1584 *to 2069.* New York: William Morrow and Company, Ine.

VOAS, DAVID, and CROCKETT, ALASDAIR (2005). "Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging". *Sociology,* 39/1: 11–28.

WAXMAN, CHAIM I. (2001). *Jewish Baby Boomers: A Communal Perspective.* Albany, NY: State University of New York Press.

WILLIAMS, ANGIE, ve NUSSBAUM, JON F. (2001). *Intergenerational Communication across the Life Span.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

WUTHNOW, ROBERT (1978). *Experimentation in American Religion: The New Mysticisms and Their Implications for the Churches.* Berkeley: University of California Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Carroll and Roof (2002); D'Antonio vdğr. (2001); Graubard (1979); Hoge vdğr. (1994); Mannheim (1952); Miller ve Miller (2000); Roof (1999); Roof vdğr. (1995); and Waxman (2001).

35. BÖLÜM

Din ve Aile

Penny Edgell
Çeviren: Yıldız Kızılabdullah – Şahin Kızılabdullah

GİRİŞ

Birleşik Devletler tarihi boyunca, din ve aile iç içe geçmiş ve birbirine bağımlı kurumlar haline gelmiştir ve bu durum günümüz Amerika'sı için de geçerlidir (Pankhurst ve Houseknect 2000). Ana akım dini kurumlar, ailelerin ihtiyaçlarını sürekli değişen sosyal bağlamlarda karşılamak amacıyla, yeni vaizlikler oluşturmak ve –Shakers tarikatından Ahir Zaman Azizleri İsa Mesih Kilisesi'ne ve feminist ruhani gruplara kadar– ortaya çıkan yeni dini grup ve akımları alternatif aile anlayışları çerçevesinde organize etmek suretiyle, gelişen aile hayatına ve ev içi düzenlemelere yanıt verirler. 20. yüzyılın başlarındaki Pazar Okulu hareketinde ve, 1950'lerin savaş sonrası kenar mahallelerinde ortaya çıkan, evde oturan anne ve ailenin geçimini sağlayan babanın etrafında organize olmuş papazların yeni profillerinde görüldüğü gibi, aile hayatındaki değişimler dini kurumların nasıl organize olacağını şekillendirir. Dini kurumlar, özel bir dini geleneğin

inançlarını ve törenlerini aktarmada ailelere bağımlıdır (Myers 1996).

Dini kurumlar, aile pratiklerini, aile hayatının organizasyonunu ve bizim 'iyi aile' algılarımızı şekillendiren ahlaki ilkeler sağlar (Edgell 2006). Buna ek olarak, bir kişinin dindarlığı, dini ibadetler ve dini kurumlara katılımı, hem onun aile yaşamının tecrübelerinde hem de aile içindeki rolünü yürütmede önemli ve kapsamlı bir etkiye sahiptir (Sherkat ve Ellison 1999). Dini bağlılık; evlilikte istikrar, evlilik ve ebeveynlikte mutluluk ve memnuniyet, cinsiyet rolü ideolojisi ve ergenlikte suç işleme oranının azlığı ile ilişkilidir. Bu, aynı zamanda kadın ya da erkeğin, ev işleri ve ailenin geçimini sağlamak için nasıl zaman harcayacağını etkiler, bununsa meslek ve statü kazanma üzerinde uzun vadeli etkileri vardır (Glass ve Jacobs 2005).

Dinin aile hayatını ve aile hakkındaki kültürel anlayışları nasıl şekillendirdiğini ve ailelerin dini kurumları nasıl ayakta tuttuğunu –ve değiştirdiğini– anlamak, din sosyolojisinin temelidir ve bu, din ve akrabalık niteliği, din ve ergenlik gelişimi, dini kurumların gençlerini nasıl koruduğu ve aile yapısının dini katılım üzerindeki etkileri hakkındaki kapsamlı literatür ile ortaya konulmuştur (bkz. Sherkat ve Ellison 1999). Bu durum, din ve cinsiyet-rol ideolojisi ile kadının mesleki ve akademik başarısında dinin etkisi hakkındaki yeni çalışmalarda da açıkça görülür; bu literatür, Amerikalı dindar muhafazakârların kamuyla 1980'lerden beri giderek artan bir şekilde ilişki kurmalarından büyük oranda etkilenmiştir (Gallagher 2003; Glass ve Jacobs 2005). Aile yaşamı ve iş-aile yönetimi çalışmalarını konu edinen sosyologlar, gerek aile ile ilgili sonuçları şekillendiren dini değişkenler olarak, gerekse cinsiyet, iş ve aile hakkında kültürel beklentileri şekillendiren dini merkezli ahlaki çerçeveler olarak kavramsallaştırılan dini katılımın etkilerine giderek daha çok önem vermektedirler (Gerson 2002; Sherkat ve Ellison 1999).

DİN VE AİLE İLE CİNSİYETİN KÜLTÜREL BİRİKİMİ

Aile yaşamı üzerindeki dini etkilerin en önemlilerinden biri, kültürel etkilerdir. Dini kurumlar, dini aileciliğin* üretimi ve aktarımı için veya aileyi neyin oluşturduğuyla ve iyi bir ailenin nasıl olması gerektiğiyle ilgilenen ideoloji için sosyal yerlerdir. Dini ailecilik zaman içinde değişmekte, sosyal yerin ırk ve sınıf gibi önemli boyutlarına göre farklılık göstermektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde dini aileciliğin çoğu çeşidi, evlilikte istikrarı sağlama, boşanmayı ve evlilik dışı ilişkileri yasaklama, aile hayatında çocuk doğurma ve yetiştirmenin önemini vurgulama ve geleneksel olarak cinsiyete dayalı iş bölümüyle heteroseksüel birliği kabul etme gibi ortak önemli unsurlara sahiptir (Christiano 2000; Sherkat ve Ellison 1999).

Dini ailecilik, geleneksel olarak anlaşıldığı üzere, özel ve kamu arasında köprü kuran bir ideolojidir, çünkü temelde kamuyu, özeli ve bu ikisi arasındaki sınırların niteliğini tanımamakla ilgilidir. Dini ailecilik, aileyi ilahi, kozmolojik düzenin cisimleşmiş ve dünyevi temsili olarak tanımlamak için, dini inancın ağırlığına, dini otoritenin gücüne ve nihai nedenlerin söylemine katkıda bulunur (Friedland 2001). Bu bakımdan dini ailecilik, özelin ayrı ve dişil bir alan olarak anlaşılmasına, ve kamu olarak piyasanın ve devletin de eril alanlar olarak anlaşılmasına etki eder (Lakoff 1996). Bu, evlenme ve çocuk yetiştirmeyi ve evlilik kurumundan eşcinsel çiftlerin dışlanmasını destekleyecek kamu kaynaklarının teminini haklı gösteren söylemleri sağlayarak ve kamu kurallarının idealleriyle evlilik arasında bağ kurarak, vatandaşlığın evlenenler ve çocuk yetiştirenler tarafından daha iyi şekillendirildiğine işaret eder (Cott 2002; Hull 2006). Dini ailecilik, aynı zamanda bireylerin politik etkinliğini ve sosyal hareketlere katılımını da şekillendirir (Ginsburg 1989). Eşcinsel (*same-sex*) evlilik tartışmasının her iki tarafındaki dini grupların ilgisi, bazı aile biçimlerini ahlaki açıdan değerli görmenin ve evlilik ve aile kurumları hakkındaki medeni ve dini

* "Religious familism" yerine (ç.n.).

anlayışları birleştirmenin, sadece en son örneğidir. Fakir kadınlara, yoksulluğa bir çözüm olarak evliliğe ayrıcalık tanıyan sosyal yardım politikaları da bir diğer örnektir.

Her toplumda, aile hayatını düşünen ve tartışan, aile şemalarını (veya bir ailenin ne olduğu ve iyi bir ailenin neye benzediği hakkındaki kültürel modelleri), aile ile ilişkili söylemleri ve aile merkezli uygulamaları içeren kültürel bir birikim vardır. Birleşik Devletler'de (ve kimilerince iddia edildiği üzere daha yaygın olarak), din, aile hayatının mevcut kültürel birikimi üzerinde güçlü, hatta asli bir etkiye sahiptir (Pankhurst ve Houseknecht 2000). Dini aile ideolojisi, ahlaki sorumluluğu aile içerisinde para kazanma ve bakım olarak paylaştıran kültürel çerçeveler sağlar ve bunlarla kadının ve erkeğin kalıtsal doğalarına dair anlayışlar, kamunun ve özelin ne ile ilgilendiği ve iyi bir toplum hakkındaki söylemler arasında sistemli bir bağ kurar. (Bellah vd. 1991).

Aile yaşamı üzerine düşünmek için dinin kültürel birikimimizi nasıl şekillendirdiğiyle ilgili sorular, otuz yılı aşkın bir süreden sonra yeni yeni sorulmaya başlandı. 1960'lardan beri, Amerika Birleşik Devletleri'nde, çoğu Batı Toplumu gibi, yüksek boşanma oranlarında ve hayatlarının büyük bölümünü partnersiz geçiren yetişkinlerin sayısında büyük bir artış görülmektedir (bkz. tablo 35.1, 35.2, 35.3). Ayrı ırk ve sosyal sınıflarla küçük çocukların annelerini kapsayan kadınlar arasında, işgücüne büyük ve sürekli bir katılım olmuştur. Çift gelirli çiftler ise yeni ve baskın bir aile biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Cinsiyet-rol ideolojisinde bir kayma meydana gelmiştir; bu günlerde çoğu Amerikalı, özgürlüğe ve kendini ifadeye verilen değerin arttığı büyük bir geçişin parçası olan, kadın ve erkek arasında eşitlikçi ilişkileri tercih etmektedir.

Eşcinsel birlikteliklerin, tek ebeveynli ailelerin, karışık ailelerin ve tartışılan ama yine de birkaç on yıl öncesine göre daha fazla kabul gören diğer 'alternatif' aile yapılarının sayıları ve görünürlüğünde de artış olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'ne farklı aile yaşamı anlayışlarıyla gelen 1965 sonrası göçmen dal-

gasının çoğu, genişletilmiş aile modelini ve yakın akrabalık bağlarını Birleşik Devletler'de gördükleri baskın çekirdek aile yapısına tercih ettiler. Artık, yetişkinlik dönemine geçiş de iki ya da üç nesil öncesine göre farklıdır; eğitim, kişinin kendi evini kurması ve aile sahibi olması arasındaki bağlar gevşemiştir ve artık çoğu genç yetişkinin aynı zamanda edinmeye çalıştığı yetişkinlik belirtilerinin bir 'paketi'ni oluşturmamaktadır. Bizler, aile hayatıyla ilgili bir esneklik ve çoğulculuk çağında yaşıyoruz. Aile kurma, bozma ve yeniden oluşturma, yetişkinlerin hayatında eskiden olduğundan farklı bir rol oynar. Aile yaşamında normal ve arzu edilenin ne olduğu konusunda farklı kültürel anlayışlar vardır ve insanların oluşturduğu aileler birbirilerine benzemez (Coontz 1997; Furstenberg 1999; Skolnick 1991; Treas 1999).

Aile ve din hakkındaki çalışmamda, günümüzde dini ailecili̇ği anlama arzusundan doğan, birbiriyle ilişkili iki soru dizisi üzerine yoğunlaştım. Dini kurumlar, bugün kendilerini toplumumuzda ailelerin çeşitliliğine nasıl yönlendiriyor? Dini kurumlar kimleri içine alıp kimleri dışlıyor ve bazı aile biçimlerini ve yapılarını diğerlerinden daha uygun olarak tanımlamayı amaçlayan otoriter bir duruş takınıyorlar mı? Farklı ve çoğulcu aile yapıları içinde yaşan insanlar kendilerini dini kuruluşlara nasıl yönlendiriyor? Dini kuruluşları yararlı olarak görüyorlar mı? Onlara katılıyorlar mı? Yoksa dini toplulukları rahatsız edici ve yararsız bulup, sosyal bağlar, toplumsal katılım ve manevi tatmin için başka kurumlar mı arıyorlar? Bu, bugün din ve aile arasında uyumu veya uyumsuzluğu araştıran bir sorular dizisidir.

Durumlar

Büyük oranda New York'ta taşradaki dört topluluk hakkındaki araştırmaya (Edgell 2006) dayanmakla birlikte, İkiz Şehirlerdeki üç kentsel cemaatin etnografik araştırmasını da (Edgell ve Docka 2007) içeren son araştırmam, din ve aile arasındaki bağlara yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalar, yerel cemaatlerin, hem kendi söylemleri (vaazlarda, küçük grup toplantılarında söylenenler ve

üyelerle ruhani sınıftan olmayan önderlerinin konuşmalarında dile getirilenler) hem de uygulamaları (cemaat hayatının hem resmi programlarda, hem de gayrı resmi etkinlik şekillerinde bulunan uygulama rutinleri) yoluyla dini aileciliği nasıl meydana getirdiklerini ortaya çıkardı.

Bilim adamları, dinin aile ideallerine nasıl şekil verdiğini incelerken, genellikle seçkinlerin resmi ifadelerine (kadınların rolleri veya eşcinsel evliliği hakkındaki doktrinlere ve durum beyanlarına veya Focus on the Family ya da Promisekeepers* gibi özel amaçlı gruplar tarafından üretilen söylemlere) odaklanırlar. Bunlar, aile yönelimli söylevlerin önemli kaynaklarıdır; ancak yerel cemaatlerde, çoğu Amerikalı kendi dinlerinin aile hayatları açısından sonuçlarıyla karşılaşmakta, bunları yorumlamakta ve anlamaktadır. Birleşik Devletler'de 300.000'den fazla yerel cemaat bulunmakta ve yerel düzeyde, dini katılım üzerinde güçlü aile oluşumu etkileri vardır. Yerel dini topluluklarda din-aile ilişkisini araştırmak, 'yaşanan din'e bir pencere açar ve resmi bakış açılarının ve elit söylemlerin dini, çoğu insanın günlük hayatında karşılaştığı biçimde nasıl şekillendirdiğini anlamamıza yardım eder.

New York dışındaki iki kırsal yerleşim bölgesinde bulunan cemaatleri ve topluluk üyelerini araştırarak din-aile ilişkisini gözlemledim – bunlardan biri Syracuse'daki işçi sınıfı mahallesi, diğeriyse Syracuse'un orta sınıfının oturduğu dış mahallesiydi. Bu topluluklar çoğunlukla (% 76 ile % 95 arasında değişen bir oranda) beyaz ırktan ve hâkim dini mezheplere –Katolik, ana akım Protestan ve Evanjelik Protestan– mensup cemaatle doldurulmuşlardı (ayrıntılar için bkz. Edgell 2006). Bu topluluklar, Amerika'nın küçük bir temsili değildir; ABD'de organize olmuş dinin kültürel olarak nüfuzlu ve en geniş kısmını içeren dini kuruluşlar olan, dini manzaranın özel bir parçasının örneğidirler. ABD'de bu hâkim dini kuruluşların tarihi ve kültürleri, dini aile-

* Birleşik Devletler'de 1990 yılında başlayan ve 2 milyonun üzerinde üyesi olan Hıristiyan erkek birliğidir. Geleneksel inançlara ve erkeğin ailenin reisi olduğuna inandıkları iddia edilmektedir (ç.n.).

cilikteki değişikliklerle derin bir şekilde iç içe geçmiştir. Bu kuruluşların kendilerini tanımlamaları, kısmen, aile yaşamını anladıkları ve kendilerini ona yönlendirdikleri şeklindedir (Bendroth 1993; 2002).

Bu topluluklardaki cemaatlerin çoğu, birçok aile türü mevcut olsa da, söylem ve programlarında ve rutin etkinliklerinde ideal aileyi, babanın evi geçindirdiği, annenin temel bakıcı olduğu, çocuk sahibi ve heteroseksüel bir çekirdek aile olarak kabul etmektedir. Yani, çoğu, ideal aile olarak "Ozzie ve Harriet"* ailesini desteklemişlerdir. Ancak, tarafgir bir şekilde ve giderek yeni aile gerçekliklerine de uyum sağlamışlardır. Evliliğe değer vermelerine rağmen, çocuğu yalnız büyüten ebeveynler dahil, yetişkin bekârları hoş karşılamışlar ve boşananları da fazlasıyla desteklemişlerdir. Kadın toplantılarını gece düzenleyerek, pek çok toplantı ve etkinlik için bebek bakıcılığı temin ederek, hafta içi 10-12 gece toplantı yapmak gerekmesin diye kiliseye kabul ve vaftiz gibi dini tören hazırlıklarını yeniden düzenleyerek, çift gelirlilerin programlarının gerçeğine adapte olmuşlardır. Daha liberal Protestan kiliselerinde ve bazı ilerici Katolik cemaatlerinde, kadınların hayatları ve endişeleri hakkındaki feminist düşünceler ifade edilmiş ve kapsayıcı dil oldukça geniş bir şekilde kullanılmıştır. Evanjelik Protestan kiliseleri, kadınların cemaate katkılarını benimsemiş ve çocuklu, çift gelirli ailelerin zaman kısıtlamalarına ayak uydurmaya en çok istek gösteren kiliseler olmuştur. Bu muhafazakâr Protestan kiliseleri aynı zamanda, bekâr ebeveynler ve boşanmakta olan üyeleri için aktif destek gruplarına sahiptir ve bu kiliselerin papazları da bu tür üyelere, genellikle de kadınlara, topluluğa dayalı destek kaynakları bulmakla ilgilenmiştir.

Ancak bu değişiklikler, ideal aile düzenlemesi olarak, tercihen geçimi erkeğin sağladığı, çocuklu, bozulmamış bir aileye verilen önemi değiştirmemiştir. Bu ideal, kısmen cemaat uygulamalarıyla, sunulan programlarla ve cemaatin gayrı resmi günlük ve haftalık hayatı düzenleme şekilleriyle ifade edilmiştir. Hem

* İki ebeveyn ve iki çocuktan oluşan klasik aile tipi (ç.n.).

liberal hem muhafazakâr olmak üzere, çoğu cemaatin hâlâ programlarının çoğunu, savaş sonrası dini genişlemeyle birlikte 1950'lerde bir şablon olarak ortaya çıkan, çoğunlukla kadın, çocuk ve genç odaklı, papazlığın 'standart paket'ine dayandırdıklarını gördüm. Bu standart paketteki değişiklikler yavaş yavaş artmış ve bazen, ancak bir süre sonra, liderliğin gösterdiği direncin ardından kurumsallaşmıştır. Hem liberal, hem muhafazakâr kiliselerde, özellikle papazların ve ruhani sınıftan olmayan liderlerin söylemlerinde, hâlâ Ozzie ve Harriet ailesi ideal aile olarak kabul görmektedir.

Muhafazakâr kiliselerde, yeni ataerkil bir aile ideolojisi belirgindi, ve bu ideoloji, İsa'nın kilisenin başı olması gibi, erkeğin de ailenin başı olduğu teolojisine bağlanmıştı. Bu kiliselerde, boşanma ve tek ebeveynlik, 'bozulmanın' çeşitleri olarak ifade edilmiştir. Bireysel olarak, papazlar ve ruhani sınıftan olmayan liderler, çocuklu ve çift ebeveyn normuna uymayanları hoş karşılıyor ve destekliyordu. Ancak, vaazlarında ve gayrı resmi konuşmalarında bugün hâlâ geçerliliğini koruyan İncil merkezli bir fikir olarak, erkeğin çocuklu ailenin başı olmasını benimsemektedirler. Ana akım Protestanlarda ve ilerlemeci Katolik cemaatlerde, aile hakkındaki resmi söylem, kapsayıcı ve ilerlemeciydi. Ancak resmi olmayan söylemde (günlük konuşmalarda, küçük grup toplantılarında ortaya çıkan konularda) geçmişteki Ozzie ve Harriet ailesine bir özlem olduğu söylenirdi. Bu nostalji, genellikle pazar okulunun dolup taştığı, papaza saygı duyulduğu ve hatta topluluğun en nüfuzlu üyesi olduğu ve kilisenin çoğunlukla gönüllü kadın emeğiyle işlediği 1950'lerin en parlak dönemi olarak hatırlanırdı.

Din ve aile literatüründe, muhafazakâr ve liberal Hıristiyanların arasındaki farklılıkları aile ideolojisinde vurgulamak yaygın hale gelmiştir. Muhafazakâr Protestanların aile merkezli söylemleri özel dikkat çekmiştir ve bu, kısmen, din ağırlıklı çalışan sosyologların, kendi araştırmalarında modernleşmeyi temel bir problem olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır. Aile hakkındaki seçkin muhafazakâr Protestan söylemi, modern düşünce

yollarına geçişin işaretleri olan evrensellik ve eşitlikçiliği reddeder. Bunun yerine, atfedilmiş özelliklerinin önemini, kişinin dünyadaki statüsünü ve ahlaki yükümlülüklerini belirlemede değerlendirerek, kadın ve erkek doğası arasındaki temel farklılıkları vurgular. Aileye dair muhafazakâr Katolik söylem ise cinsiyet özcülüğünü yansıtır, ancak bu daha az bilimsel dikkat çekmiştir. Resmi dini söylemlerdeki bu farklılıklar, incelediğim yerel cemaatlerde mevcuttu. Liberal Protestan papazlar ve ilerlemeci Katolik rahipler, asla 'bozulmanın' bir şekli olarak boşanma veya tek ebeveynliğe işaret etmemiş ve özellikle ebeveyn rollerinde kadın ve erkek arasındaki ortak noktaları vurgulamışlardır.

Bu yüzden şunu anlamak önemlidir; ideal bir ailenin ne olduğu konusunda, elit liberal ve muhafazakârların dini söylemleri oldukça farklıyken, incelediğim cemaatler, liberal/muhafazakâr ayrımının aksine, yeni bir ataerkil aile şeması oluşturmuştur. Bu, aileye dair resmi ve elit söylemler hakkındaki çalışmalarımızın, bir örgütün değişikliğe ayak uydurma ve yeni kültürel şemaları ifade etme kapasitesini şekillendirmek ve sınırlandırmak için, belirli kurumsal biçimlerin örgütsel yapıya ve rutinlere nasıl işlediğinin analizleri ile dengelenmesine işaret eder. Din ve aile konulu çalışmalar, fikirleri, inançları ve resmi dini söylemleri öne çıkarır ve genellikle hangi kurumsal biçimlerin –hâkim cemaatlerin tipik papazlık profili gibi– 'iyi aile'nin ürünleri olduğunu ve 'iyi aile'nin kültürel modellerini yeniden nasıl oluşturduğunu göz ardı eder.

Benim çalışmamda yer alan New York Eyaleti'ndeki topluluklarda, cemaatlerin yaklaşık % 85'i, (çoğu, eşcinsel birlikteliğini hoş karşılamak gibi, daha tartışmalı ve itiraz edilen değişikliklerden sakınmakla birlikte) aile yaşamındaki bazı değişikliklere ayak uydurmuştur. Ancak hâlâ Ozzie ve Harrriet ailesi idealini, resmi dini görüşlere aldırmadan sürdürmektedirler. Bu durum, sağ/sol ideolojik ayrımına dayanan farklılıkları yumuşattı. Evanjelik cemaatler ve muhafazakâr Katolik cemaatler, tek ebeveynliği hoş karşılarlar ve boşananlara destek sağlarlar. Ana akım Protestanlar ve ilerlemeci Katolik cemaatler, bu değişimler

olmadan önceki zamanın idealleştirilmiş versiyonuna özlemi sürdürürken, teoride ailedeki ve cinsiyet rollerindeki değişimleri benimsediler.

Bazı istisnalar vardır. Bu cemaatlerin yaklaşık % 15'i, ideal ailenin ne olduğuyla ilgili farklı bir anlayışı benimseyen, cemaat hayatında ailenin rolü ile ilgili farklı bir anlayışa katılan yenilikçilerdi. Yenilikçilerin hepsi birçok kaynağa sahip büyük cemaatlerdi ve (birkaç ilerlemeci Katolik cemaati de yenilikçi olsa da), çoğunluğu liberal Protestandı. Yenilikçilerin Ozzie ve Harriet idealine uymayan kişiler için pek çok programı vardı ve yine, kişilerin aile statülerinin (evli veya ebeveyn) özel bir aktiviteye katılmalarıyla belirtilmediği, aile ve cinsiyet zemininde organize edilmeyen pek çok program da yaptılar. Bu cemaatler çok yönlü yenilikler yaptılar. Üyeleri için çocuk bakımı merkezi kurdular, gençler için özel dersler düzenlediler ve eşcinsel birlikteliğini ve lezbiyen ve geyleri hoş karşılayan birtakım vaatlerde bulundular. Aynı zamanda, geçmişte diğer cemaatlerde görüldüğü gibi, bir geçmişe özlem duymadan ilerlemeci aile söylemi oluşturdular. Cemaatlerin sadece % 15'ini teşkil ettikleri halde, bu topluluklarda ortalama pazar katılımının % 40'dan fazlasını elde etmişlerdir. Papazlarla ve rahip olmayan uzun süreli liderlerle yapılan görüşmeler göstermektedir ki, yenilik yapmadan önce de büyük ve zengin kaynaklara sahip olmalarına rağmen, böyle davranmaya karar verdikten sonra da büyümüşlerdir. Bu cemaatler, özellikle gayrı resmi program ve uygulamalarla, hatta bazı resmi programlarla, yeni aile şemasının başlıca Amerikan dini kuruluşlarının bazı oluşumlarına, günlük cemaat amellerine yerleştirildiğini iddia etmektedir.

Bu yeni, alternatif aile şeması, büyük oranda ebeveynlik çerçevesinde organize edilmiştir, ancak bu ebeveynlik ya çekirdek aile yapısından ya da geleneksel cinsiyete dayalı iş bölümünden ayrılmıştır. Bu şema, eşcinsel çiftlere de açıktır. Bu, 'yetiştirici aile' denen olguya çok benzer (Lakoff 1996). Spesifik roller ve görevlerin önemi, yetiştirmeden ve üyelerin karşılıklı birbirlerine bakmalarından daha azdır. Bakım konusundaki uy-

gulamaları öne çıkaran yenilikçi cemaatler, bakım uygulamalarını kendi aile modellerini benimsetecek ve yayacak doğal bir yol olarak görmüşlerdir. Bu cemaatlerde, gayrı resmi söylem, ideal aileye yönelik bu yetiştirici ve açık yaklaşımla uyumludur ve Tanrı'nın tüm aile yapılarını onayladığını vurgular. Bu cemaatlerde, Ozzie ve Harriet geçmişe aittir ve ideal aile, üyelerinin birbirini sevdiği ve kendilerini diğerinin iyiliğine adadığı ailedir.

Ozzie ve Harriet ideali, kültürel bir ideal olarak popüler kültür dâhil diğer çoğu Amerikalıyı etkileyen kurumları şekillendirmesiyle, beyaz orta sınıfın ötesinde tarihsel olarak güçlü olmasına rağmen, bariz bir beyaz orta sınıf aile anlayışıdır (Meyerowitz 1994). New York taşrası hakkındaki çalışmam, neredeyse tamamı beyaz nüfusa sahip olan cemaatlere dayanmaktaydı. Bulduğum sonucun ne ölçüde cemaatlerin ırksal bileşiminden ve ne ölçüde hâkim kuruluşların kendilerini beyaz orta sınıf kabulleri, değerleri ve etkinlik şekilleri tarafından istila edilmiş göstermelerinden ileri geldiği belirsizdi. Meslektaşım Danielle Docka ile birlikte İkiz Şehirlerde yürüttüğüm araştırma, bana farklı bir düzendeki cemaatlerin aile merkezli farklı bir söylem ve uygulama şekli sergileyip sergileyemeyecekleri konusunu inceleme imkânı verdi (Edgell ve Docka 2007). Docka, alan araştırmasının büyük bölümünü üç kentsel cemaatte (siyahların gittiği bir kilise, büyük bir İspanyol papazlığına sahip bir mahalle ve adalet merkezli yerel papazlığı icra eden beyaz liberal bir kilise) yürüten öncü bir araştırmacıydı. Bu üç cemaat, 1950'lerdeki Ozzie ve Harriet idealinden oldukça uzak olduğu öngörülen sosyal yerleri örneklendirmek için seçildi.

Ve bu cemaatler, benim New York taşrasında bulduğumdan daha geniş aile idealleri çeşitliliği sergilemektedir. Siyah kilisesinde ve İspanyol mahallesinde, geniş aile kültürel idealdi ve bu ideal, onu çekirdek aile idealine yakın bir mertebeye yükselten çeşitli pratikler ve sembollerle (örneğin tüm ailenin birlikte katıldığı gençlere yönelik programlar, çocukları ve gençleri, cemaat liderleri arasındaki yetişkin, aile dışı rol modelleriyle bir araya getiren danışmanlık programları) destekleniyordu. Bu cemaatler

eski standart yaklaşımı yavaş yavaş değiştirmedi; temelden farklı bir aile modelinden başlayıp onu kurumsallaştırdılar. Aynı şekilde, liberal Protestan Kilisesi de, özellikle çekirdek aileyi cemaatsel söylem ve uygulamanın merkezinin dışına çıkarma ölçüsünde yenilikçiydi. Bu kilisede insanlar, aile veya çift olmaktan ziyade bireysel olarak karşılanır ve kabul edilir, ve bu aynı zamanda ailenin ne olduğunun ve ailenin dini topluluklarla nasıl ilişki kurması gerektiğinin ve kurduğunun farklı bir modeline dayanır.

Aynı zamanda, her bir cemaatin geliştirdiği, üyelerinin hayatlarını ve tecrübelerini anlamlandıran ve bu cemaatlerdeki çoğu rahip sınıfından ve rahip sınıfı dışından liderin kendi özel tarikat veya inanç geleneklerinde tercihlerden biri olarak tanımladıkları Ozzie ve Harriet modeli ile, daha yenilikçi aile modelleri arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim, özellikle cinsiyet konusunda ortaya çıkar ve belirli aile ideallerinin cinsiyet tanımlamalarına ilişkin gözlemlediğimiz sınır koruma türlerinde çok açıktır. Katolik bölgede, geniş aile bağlarının onaylanması ve bekâr ebeveynliğe papazlığın desteği, papaz yardımcısının (diyakozun) ve papazın övündüğü şeylerdir. Ancak, görüşmelerimizde bunu tartıştığımızda, bunun evlilik dışı birlikte yaşayan çiftler için herhangi bir desteğin göstergesi olarak alınmaması gerektiği bize defalarca ifade edildi. Ve bu papazlıkların gerekçesi, tam olarak ataerkil cinsiyet algılamasında yer etmiştir. Her iki dini lider, kendi cemaatlerinin kadın ve erkeğin temelde farklı yapılara, ihtiyaçlara ve rollere sahip olduklarını kabul ettiklerini açıkladılar. Afrikalı-Amerikalı erkeklerin karşılaştığı zayıflatıcı koşulların ve ailelerinin geçimini sağlayanlar olarak haklı yerlerini almalarının önünü kesen güçlerin esaslı bir eleştirisine dahil olmakla birlikte, siyah kilisesinde Afrikalı-Amerikalı gençliğe yönelik danışmanlık programları geniş ailemsi bağlar meydana getirir. Her iki cemaatte de, geleneksel cinsiyet rolleri anlayışı ne zaman akla bir soru getirse, aile papazlığı bağlamında yeniliğin sınırları ortaya çıkar. Bu sınırlar iyi belirlenmiştir, açıkça söylenmektedir ve çoğunlukla yöneticiler tarafından desteklenir.

Bu araştırmanın sonuçlarından biri, dini ailecilik ile diğer sosyal bilgi ve kültür biçimleri arasındaki bağı anlamanın önemidir. Bu, özellikle cinsiyetle ilgili bir durumdur. Aile ideolojisi, cinsiyetin kültürel anlayışlarının üretildiği başlıca yollardan biridir ve dini kurumlar, sosyal bir kurum olarak cinsiyetin üretimi için başlıca yerlerdir (Coontz 1992; Martin 2004). Ayrıca, pek çok erkek ve kadın, dini kurumların cinsiyetler hakkında gönderdiği mesajın farkındadır ve bunları doğrudan uygular. Dini kurumlar, iki anlamda cinsiyete bağlı sosyal alanlardır: cinsiyetin kültürel ideallerini üretmesi ve kadınlarla erkeklerin dini bağlılıkların çok farklı şeylerde ifade edildiği ve çok farklı şeyler ifade ettiği yerler olması.

Çalıştığım cemaatlerin hepsinde, kiliseye düzenli devam etme, cinsiyete bağlı bir aktivitedir. Erkeklerin, çocukları ve aileyi çalışma ve kariyerden önde tutma kararlarına destek için çok az kaynağa sahip oldukları bir toplumda, aile merkezli bir hayatın bir ifadesi olarak ilişkilendirilmeleri ve aile merkezli bir hayat için destek bulmaları daha muhtemeldir. Öte yandan kadınlar, kendi inanç ve maneviyatlarını keşfetme ve bunları ifade etme yeri olarak dini akımları arayıp bulmaya daha meyillidir. Heteroseksüel erkekler, dini, aile merkezli bir aktivite olarak görürler ve evlenip çocuk sahibi olduklarında buna katılma eğilimi gösterirler; kadınlar ise dini, kendi inançlarını açıklama ve keşfetme yeri olarak görmeye ve bu yüzden tüm yetişkinlik hayatları boyunca dinle alakalı olmaya daha yatkındırlar. Görüştüğüm beyaz, orta sınıftan kadınlar, dini kurum ve otoritelere karşı, aynı cemaatteki erkeklerden daha çok eleştireldirler ve çocuklarına da bu şekilde olmalarını öğretmeye çalışırlar. Yerel bir cemaate katılma, sadece aile yapısından değil (evli ya da bekâr, çocuklu ya da çocuksuz), aynı zamanda din ve aile yaşamı arasındaki uygun ilişkiyi yorumladığımız kültürel çerçevelerden de etkilenir.

Benim araştırmam, temelde, dini kurumların aile merkezli kültürü –ideal aile modelleri, aile kurma ve yıkma tecrübelerinin anlaşıldığı semboller ve söylemler ve bazı aile düzenleri için ce-

maat hayatına katılımı kolaylaştıran diğerleri içinse zorlaştıran program biçimleri ve günlük uygulamalar, programlama formları ve günlük aktiviteler– nasıl ürettiklerine yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda kültürel faktörlerin kadın ve erkeklerin dini katılımını şekillendirdiğini de tespit ettim. Yerel bir cemaate katılmayı aile ve toplum merkezli bir yaşamın ifadesi olarak yorumlayan insanlar, yaşam serüvenleri boyunca farklı dine bağlılık modelleri gösterirler ve derinlemesine görüşmeler, bağlılık ile ve o bağlılığı anlamaya dair yorumsal çerçeveler arasındaki nedensel ilişkinin farklı kişiler için farklı işleyebileceğini göstermiştir. Bazı insanlar, evlendiklerinde veya çocuk sahibi olduklarında dini bir cemaat ararlar, çünkü bunun uygun olduğunu zaten anlamışlardır. Bazı insanlar ise, yerel cemaatlerdeki tecrübelerinden ötürü, dini etkinliklere katılımı aile yükümlülüklerinin ifadesi olarak görürler.

FARKLILAŞMIŞ BİR TOPLUMDA DİN VE AİLE

Birleşik Devletler'de hem aileler hem de dini kurumlarda meydana gelen değişikliklerle birlikte, kültürel ve kurumsal ilişkilere dair analizlerim, beni, bugün toplumumuzdaki dinin sosyolojik sonuçlarıyla ilgilenmek için, konuyla ilgili bilgilerimizin genişletilmesine ihtiyaç olduğu sonucunu çıkarmama yöneltti. Din ve aileyi çalışan sosyologlar, bir bakıma, araştırmam için New York taşrasında görüştüğüm dini liderler gibidir. Araştırmamızı günümüzden ziyade geçmişe daha çok uyacak şekilde yönlendirdik ve sorularımızı sorduk. Dini ve kültürel farklılığın, bireysel yaşam süreci değişiminin ve her türlü kuruma karşı değişen tutumların toplumumuzda, din ve aile arasındaki karşılıklı kurumsal bağımlılığı nasıl yeniden şekillendirdiğini araştırma ihtiyacı duyduk. Ve bu cümlelerdeki 'biz' kavramı kasıtlı kullanılmıştır, çünkü araştırma için aşağıda önerdiğim odak noktası, büyük oranda araştırmamın sınırlarının farkında olmamdan kaynaklanmaktadır.

Dini kurumlarla ilgili çalışmalarımızda, feminist bilim insanlarının 'kesişimsellik' (*intersectionality*)* kavramı ile ne demek istediklerine veya dini aileciğin ırk, etnik yapı, sosyal sınıf ve cinsiyet kavramlarını nasıl şekillendirdiğine ve bunların içinde nasıl yer aldığına daha çok dikkat etme ihtiyacı duyduk (Collins 2001). Dini aileciğin üretilmesi, ırk ve sosyal sınıf bakımından farklılaşan, gerçek, tarihsel olarak yerleşik topluluk ve kurumlarda ve hem hetero-normatif [kurallarını heteroseksüelliği esas alarak düzenleyen] hem de yaygın biçimde cinsiyetçi bir toplumda meydana gelir. Bilim insanlarımız, toplum veya bireysel üyelere 'iyi gelen' aile biçimleri ve neyin aile 'sayıldığı' hakkında doğru kabul ettikleri varsayımlar yaparken çoğunlukla tarafsızlığa önem verirler. Şimdiki biçimleriyle güçlü kurumları korumanın değeri bir diğer ortak konudur. Bu konu, yeni manevi ifade biçimlerinin tuhaf veya bencil olarak nitelendirilmesinde açıktır. Benim kendi çalışmam bu eğilimden tamamen değil fakat kısmen sıyrılabildi, çünkü bizim cemaatin söylevleri aynı anda 'cinsiyetin önemli olduğunu' ya da 'ırkın gerçekten mesele olduğunu' kabul eden retorik tekniklerle doludur; öte yandan bunlar sorun değilmiş gibi davranılmaktadır ve bunu o hâkim dilde yazmak gayet kolaydır. Ancak, Amerikan dini manzarasındaki farklılaşmanın büyümesinden ve Amerikalıların her biçimden geleneksel kurumla karşı karşıya geldiği huzursuzluğun artmasından dolayı, bundan sıyrılmayı öğrenmek önemlidir.

Odak noktamızı değiştirmenin bir yolu, dini aileciliği, bazılarının tecrübe ve menfaatlerini sistematik olarak diğerlerinkinden önde tutan, kaynaklara ve belirli sosyal politikalara erişimi haklı gösteren ve eşitsizliğe dönük sonuçları olan ideallerin özel, tarihi olarak kökleşmiş temsili şeklinde anlamaktır. Araştırma, New York taşrası ve İkiz Şehirler olmak üzere iki bölgedeydi; bir kısmı oldukça açıklayıcıydı ve farklı ırksal ve etnik grupların, hâkim dini kurumlara katıldıklarında bile, dini aileciliğin farklı

* "Intersectionality", sosyolojide, kültürel çalışmalarda ve diğer sosyal bilimlerde, özellikle sosyal çalışma ve aktivite olarak uygulanan, örneksel (paradigmatik) bir yaklaşımdır (ç.n.).

türlerini oluşturduklarını gösterdi. Ancak bu, hâkim dini kuruluşların, yeni ataerkil cinsiyet anlayışlarıyla temel yollarda etkilendiğini ve bunun sadece açıkça muhafazakâr dini geleneklerle özdeşleştirilen kuruluşlar için doğru olmadığını ortaya koydu. Ancak biz, aileciliğin, cinsiyet ideolojisinin, sosyal sınıfın ve ırkın kesişim bölgesini henüz anlamaya başladık (bkz. örneğin, Read 2003).

Birleşik Devletler'de dini muhafazakârlara, özellikle de muhafazakâr Protestanlara yönelik son bilimsel odaklanma, kadın için ve son zamanlarda da erkek için cinsiyet, aile ve din arasındaki ilişkilere yönelik ilginin canlanmasına neden olmuştur (örneğin, Wilcox 2004). Sosyologlar dini manzaranın bu bölümüne kısmen yoğunlaşmışlardır, çünkü muhafazakâr Protestanlar önemli konularda modern karşıtı gibi görünürler ve modernleşme temel bir sosyolojik tartışmadır. Muhafazakâr Protestanlığın canlılığı, dini otorite, dini katılım ve dini kurumlar için modernleşme ve özelleştirmenin doğurguları hakkındaki tartışmalar için bir enerji sağlamıştır. Buna ek olarak, dini muhafazakârlar cinsiyet, cinsellik ve aile ile ilgili konularda alenen fark edilirler ve konuşmaktan çekinmezler. Ancak bu literatür, muhafazakâr dini ailecilik, ırk ideolojisi ve sosyal sınıf konumu arasındaki kesişim hakkında büyük ölçüde sessizdir (bir istisna için bkz. Heath 2003).

Dahası, Amerikan dini, bizim bilgimizin yansıttıklarından ve aile ile din arasındaki bağlantı hakkındaki sorularla doğrudan ilişkili yollardan oldukça farklıdır. Şu an yaşadığım İkiz Şehirlerde, diğer pek çok göçmen topluluk gibi, kültürel bir ideal olarak geniş aileye değer veren, çocukların yetişkinliğe geçmesinden çok sonra kaynakların aktarımında yardımcı olacak nesiller arası güçlü bağları devam ettiren büyük bir Hmong* nüfusuna sahibiz. Çoğu göçmen topluluk paralel dini kurumlar oluşturur, ancak bazıları, Birleşik Devletler'in pek çok bölgesinde Katolikliği dönüştüren İspanyol göçmenler gibi, 'hâkim' kurumları dö-

* Güneydoğu Asya'da yaşayan bir halk (ç.n.).

nüştürürler. Uzun zamandır yerleşmiş olan beyaz olmayan nüfusun bir kısmı da geniş aileye değer verir ve, (anlamlı ibadet şekillerinden, 'tüm ailelerin birlikte' olduğu papazlıklardaki aktivitelerin kadınlar, çocuklar ve gençler için ayrı mı yoksa bir arada mı olması gerektiğine kadar), orta sınıf beyazlardan çok farklı bir dizi beklenti içerisindedir. Beyaz Protestan Hıristiyan muhafazakârlara yönelik odaklanma sadece kısmi bir odaklanmadır ve dini çoğulculuğun bugün ABD'yi niteleyen aileyi kuşatan kültürel çoğulculuğu nasıl etkilediğini anlamamıza yardımcı olmaz.

Diğer dönüşümler, Amerikalıların dini kurumlarla ilişki kurma biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Aile yaşamında nesilsel değişimlerin sosyolojik açıdan en önemlilerinden biri, lise veya üniversiteyi tamamlama, evlilik, ebeveynlik ve kişinin kendi evini kurması arasında eskiden güçlü olan bağların gevşemesidir (Furstenberg 1999). Ortaya çıkan kilise hareketi, nesilsel değişimlerin maneviyatçılıktaki değişimlere ve dini kurumların dönüşümüne nasıl bağlı olduğunun sadece bir örneğidir. Ayrıca, 'alternatif' dini uygulamalarda ve gruplarda hızlı bir büyüme ve dini arayışta ve tepkisel maneviyatçılıkta artış olmuştur. Şu an Amerikalıların % 80'inden fazlası ya 'hem maneviyatçı hem dindar' ya da 'yalnızca maneviyatçı' olarak tanımlanmaktadırlar. Ne kadar Amerikalının organize manevi grup ve uygulamalara katıldığı, tahmini % 20 ile % 40 arasında değişmektedir (Marler ve Hadaway 2002; Roof vd. 1999).

Modernleşme paradigmasıyla ilgilenen bilim insanları, genellikle dini 'arayışları' ve dini ve manevi uygulamaların Batı dışı ve kurumlaşmamış biçimlerinin keşfini, sağlık kurumlarına zarar verdiğinden, toplum merkezli taahhütler için tehlikeli ve sorunlu bir bireyselcilik biçiminin oldukça değişken bir ifadesi olarak ele almışlardır (bkz. Marler ve Hadaway 2002; Roof vd. 1999). Bu durum, bu maneviyat biçimlerini anlayışlı bir şekilde değerlendiren bazı kimseler için bile zaman zaman geçerlidir. Çünkü bizim neyin sosyolojik açıdan din 'sayılacağı' anlayışımız; önemli olan şeyin kaynaklara sahip yapı olduğunu, organize grupların ve hareketlerin, manevi uygulayıcıların gevşek ağın-

dan daha çok önemsendiğini, son derece incelikli, rasyonelleştirilmiş ve tarihsel yeri olan doktrinle ciddi biçimde meşgul olan bireylerin, rune falı bakan, Tarot açan veya meditasyon yapanlardan klasik Weberci anlamda daha makul algılandığını kabul eder.

Ancak, en azından iki şey, daha yeni veya yeni genişletilmiş bu dini ifade biçimleri hakkında sosyolojik olarak ilişkilidir. Biri, onların hâkim dini kurumlara tarafsız, hatta eleştirel yönelimleridir. Bu yönelim, kısmen, kurumların aile biçimleri ve cinsiyet rollerinin değişmesine tepkisiz olması fikrinden kaynaklanabilir. Diğeriyse, dini otorite, bağlanma, tecrübe ve bunların aile yaşamı, cinsiyet rolleri ve cinsiyet kimliği ile nasıl ilgili olabileceği hakkında düşünmek için tamamen farklı bir kültür birikimi sağlama yoludur. Hem iyileştirici söylem hem de tepkisel maneviyatçılık, oldukça rasyonelleşmiş, bireyselleşmiş toplumda üstün bir anlam hakkında konuşmak ve düşünmek için bir dil sağlarlar ve bu bakımdan son zamandaki modernleşmede, kimlik oluşturma projesi için mükemmel araçlardır.

Din bilginleri ve aileler de, odak dini kurumlar veya gelenek değil fakat birey olduğunda, sordukları soruların türünü genişletme ihtiyacı duymaktadırlar. Sosyologlar, dini hareketleri yapısal konumun apaçık bir ifadesi olarak anlamışlar ve aile kurmayı ise, bir tarafta evlilik ve ebeveyn arasındaki güçlü istatistiksel ilişkiden, diğer tarafta kiliseye katılımdan dolayı, dine bağlılığa yönlendirici olarak tekdüze bir şekilde ele almışlardır (yeniden inceleme için bkz. Edgell 2006). Ancak, bu istatistiksel ilişki gerçekten doğrusal olmayabilir. Aile ve din arasındaki 'uygunluğa' dair kültürel anlayışlar, yani eşit oranda paylaştırılamayan ve yeni aile gerçekliklerine sadece kısmen ve ağır ağır tepki veren hâkim dini kuruluşlarla karşılaştıkça kadın ve erkek olarak değişmeye devam edebilecek anlayışlar, aile kurmanın dini katılım üzerindeki etkilerine aracılık edebilir.

Aile kurma ve dini katılım arasındaki ilişki, eskiden dindar değil fakat maneviyatçı olarak tanımlananlar için köklü biçimde farklı olabilir (Hout ve Fischer 2002). Ve ne dindar ne de mane-

viyatçı olarak tanımlanan artan oranda Amerikalıya göre, aile kurma ve din, çocukların ahlaki sosyalleşmesini sağlayan diğer kurumsal ve ailevi yükümlülüklerden ayrı tutulabilir (Marler ve Hadaway 2002). Bizim bilgimiz, aynı zamanda, aile kurmanın dini katılım üzerindeki etkileri üzerindeki araştırmamızı, dini katılımın ailenin bozulması, yeniden kurulması ve dönüşümünden nasıl etkilendiğiyle ilgili çalışmalarla dengeleyerek (genellikle istisnai vakalar olarak değerlendirilen ve alanımızda baskın olan analiz türlerinden çıkarılan eşcinsel çiftler ve diğerleri için, aile yaşamı ve din arasındaki bağlar dahil), toplumumuzdaki son otuz yıllık yaşam seyrinin yeniden yapılandırılmasına odaklanmalıdır.

Son olarak, dini katılımın aile yaşamını etkileyen bu kadar çok davranışı nasıl şekillendirdiğini anlamak için daha çok çalışmalıyız. Dinin kadının işgücüne katılımını nasıl şekillendirdiğiyle ile ilgili çalışmalar başlamıştır ve bu iyi bir başlangıçtır. Fakat din erkeğin çalışma ve aile yaşamını veya Amerikalı çalışan sınıfın yaşamını nasıl etkiliyor ve ırk ve etnisite bu modelleri nasıl şekillendiriyor? Dindarlık, geniş aileyi değerli gören topluluklarda kaynakların nesiller arası aktarımını nasıl etkiliyor ve bu dinamikler, aile yatırım modellerinde erkek ve veya kız çocuklara iltimas geçerek nasıl cinsiyetçi bir şekilde rol alıyor? Bu değerlendirmenin amacı eksiksiz olmak değildir; daha ziyade, aile yaşamı ve din üzerine araştırma yapma tecrübelerimin, bilgimizin tarafgir olduğu, beli teorik sorulara odaklandığı, özel gruplara ve kurumlara yoğunlaştığı ve diğer önemli soruları değinilmeden bıraktığı belli şekillere karşı beni nasıl hassaslaştırdığını başkalarıyla paylaşmaktır. İçinde yaşadığımız toplum, hem baskın dini kurumlarımızı dönüştürerek hem de dini ifade için yeni alanlar açarak gittikçe farklılaşmakta ve çoğulcu bir hale gelmektedir. Bu dönüşümler, iyi, makbul ve uygun aile yaşamı biçimleri hakkındaki dini temelli ideolojilerin hem kamusal hem özel sonuçları olduğu bir toplumda meydana gelmektedir. Bu tür bir manzarada aile ve din arasındaki kurumsal bağ, yeni yaklaşımları ve yeni soruları ve bilgi kapsamımızın daha genişlemesini gerektirecek şekilde dönüşmektedir.

KAYNAKLAR

BELLAH, ROBERT N., MADSEN, RICHARD, SULLIVAN, WILLIAM M, SWIDLER, ANN, and TIPTON, STEVEN M. (1991). *The Good Society.* New York: Alfred A. Knopf.

BENDROTH, MARGARET LAMBERTS (1993). Fundamentalism and Gender: 1875 to the Present. New Haven: Yale University Press.

_____ (2002). Growing Up Protestant: Parents, Children, and Mainline Churches. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

CHRISTIANO, KEVIN (2000). "Religion and Family in Modern American Culture", In Pankhurst and Houseknecht (2000), 43-78.

COLLINS, PATRICIA HILL (2001). Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. Boston: Unwin Hyman.

COONTZ, STEPHANIE (1992). The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap. New York: Basic Books.

_____ (1997). The Way We Really Are: Coming to Terms with America's Changing Families. New York: Basic Books.

COTT, NANCY (2002). Public Vows: A History of Marriage and the Nation, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

EDGELL, PENNY (2006). Religion and Family in a Changing Society, Series on Cultural Sociology, ed. L. DiMaggio, M. Lamont, R. Wuthnow, and V. Zelizer. Princeton: Princeton University Press.

_____ and DOCKA, DANIELLE (2007). "Beyond the Nuclear Family? Familism and Gender Ideology in Diverse Religious Communities". *Sociological Forum,* 22: 26-51.

FRIEDLAND, ROGER (2001). "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation". *Annual Review of Sociology,* iy: 125-52.

FURSTENBERG, FRANK (1999). "Family Change and Family Diversity". In S. A. Alexander, *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society.* Princeton: Princeton University Press, 147-66.

GALLAGHER, SALLY K. (2003). *Evangelical Identity and Gendered Family Life.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

GERSON, KATHLEEN (2002). "Moral Dilemas, Moral Strategies, and the Transformation of Gender: Lessons from Two Generations of Work and Family Change". *Gender and Society,* 16: 8-28.

GINSBURG, FAYE (1989). Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community. Berkeley: University of California Press.

GLASS, JENNIFER, and JACOBS, JERRY A. (2005). "Childhood Religious Conservatism and Adult Attainment among Black and White Women". *Social Forces*, 84: 555-79.

HEATH, MELANIE (2003). "Soft-Boiled Masculinity: Renegotiating Gender and Racial Ideologies in the Promise Keepers Movement". *Gender & Society*, 17: 423-44.

HOUT, MICHAEL, and FISCHER, CLAUDE (2002). "Americans with 'No Religion': Why Their Numbers are Growing". *American Sociological Review*, 67: 165-90.

HULL, KATHLEEN (2006). *Same-Sex Marriage: The Cultural Politics of Love and Law*. New York: Cambridge University Press.

LAKOFF, GEORGE (1996). *Moral Politics: What Conservatives Know that Liberals Don't*. Chicago: University of Chicago Press.

MARLER, PENNY LONG, and HADAWAY, C. KIRK (2002). "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41: 289-300.

MARTIN, PATRICIA YANCEY (2004). "Gender as Social Institution". *Social Forces*, 82: 1249-73.

MEYEROWITZ, JOANNE (1994). *Not June Cleaver: Women and Gender in Postwar America, 1945-1960*. Philadelphia: Temple University Press.

MYERS, SCOTT M. (1996). "An Interactive Model of Religious Inheritance: The Importance of Family Context". *American Sociological Review*, 61: 858-66.

PANKHURST, JERRY G., and HOUSEKNECHT, SHARON H. (eds.) (2000). *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press.

READ, JEN'NAN GHAZAL (2003). "The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women". *Sociology of Religion*, 64: 207-22.

ROOF, WADE CLARK, PATRICK, ANNE E., GRIMES, RONALD L., and LEONARD, BILL J. (1999). "Forum: American Spirituality". *Religion and American Culture*, 9: 131-57.

SHERKAT, DARREN, and ELLISON, CHRIS (1999). "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion", *Annual Review of Sociology*, 25: 363-94.

SKOLNICK, ARLENE (1991). Embattled Paradise: The American Family in the Age of Uncertainty. New York: Basic Books.

TREAS, JUDITH (1999). "Diversity in American Families". In D. D.-M. Phyllis Moen and Henry A. Walker (eds.), *A Nation Divided: Diversity, Inequality, and Community in American Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 245-59.

WILCOX, W. BRADFORD (2004). Soft Patriarchs, New Men: How Christianity Shapes Fathers and Husbands. Chicago: University of Chicago Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Önerilen kaynaklar: Christiano (2000); Coontz (1992, 1997); Edgell (2006); Furstenberg (1999); Lakoff (1996) ve Roof vd. (1999).

Tablo 35.1 Birleşik Devletler'de 1950-2000 yılları arasında aileler ve hane halklarındaki değişimler

Hane halkı bileşimi*	1950	2000
Evli çiftlerden oluşan tüm hane halklarının yüzdesi (çocuklu veya çocuksuz)	78	53
18 yaş altı çocuğu olan evli çiftlerden oluşan tüm hane halklarının yüzdesi	43	25
Tek ebeveynli ailelerden oluşan tüm hane halklarının yüzdesi	11	16
Tüm aile halkının tek ebeveynlerden oluşan tüm aile hane halklarının yüzdesi	8	23
Bekâr yalnız yaşayan yetişkinlerden oluşan tüm aile hane halklarının yüzdesi	11	31
Ailenin işgücüne katılımı*	**1970**	**2000**
Yılın bir döneminde çalışan, evli ve 6 yaş altı çocuklu annelerin yüzdesi	44	68
Yıl boyunca çalışan, evli ve 6 yaş altı çocuklu annelerin yüzdesi	10	33
Her iki ebeveynin çalışma tecrübesine sahip olduğu, 18 yaş altı çocuklu ailelerin yüzdesi	50	72
Her iki ebeveynin çalışma tecrübesine sahip olduğu, 6 yaş altı çocuklu ailelerin yüzdesi	44	67
Her iki ebeveynin yıl boyunca çalıştığı, 6 yaş altı çocuklu ailelerin yüzdesi	7	28

Kaynaklar: *US Bureau of the Census. <http://www.census.gov/population/socdcmo/ hh-fam/htabHH-1.txt>, erişim 17 Şubat 2004, ve <http://www.census.gov/population/ socdemo/hh-fam/htabFM-1.txt>, erişim 18 Şubat 2004.

* 1970 için alınan rakamlar: Howard V. Hayghe, ve Susan M. Bianchi "Married Mothers' Work Patterns". Monthly Labor Review ("Evli Kadınların Çalışma Modelleri" Aylık İşgücü Değerlendirmesi), Haziran 1994:24-30. 2000 için rakamlar: <ftp.bls. gov/pub/news.release/History/famee.04T92001.news>, 17 Şubat 2004.

Not

Birlikte yaşayan, birbiriyle ilgili iki ya da daha çok kişi olarak tanımlanmıştır.

Tablo 35.2 1000 kişi başına boşanma istatistikleri

Yıl	Evlenme oranı	Boşanma oranı
1950	11.1	2.6
1970	10.6	3.5
1980	10.6	5.2
1990	9.8	4.7
2000	8.5	4.2

Kaynak: http://www.census.gov/prod/2004pubs/03statab/vitstat.pdf

Tablo 35.3 Evlenme, yeniden evlenme ve boşanma istatistikleri

Yıl	İlk evlilik oranı (15 yaş ve üstü 1000 kadın başına)	Yeniden evlenme oranı (15 yaş ve üstü boşanmış/ dul 1000 kadın başına)	Boşanma oranı (15 yaş ve üstü evli 1000 kadın başına)
1960	87.5	32.7	9.2
1990	57.7	35.8	20.9

Kaynak: Lynne M. Casper ve Suzanne M. Bianchi, *Continuity and Change in the American Family* (Amerikan Ailesinde Devamlılık ve Değişim), Thousand Oaks, CA: Sage, s. 28, şek. 1.8, çeşitli yıllar için Ulusal Nüfus İstatistikleri Raporlarına dayanmaktadır, Ulusal Sağlık İstatistikleri Merkezi tarafından hazırlanmıştır.

36. BÖLÜM

Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi

Mathew Guest
Çeviren: İlkay Şahin

SOSYOLOJİK MİRAS

Dinin üretimi ve iletimi ile ilgili süreçler en başından itibaren sosyolojinin odağında yer almıştır. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan evrimci düşünce, insanlık tarihinin doğrusal ve ilerlemeci, tüm kültürler için ortak görülen hikâyelerini şekillendirdi. Din, antropolojik genel bir olgu, bir düşünce ve kültürel gelişmenin belirli bir aşamasındaki beşeri özelliklerin ilgi çekici bir modeli olarak tasavvur edildi. Elbette, dinin geçmişin bir bileşeni olduğu ve beşeriyet –en azından gelişmiş Batı'da– evrim geçirmeyi başardığından, en kötü ihtimalle geri kalmış bir durumu temsil ettiği söylenmek istenmekteydi. Bu varsayımlar, hem Edward B. Tylor'ın (1871) animizm teorisinde, hem de James Frazer'ın tüm medeniyetlerin, her biri bir öncekinin yerini alan büyü, din ve bilimin belirlediği gelişim aşamaları boyunca gerçekleşen bir ilerleme şeklinde resmedildiği ünlü başyapıtı *The Golden Bough*'da* (1922) bulunmaktadır. Auguste Comte'un, tüm

* Sir James George Frazer, "Altın Dal, Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma", çev.: Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kasım 2004) (y.n.).

beşeri düşüncenin teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamada geliştiği, son aşamada daha önceki orijin ve öz arayışlarının terk edilip farklı olgular arasında gözlem ve deneye dayalı olarak kurulan ilişkiyi açıklayan yasaların araştırıldığına dair daha önceki iddiasında da bu tekrarlanmaktadır (Swingewood 2000: 14-19). Bu ilerleme hikâyesi, geleneksel dini demode ve ilkel şeklinde resmetse de, Comte, yine de, sosyal düzenin temeli olarak gördüğü dinin değerini kabul etmiştir. Comte, evrimci sosyolojideki iki kilit kanaatini, bilimsel girişimin zirvesi *ve* insanın ibadet etme ya da bir şeye tapınma varoluşsal gereksinimi ile düzen ve sosyal uyumun kolektif gereksinimlerini tatmin eden yeni bir din haline getirecek biçimde bir araya getirmiştir. Comte'un modernlik algısında insanlık yeni bir Tanrı, aydınlanmış insanlar için rasyonel ve bilimsel dinin odağıdır.

Böylesi bir modelde, dinin üretimi ve iletimi anlayışı, kültürel etkenlerin *özgün varoluşlarının* oldukça dikkatli bir analizi vasıtasıyla değil, beşeri ilerleme ideolojisi tarafından şekillendirilmektedir. Batı'nın rasyonalite ve bilim modellerinin yüceltildiği beşeri ilerleme hikâyeleri, araştırma şöyle dursun, tamamen başlıca savunucularının tecrübeleri dışında kalan uzak kültürlere yansıtılmıştır. Din sosyolojisi alanındaki bu ilk girişimlerde din eksik kuramsallaştırılmış ve basite indirgenmiş, sınırları belli tekil bir fenomen ve beşeri gelişim tarihinde önceden tayin edilmiş bir yer olarak takdim edilmiştir. Dinin üretimi çoğunlukla ritüel, gelenek ve kurumsal değişim bağlamında tartışılmışsa da, bu etkenlerin özel anlam ve önemi evrimci paradigmanın varsayımlarının gölgesinde kalmıştır.

Émile Durkheim, dini gelişim konusunu Tylor, Frazer ve Comte'a göre daha büyük bir ustalıkla ele almıştır, ama yine de, geleneksel dinle ilgili fikir ve değerlerin, modern bir bağlamda, daha rasyonel, kanıt belirlenimli, düşüncenin sosyolojik olarak biçimlendirilmiş türleri tarafından geride bırakılabileceğini savunmaktadır. Nitekim, Durkheim'ın Fransız eğitimi ile ilgili görüşü, özellikle okul müfredatı üzerindeki etkisi ve bunun sonucunda Fransız öğrencilerin seküler bir dünya görüşü içinde sos-

yalleşmeleri sayesinde, ulusun genel kimliğinin esası haline gelen laikleşme sürecinin gelişimine katkıda bulunmuştur (Lukes 1977). Durkheim geleneği, disiplinde, özellikle de sekülerizasyon teorisindeki sonraki gelişmeleri şekillendiren kuram ve metotta taze bir anlayışı ortaya koyarken, modernleşme ve ilerlemenin evrimci fikirlerini sürdürmek suretiyle din sosyolojisinin kavramsal çerçevesindeki bir değişimi işaret etmesi itibariyle de önemlidir. Nitekim, Durkheim'ın *The Division of Labour in Society*'sinde (1960) dile getirilen yapısal farklılaşma, dini kurumların toplumsal yapı içindeki yeri, bu kurumların daha geniş yapılarla ne ölçüde bütünleştiği, sosyal kural ve değerleri şekillendirme güçlerini belirlemekte malum işlevlerinin araçsallığını göstermek suretiyle, dinin sosyal önemine dair çağdaş tartışmalar içinde bir aksiyom olarak kalmaktadır. Bazı sosyologlar, Marksizm ve hümanizmle ilişkili karmaşık ideolojik konulara dikkat çekmişse de (Martin 1965), sekülerizasyon tartışmaları, yirminci yüzyılda uzunca bir süre boyunca din sosyolojisine hâkim olmaya devam etmiş ve böylelikle Comte ve çağdaşlarının çalışmalarında somutlaşan doğrusal, ilerleme eğilimli modernite anlayışının devamlılığına katkı sağlamıştır. Radikal İslam ve muhafazakâr Evanjelizm örneklerinde olduğu gibi, muhafazakâr, modernite karşıtı dini hareketlerin son yıllardaki nispi canlanışı ise, bu paradigmanın sınırlılığını, sıklıkla sosyolojik gündemi belirleyen liberal aydınların özelliğini gözler önüne sermekte ve dini gelişimin daha kompleks, diyalektik bir kavranışının gerekli görülmesine yol açmaktadır (Tamney 2002: 258-60).

Peter Berger'in çalışması (1967; 1969) böylesi diyalektik bir inceliğin habercisidir; Berger'in fenomenolojinin –özellikle de insanın düzen ve anlam arayışına dair– bakış açısını benimseyişi, makul yapılara, dini inançları belirli kültürel bağlamlardaki özel gruplar arasında oldukça anlamlı hale getiren hareketli toplumsal etkenlere kapsamlı bir ilgi uyandıran bir disipline yol açmaktadır. Berger'in çalışması bizden, tam olarak, belirli sosyal durumlar ile dini fikirlerin inandırıcılığı arasında nasıl bir ilişki olduğu, hakikat, otorite ve anlamın yerleşik kültürel eğilimlerinin

dini grupların üye kazanma ve yeni mensuplarını mevcut dünya görüşlerine göre başarılı bir biçimde sosyalleştirme güçlerini nasıl etkilediği sorularını sormamızı istemektedir. Bu sorular, Evanjelik Hıristiyanların çağdaş Batılı bağlamda kendi değer sitemlerini üretmekte ne kadar etkin olduklarını anlamak için Bergerci bir yaklaşımı benimseyen James Davison Hunter'ın da zihnini meşgul etmektedir. Hunter, Kuzey Amerikalı ilahiyat öğrencilerinin değişen tutumlarını incelemekte ve temel belirleyicileri işlevsel rasyonellik, kültürel ve yapısal çoğulculuk olan modernleşme etkenlerinin Evanjelik dininin sınırlarından sızdığını ve Evanjelizm'in değerlerinin liberalleşmesinin önünü açtığını belirtmektedir (Hunter 1983). Evanjelik alt kültürün sınırlarının zayıflayışı, hoşgörü fikrinin edinilmesine ve geç modern dönem Amerikan toplumunda yaygın olan öznel tecrübenin gelişmesine imkân tanımaktadır. Hunter, harici, tartışmasız otoriteler olarak İncil ve Evanjelik gelenek anlayışından bir kayışın izlerini sürer. Zira, Evanjelikler giderek Hıristiyan olmayanlara karşı daha hoşgörülü, kutsal kitap okumalarında daha az katı ve Evanjelik dünya görüşünün değişimi olasılığına daha açık hale gelmektedir (Hunter 1987).

Nancy Ammerman, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Güney Baptist Hıristiyanlarının 'ayrıksı' inanç sistemlerini hâkim kültürden gelen etkilere rağmen nasıl sürdürdüklerini araştırdığı *Bible Believers* (1987) adlı kitabında benzer teorik konularla ilgilenmektedir. Her iki çalışma da etkin makul yapıların devamlılığının dini grupların kendilerini idame ettirme yeteneklerine nasıl etki ettiği ve, sekülerize olmuş bir bağlamda, bu grupların değerlerini sonraki kuşağa aktarmayı nasıl becerebildikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sonraki Evanjelik liderlerin toplumsallaşmasını denetlemeye çalışmaktan –ki bu Hunter'ın çalışmalarının odak noktasını oluşturur– ortak bir kozmik düzen ve anlam algısının geliştirilmesine kadar uzanan çeşitlilikte stratejilere rastlanmaktadır. Örneğin, Ammerman'ın çalışması, köktenci Hıristiyanların bir felakete maruz kalışlarını şeytanın erdemlilerin işkencecisi olarak meşru bir konumu işgal ettiği dualistik bir

kozmoloji çerçevesinde nasıl tutarlı hale getirdiklerine dikkat çeken bir teodise tartışmasını içerir (Ammerman 1987: 64). Kitle iletişim araçlarınca iştah kabartıcı bir biçimde sunulan özgürlükçü yaşam tarzının baştan çıkarıcılığı örneğinde olduğu üzere, grubun ortak inançlarını tehdit eden etkenlerin aslında grubun dünya görüşünün temelinde yatan dualistik yapıyı güçlendirdiği yorumuna gidilmektedir: Sözü edilen türden baştan çıkarıcılar, şeytanın Tanrı'nın kullarının ayaklarını kaydırma faal girişimlerinin kanıtı haline gelmektedir. Üyeler, çoğunlukla inananların kenetlendiği ağların devamlılığıyla at başı giden kamusal söylemin incelikli bir denetimi vasıtasıyla edinilmiş yaşama dair alternatif bir bakış açısını ikna edici bir biçimde telkin eden bir yöntemle, seküler kültürle olan çatışmalarını aşabildikleri ölçüde ayrıksı inanç gövdeleri başarılı bir biçimde üretilebilmektedir.

Kurumsal sınırların bütünlüğü ile dini inanç sistemlerinin dayanıklılığı arasında aşikâr bir ilişkiyi ön gören eğilimleri kolaylıkla dinin geleceğine dair kötümser bir tahmin olarak tercüme edildiğinden, Peter Berger'ce yaygınlaştırılan bilgi sosyolojisi yaklaşımını benimseyen çalışmalar sekülerizasyon iddiasını perçinlemekteydi. Toplulukların parçalanması modernitenin iyi belgelenmiş bir özelliğidir ve bu konuda Ferdinand Tönnies (1955) ve H. Richard Niebuhr'e (1962) kadar uzanan, topluluğun sıkıca birbirine bağlı geleneksel bağlarının gevşeyişinin dinin de dahil olduğu toplumsal değerlerin dağılmasıyla ilişkilendirildiği güçlü bir sosyolojik gelenek söz konusudur. Dini grupların kendileri aynı süreçle karşı karşıya bulunmaktadır, zira nüfus dağılımı, artan hareketlilik ve bir ağ toplumunun ortaya çıkışı (Castells 1998), yerelliğe ve miras kalmış geleneğe dayalı geleneksel dini toplulukların cazibesini sarsmaktadır. Dini değerler geniş sosyal normlar alanı içinde daha gevşek bir biçimde yerleştiğinden ve dini gruplar potansiyel yeni üyelerini toplumsallaştırabilecekleri güçlü kolektif yapılardan mahrum olduklarından, dini gelenekleri başarılı bir biçimde sürdürmek giderek daha da zorlaşmaktadır (Bruce 2002). Böylesi bir bağlamda, dini değerlerin üretimi

nasıl başarılı bir biçimde gerçekleştirilebilir? Yapısal farklılaşmayı savunan görüşler aynı sorunun sorulmasına yol açmakta, dini kurumların eğitim süreci, sosyal yardımlaşma ve sağlık hizmeti alanlarındaki azalan denetimine işaret etmekte, dine kamusal alanda oldukça sınırlı bir alan ayırarak dini fikir ve değerlerin ifadesinin kişisel ya da ailevi alana tahsis edilmesiyle birlikte dinin özelleşmesini beraberinde getiren, pek çok düşünürün dile getirdiği bir sürece dikkat çekmektedir (örneğin Bruce 1995; Wilson 1992).

Bununla birlikte, daha duygusal, sezgisel ve mantık dışı güdüler pahasına bilişsel fonksiyonların öne çıktığı dini kimliğin özgün tasavvurunu sorgulayan eleştirmenlerden, dini inanç modelleri üzerindeki sosyal yapısal etkileri şekillendiren ampirik ilişkilerin detaylı analizini gerekli gören eleştirmenlere kadar, Bergerci yaklaşımı kötüleyenler de olmuştur (Wuthnow vd. 1984: 71). Bu ikinci soruya yanıt arayan bazı aydınlatıcı yapıtlar, özellikle *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (1974) adlı ufuk açıcı çalışmalarında Berger ve Kellner (Berger'in yorumladığı gibi), Arnold Gehlen'in ikincil kurumlar kavramlaştırmasından yararlanmıştır. Bu analizde, ikincil kurumlar bireysel özerklik ve kişiler arası değiş tokuşu vurgulamakta ve böylece öznelliği değerli gören bir yaşamda özgür ifadeye imkân tanımakta, ancak rehberlik ve yapıyı temin etmek için mümkün olduğunca kurumsallaşmakta ve dolayısıyla, Berger ve diğerlerinin ifadesiyle, 'evsiz zihinler' için birtakım sığınakları ve aynı zamanda da ortak değerlerin başarılı bir biçimde üretimi için gereken olanakları sunmaktadır (Heelas ve Woodhead 2000: 46). İkincil kurumların dini anlamın etkili taşıyıcıları olup olmadığını araştıran Heelas ve Woodhead (2000), özellikle Amerika'daki Evanjelik, karizmatik ve Pentekostal kiliselerde giderek yaygınlaşan küçük grup toplantıları fenomenine dikkat çekerler. Bu noktada, destek ya da karşılaşım grubunun anlamlı dinamikleri; İncil öğrenimi, ibadet ve karşılıklı paylaşım, etkin dünyevi liderlik, açık ifade ve karşılıklı öznellik hizmetinde Hıristiyan kimliğinin temelleri olarak işletilmektedir (Miller

1997). Bu, küçük grupların anlam ve hakikati, mensuplarınca heteredoks teolojileri özendirici 'tecrübeler' temelinde dile getirilen beyanata dayandırma eğiliminde olduklarını ve Amerika bağlamında değerlendirdiği pek çok küçük grubun eğitimli rahipler gibi dini uzmanlar tarafından denetlenmeyişi olgusuna bağlı olarak bir endişenin geliştiğini düşünen Robert Wuthnow'un ifade ettiği konuların odağında yer alan ikinci özelliktir (Wuthnow 1994). Küçük grup hareketi, karizmatik Hıristiyanlık ve alternatif maneviyat biçimleriyle ilişkili öznelleşmeyi somutlaştırdıkça, ikincil bir kurum olarak dini anlamları üretme gücünü de zayıflatabilmektedir.

Bununla birlikte, dini gruplara göre küçük ölçekli, alternatif topluluk yapılarından yararlanan diğer çalışmalar, temel değerlerin başarılı bir biçimde sürdürülmesinin mümkün olabileceğini savunmaktadır. Örneğin, 1970 ve 1980'lerin İngiltere merkezli ev kiliselerinde (Walker 1989) ve Roma Katolik Pentekostal ibadet gruplarında görüldüğü gibi (McGuire 1982), ve aynı zamanda I. M. Lewis'in (1986) rasyonel olmayan olayların açıkça mevcut güç ilişkilerini yeniden güçlendiren bir araç işlevi görüşüne dikkat çektiği büyü ve ruh iyeliğine dair antropolojik çalışmasına da yansıdığı üzere, karizmatik iyeliğin dua ve ayinselleştirilmiş olaylarla ilişkili öğrenilmiş davranışları, sıklıkla mevcut hiyerarşileri ve bu hiyerarşilerin dayandığı ideolojileri güçlendirmektedir. Özellikle İngiltere ve Güneydoğu Asya adalarında göze çarpan, 'post-Evanjelik' ya da 'post-kilise' toplulukları gibi istikrarlı bir biçimde liberal ya da kültürel açıdan esnek dini topluluklarda, ortak bir manevi gelişim hikâyesi, genellikle topluluk içinde üretilen deneysel ve pratik ritüelleri esinlemiştir. Bu ritüeller, liturjik bir tutarlılık ya da ideolojik tekbiçimlilikten kaçınma eğiliminde olan gruba, ortak kimlik ve tarih hissini etkin bir biçimde iletmektedir (Guest ve Taylor 2006; Jamieson 2002).

Berger'in çalışmasına yönelik oldukça radikal bir eleştiri, 'modernitenin ahlaki ve ideolojik temellerine ve postmodern koşullarda radikal şüphe, ironi ve geçiciliğin bu temellerin yerini alışına' dikkat çekerek kurumsal parçalanmayı ve üst-hikâyelerin çöküşünü vurgulayan geç modernite ya da postmodernlik öykülerinden kaynaklanmaktadır (Beckford 2003: 187). Bu tür açıklamalar dini değerlerin üretimine yönelik itirazlarını iki temel yöntemle ortaya koymaktadır. Birincisi, kolektif yapıların *kendi başlarına* devamlılıkları şüpheyle karşılanmaktadır. İhtişamlı hikâyelere ve yerleşik otoritelere yönelik kuşku, söylenene bakılırsa, topluma yönelik zayıflayan bir ilgiyi yansıtmaktadır; buna göre bireyler sadece geçmişe bağlılık ya da dayanıklı ilişkiler vasıtasıyla değil, kişisel tercihlere göre yapılan seçimler vasıtasıyla da harekete geçirilmektedir. Politik parti ve ticari birlikler ile kiliselerin üyelik düzeylerindeki oldukça aşikâr düşüş, bazılarınca 'birlikteliksel çözülme' olarak kuramlaştırılsa da (Percy 2004: 28), bu değişimin etkileri oldukça derindir. Danielle Hervieu-Léger çalışmasında [2000 (1993)], çağdaş toplumlarda dinin dönüşümünün esası olarak gördüğü 'kültürel hafıza kaybı' fenomenini inceler ve Fransa örneğini ele alırken, geleneksel kurumların parçalanmasının, geniş aile ve bölgesel dini cemaat yaşamının ilgili ritüellerinin epeyce bozuluşunun halkın kolektif hafızasının zarar görmesine neden olduğunu belirtir. Bir zamanlar kuşaklar boyunca dini kimliğin etkili taşıyıcıları olan bu kurum ve pratikler zarar görmekte, böylece babadan kalan geleneğe dayalı yaşam tarzı daha tüketici eğilimli bir kültüre boyun eğmektedir. Bu eğilim Batı Avrupa ve ötesiyle özdeşleştirilebilmektedir; tercih mutlak olarak değerli hale geldiğinden, çoğu insan, özellikle de gençler, geçmişin dinle katışık geleneğine aldırmamayı ve sözü edilen gelenekleri edinmeyi kişilerin kararına bırakarak kendilerini bunların önemli olduğu hissini çocuklarına aşılama sorumluluğundan muaf tutmayı seçmektedir. Sözü edilen bu süreç, 1990'da gerçekleştirilen ve deneklerden, aile

hayatında çocukların öğrenmeye teşvik edilmesini gerekli gördükleri hususları seçmelerinin istendiği Avrupa Değerler Araştırması'nın bulgularında yansıtılmaktadır. Tüm katılımcı ülkeler genelinde % 75'lik oran 'hoşgörü ve saygıyı' seçerken sadece % 25 'dini inancı' bu kategoriye yerleştirmiştir (Ashford ve Timms 1992: 44, 63). Sosyoloji kuramcılarının bireysel failliği vurgulamak ve inanç ve değerleri kurumsal ya da aile bağlamında miras kalmış ya da gelişmiş bir husus olmaktan çok tercihe dayalı bir husus olarak arz etmek suretiyle dönüşümlü kimlik yapısı dilini benimseyişi, bu gelişmelerin arka planı ile çelişki içindedir (Beck 1992; Giddens 1991).

Bu durum bizi, sözde postmodern değişikliklerin insanda teşvik ettiği dini fenomene yönelimle ilgilenen ikinci bir eleştiriye götürür. Anthony Giddens'in takipçileri, çağdaş Batı bireyciliğinin dinin de dahil olduğu geleneksel bilgi ya da değer gövdelerine teslimiyetle bağdaşmadığını iddia ederken, bazı sosyologlar dini gelenekler ile postmodern bireyler arasındaki ilişkide bir değişimi gözlemlemişlerdir (Beckford 1989; Bauman 1998; Lyon 2000; Mellor 1993). Bazı araştırıcılar tarafından 'yeni dini bilinçlilik' şeklinde tasavvur edilen görüş (Cohen vd. 1984), postmodern değişikliklerin sadece dine daha bireysel, kişi belirlenimli, belki de tüketici eğilimli bir yönelimi teşvik etmediği, aynı zamanda dini grupların kendi faaliyetlerini oldukça kararsız, geçici bu pazarı daha iyi bir şekilde doyurmak üzere ayarladığı şeklindedir. Yeni Çağ ya da alternatif maneviyatların sözüm ona seç-karıştır doğasına dair görüşler ayrıntılı bir biçimde ele alınsa da, daha geleneksel dini gruplar arasında da benzer gelişmelerin yaşandığına dair güçlü deliller bulunmaktadır. Örneğin, İngiltere ve Amerika'daki pek çok Hıristiyan cemaat kendini, oldukça sınırlı düzeyde, yerel kimliğin ya da yaşam boyu bağlılığın odağı olarak sunmakta ve daha çok yüce bir tecrübe, etkileşimsel onay, ya da geçici arkadaşlıklar arayan gezgin ya da sosyal bakımdan yukarı doğru hareketli bireyin emrine amade manevi bir kaynak olarak tanıtmaktadır (Coleman 2000; Flory ve Miller 2000; Guest 2007*b*). Öyle görünüyor ki, kapsamlı kültürel değ-

şikliklere duyarlı bazı dini gruplar kendi önceliklerini, ortak değerlerin sürekliliği daha tedrici, daha kısa süreli ve uzun vadeli bağlılıkları artık sorgulamadan kabul etmeyen katılımcılar tarafından daha kolay sindirilebilen bir proje dahilinde yer alabilsin diye ayarlamaktadırlar.

İşte bu süreç, dini güçleri yapı ve geçmişin kısıtlamalarından azat ettiği için genellikle olumlu görülen dini serbestleşme, gelenek ve geleneksel bağlılık şekillerinin çöküşü sürecidir (Lyon 2000). Bu fenomen yegâne postmodern değişim değildir; aslında pek çok sosyolog Amerika'nın kendine özgü durumuna, Amerika'nın Ilk Anayasası'nın kilise ve devlet ayrılığını güvenceye alışına ve böylece ulusun tüm tarihi boyunca temel manevi girişimciliği besleyen serbest dini bir piyasayı oluşturuşuna dikkat çekmektedir (Hatch 1989). Resmen tanınmış bir kilisenin eksikliği, dini çoğulculuğun hoşgörüyle karşılandığı ve dini mensubiyetin kişisel bir seçim meselesi olarak görüldüğü serbest dini ekonomi için gereken koşulları da etkili bir biçimde üretmiştir (Finke 1990). Daha geniş, küresel bir bağlamdan bahseden David Lyon, dini serbestleşmeyi, küreselleşme, geç kapitalizmin dinamikleri, ve teknolojik gelişme ve internetin ilerleyişiyle ilgili zaman-mekân baskısı süreçlerinin hızlandırdığı postmodern dünyanın merkezine yerleştirir ki, bu süreçlerin her biri, babadan kalma gelenekleri ve kimliğin muhafazakâr sınırlarını kayganlaştırır (Lyon 2000). Tüm bu etkenler, dini fenomenin konumuna dair güncel tartışmaların çoğunun esasını oluşturmakta ve, bazı kuramcılar dinin kamusal boyutunu ciddiyetle ele almaya devam etse de (örneğin Casanova 1994), geleneksizleştirme, parçalanma, görelileşme ve çoklu kimlikleri betimleyen postmodern hikâyelerin yaygın popülaritesi, yetkinin, kolektif yapıların kimlik tanımlayıcı gücü pahasına bireysel araştırıcıya geçmesini vurgulamaktadır. Batı'da, dini çeşitlilikle birlikte köktenciliğin yükselişi, hem meşru geleneğin artan iktidarsızlığına hem de bireysel bağlılığın gücüne dikkat çekerek, bu dengesizliği alevlendirmektedir.

Ancak, kurumlar ve kolektif yapılar, dini kimliklerin iletimi ve üretimi süreçlerinde önemli bir rol oynamaya devam etmek-

tedir. Her şeyden önce, dini grupları değişimin olanaklarına açık hale getiren geniş kültürel güçleri düzenlemektedirler. Çağdaş dinin piyasa modeli bile, tüketim kadar üretim süreçlerini ve bireylerin, her biri oldukça geniş sosyal eğilimleri kapsayan, ister yerel bir kilise ya da camiyle, isterse Hıristiyanlık öncesi neopagan politeistik dini ağ ya da internet merkezli manevi tartışma forumlarıyla olsun, hâlihazırdaki etkileşimci bağlamları tecrübe etmekle sağlandıkları dini kimliklerin inşası ile ilgili sembolik kaynakları dikkate almak zorunda kalmaktadır. İkinci olarak, bu kurumlar ve kolektif yapılar, dini değer ve kimliklerin üretiminin yönetildiği ve düzenlendiği birincil bağlam olarak hizmet görmektedir. Yenilikçi yaklaşımlar, ilgi, tepki ve hayranlık esasına dayalı toplulukları inşa etmede postmodernitenin kaynaklarını kullanma girişimini temsil eden 'dernek' ya da 'yeni-kabile' gibi kolektif kimliğin yeni biçimlerini işaret etseler de, okul, aile ve ibadet yerleri genellikle bireylerin ahlaki ve dini bir değerler dizisi içinde toplumsallaştıkları yerler olan kurumsal bağlamların en aşikâr örnekleridir (Bromley 1988; Maffesoli 1996). İnternet, yeni fırsatlar yaratmakla birlikte, toplumun yeni biçimleri de, arkadaşlık ağları ya da resmi olmayan kilise sonrası gruplar örneğinde olduğu gibi, daha az radikal bağlamlarda su yüzüne çıkmaktadır (Jamieson 2002). Batı modernleşmesiyle ilgili kültürel geçişler, bu kolektif yapıların biçim ve etkisini değiştirebilmekte, ancak kimlikleri şekillendirme ve böylece dini değişim sürecini etkileme kabiliyetlerine tümüyle zarar vermemektedir. Bu konuyu açıklayan son çalışmalardan bazı örneklere göz atmak faydalı olacaktır.

MCDONALDLAŞMA VE DİNİ KİMLİK

George Ritzer, 1996 yılında, tanınmış bir hazır gıda tekeli ile ilişkili yönetim modelinden esinlenen bir kavramdan hareketle yirminci yüzyıl Batı kültürünün eleştirel bir analizini sunan *The McDonaldization of Society* adlı etkileyici kitabını yayınlamış-

tır. Max Weber'in modern çağda sosyal süreçlerin rasyonelleştirilmesiyle ilgili görüşünü benimseyen Ritzer, McDonalds'ın temsil ettiği tekbiçimliliğe dikkat çekmekte ve bunu, piyasa yönelimli küresel ekonominin ürün çeşitliliği ve sonsuz tüketici tercihini sağlayışına dair varsayımı sorgulamak için kullanmaktadır. Hizmet ve ürün açısından McDonalds'ın tüm dünyada aynı olduğu görülmektedir. Ayrıca, aynı tip standartlaşmaya, Ritzer'in de ifade ettiği gibi, eğitim, boş zaman, politika, sağlık hizmetleri ve (hem özel hem de kamusal hizmetler olmak üzere) iş alanlarında rastlanabilmektedir. Ritzer'in kavramlaştırmak istediği husus, normatif hale geldikleri diğer pek çok kültürel bağlama süzülen, faaliyetlerin ekonomik güdülü politikalarıdır. Ritzer, McDonaldlaşmayı, küresel bir pazar genelinde kârı en üst düzeyde artırmak üzere tasarlanan gelişmiş McDonalds yönetim sisteminin anahtar özellikleri olan hesaplanabilirlik, verimlilik, öngörülebilirlik ve denetim dörtlü modeline göre tanımlamaktadır (Ritzer 1996).

'Serbest' küresel pazarın çeşitlilikten daha ziyade tekbiçimliliği nasıl ürettiğini gösterirken, Ritzer aynı zamanda, geç modernitenin kimlik politikalarının yapısal faktörlerce nasıl kısıtlandığını da vurgulamaktadır. Küreselleşme tüketiciler için yeni seçenekler üretebilmektedir; ne var ki, sunulan seçenekler yelpazesi görünmeyen ekonomik güçler tarafından önceden belirlenmekte ve aslında kültürel yenilik hareketlerine izin vermek yerine bunları engelleyebilmektedir. Dini McDonalds ile ilişkilendirmek tuhaf görünse de, Ritzer'in tasvir ettiği bu model bir dizi dini kuruluş tarafından bilerek benimsenmekte ve bu kuruluşların büyük çoğunluğu, tanıtım ve üye toplama süreçlerinin standartlaştırılmasına elverişli bir araç olarak McDonaldlaşmaya sarılmaktadır. Benzer fikirler popüler dini kimlik algısına da sızmakta ve 'inancın aşamaları' kavramı örneği ile John Drane, diğer koşullarda nispeten kararsız dini ekonomideki yapısal uyum arzusunu yansıtan manevi inziva ve kişisel gelişim kitaplarında somutlaşan manevi yolculuktaki yaygın öngörülebilirlik isteğine işaret etmektedir (2000: 44). Bu süreçte dinler genellik-

le 'ambalajlanmakta', dinlerin mesajı geç modern bireyin daha kolaylıkla erişebilmesi için tüketim ürünü olarak yeniden düzenlenmektedir. Doğal olarak bu eğilim çoğunlukla misyoner grupları cezp etmektedir; zira küresel tüketiciliğin dinamikleri, bu grupların başkalarını kendi dinlerine döndürme isteklerine oldukça uygundur. Örneğin, mesajlarının küresel pazarlanmasında kullanılmak üzere tescilli marka statüsünü edinmek suretiyle muhafazakâr Protestan önderlerin kendi popüler cazibelerini ve böylece Evanjelik güçlerini pekiştirdiklerini belirten Richard Bartholomew (2006), Evanjelik yayıncılık sektörünün genişleyişini incelemiştir.

Dinin McDonaldlaşmasının en çarpıcı örneği Alfa Kursudur; bu kursun on haftalık Hıristiyanlık tanıtım paketi yurt dışına ihraç edilmekte ve pek çok özel işletmeye ilham verecek bir verimlilikte reklâmı yapılmaktadır. 1991'de dört kilise Alfa kursu düzenlemiştir; 1999 itibariyle (yerel kiliselerin yanı sıra, hapishaneler ve üniversiteler de dahil) organizatörlerin dünya genelinde verdiği rakam 11.430'dur. Peter Brierley'e göre, "2005'in sonu itibariyle İngiltere'de 2 milyon insan, dünya genelinde de 8 milyon insan Alfa kursuna katılmıştır" (2006: 229). Alfa'nın yönetim merkezi olan ve faaliyetlerini sürdüren Londra'daki ünlü karizmatik Evanjelik kilise, Holy Trinity Brompton (HTB), kursun gelişimini denetlemekte ve kitaplar, videolar, CD'ler, tişörtler ve araba çıkartmaları gibi ticari malların eşlik ettiği tam bir endüstri vasıtasıyla kursun dikkatli bir biçimde tanıtımını yapmaktadır. Papaz Nicky Gumbel'in kursu esas alan *Questions of Life* isimli çalışması günümüzde yirmi sekiz dile çevrilmiş ve 500.000 adet satmıştır (Hunt 2004: 14-15). Alfa eleştirmenleri, kursun, Evenajelizm'i gevşek ve öngörülebilir bir sürece indirgediğini, bunu yapmakla da Hıristiyanlığa bağlılığı önemsizleştirme tehlikesini yarattığını savunmaktadır (örneğin Ward 1998). Kursun Hıristiyanlığın oldukça denetimli bir biçimini sunuşu da, Hıristiyan inancının diğer kollarını dışlayan karizmatik Evanjelizm'in özel bir biçimine yönelik ağır bir önyargıyla suçlanmakta, ve HTB'nin öngörülebilirlik, tahmin edilebilirlik,

etkinlik ve denetim ilkelerini kullanımı bu konunun eleştirilmesinin oldukça zor olduğu anlamına gelmektedir. Olası tüm medyayı kapsayan kurs malzemeleri merkezi olarak üretilmektedir ve HTB, Alfa programının yerel uyarlamalarını önleme ve kiliseler düzeyindeki farklılığı daha iyi yansıtacak şekilde Alfa'nın karizmatik Evanjelizm'e özgü mesajını yeniden düzenleme temel girişimlerinin önüne geçmenin bir yolu olarak telif hakları yasasına uyulması arzusunu beyan etmektedir.

Alfa'nın Hıristiyan Evanjelizm'inin hizmetlerinde revaçta olan yönetim biçimini benimseyişi, Evanjelik gündeme uygun dini kimliklerin üretimini denetlemeye yönelik bir gayreti temsil etmektedir. Bununla birlikte, Stephen Hunt'un İngiltere merkezli araştırması, kursun uzun vadeli din değiştirmeyi sağlamada nispeten başarısız olduğunu savunmaktadır. İngiltere ve Galler'deki Alfa katılımcılarına uyguladığı anketinde, katılımcıların yüzde 74,4'ünün kilisenin düzenlediği kursla daha önceden bağlantılı olduğunu, sadece yüzde 8'ini hiçbir kilise tecrübesi bulunmayan ve dine inanmayan kişilerin oluşturduğunu, yüzde 16,3'ünün kilise yaşamına dair bazı tecrübelerde agnostik olduğunu fark etmiştir. Aynı zamanda Hunt, altı katılımcıdan sadece birinin gerçekten Hıristiyanlığa döndüğünü görmüştür (Hunt 2004: 171, 186). Sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, McDonaldlaşma ile ilgili denetimli üretim ve dağıtım süreçlerini, bireylerin bu süreçlerde yerleşik fikir ve değerlere bağlılığından analitik olarak ayrıştırmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Alfa, dini düşünceleri üye olmayanlara iletmenin etkili bir aracı olmaktan çok, Hıristiyan kimliğinin yeniden canlanışının cazip bir kanalı olarak görülebilir. Katılımcının istekliliği meselesi açıkçası önemlidir ve elbette ki katılım ve etkiye maruz kalma uzun ya da kısa vadeli bir teslimiyete tekabül etmemektedir. Bu sorunu araştırmanın bir diğer yolu olarak, yaşam tarzı benzerliklerine başvurulabilir. Alfa, Hıristiyanlığı, işçi sınıfından pek çok katılımcıya yabancı gelebilen ortak yemek, ortak müzakere, tartışma grupları gibi genellikle orta sınıfa özgü uğraş biçimlerini kullanarak tanıtması nedeniyle sıklıkla eleştirilmektedir. Geç moder-

nitenin sınıf kimliklerinin akışkanlaşması muhtemelen daha karmaşık bir değerlendirmeyi gerektirmekle birlikte, tanıtım biçimlerinin nasıl bazı gruplarda diğerlerinden daha fazla yankılandığına dair bir inceleme, bize dini düşüncelerin taşınmasındaki başarının gönenç, mesleki ağlar ya da yaşam biçimi ile nasıl ilişki içinde olduğunu hatırlatmaktadır. İnternete dayalı dinin seçici çekiciliği, aşikâr bir örnek olay incelemesi sunmaktadır (Brasher 2001).

McDonaldlaşma, kamusal alanda dinin ifade edilişini denetleme girişimlerinin önemli bir parçasını oluşturan eğilimlere de dikkat çekmektedir. Örneğin, İngiltere hükümetinin terörist faaliyetleri engelleme girişiminin bir parçası olarak, Müslüman nüfus arasındaki 'radikalleşme' süreçlerini dizginlemeye yönelik son girişime işaret edilebilir. İmamlarla meşgul olma ve mesleki dini yeterliliğin akreditasyonu da dahil olmak üzere, yerel cami, medrese ve devlet üniversitelerindeki eğitim süreci üzerinde etkide bulunma eğilimi, devlet güçlerinin İslami kimlikleri, toplumsal uyumun kaynağı olma işlevine dikkat çekilen özel bir inanç organizasyonu modeliyle örtüştürme girişimlerini yansıtmaktadır. Ancak, politikacılar bütünleşme ve hoşgörüyü vurgulasalar da, pek çok Müslüman önder inancın temel esaslarının seyreltilmesinden ve seküler liberal gündemin dayatmalarından endişe etmektedir. Burada, Yeni İşçi Partisi Hükümetinin mikro yönetiminin, ahlaki-dini manzarayı sınırlandırma ve dini kimliklerin üretimini kendi politikalarına göre şekillendirme arayışında başvurulan Mcdonaldlaşmayla ilgili bazı güçleri bünyesinde barındırdığı görülebilir, (Birt 2006). Aslında, standartlaştırma ve denetleme fikirleri, 'liberal uzlaşmadan' önemli ölçüde sapan ya da Britanya'ya sadakatin ötesinde azınlığın amaçlarına sadakati vaaz eden inanç ifadelerinin meşruiyetini sarsarken, hükümetin toplumsal sorumluluğu ve geleneği vurgulayan dine verdiği onaya içkindir.

AİLENİN VAZGEÇİLMEZ ÖNEMİ

Şayet McDonaldlaşma ekonomik güçlerin kültürel kurumlara nasıl süzüldüğüne ve böylece dini kimliklerin üretimini nasıl şekillendirdiğine dikkat çekiyorsa, aile de bize, özel bir alan bünyesinde, dini değerlerin dostların önderliğinde beslendiği birincil bağlamı sunar. Sekülerleşmeyle ilgili daha önceki araştırmalar, dini düşüncelerin üretildiği esas yer olarak aileye nispeten sınırlı bir ilgi gösterse de, son çalışmalar ailenin önemini yeniden teyit etmektedir. Örneğin, Voas ve Crockett, çocuk yetiştirmenin 'daha sonra çocukların kendilerini dinle tanımlama eğilimleri üzerinde muazzam bir etkide bulunduğunu' savunmak (Voas ve Crockett 2005: 19), dahası, ebeveynlerin dini kanaatlerini paylaşma ölçülerinin dini değerleri çocuklarına iletmedeki göreli başarıda ne denli önemli olduğunu belirlemek üzere, İngiltere ile ilgili anket verilerine başvurmuştur. Ayrıca, karışık evlilik –yani farklı inançlara sahip bireyler arası evlilik– sadece sonraki kuşaklar düzeyinde dinin etkin toplumsallaşmasını tehlikeye atmakla kalmamakta, aynı zamanda eşlerin bizzat kendi özgün dini kimliklerini sürdürme becerilerini de olumsuz yönde etkilemektedir (Voas 2003). Bu tür değerlendirmeler genel eğilimleri aydınlatsa da, değer iletiminin aile içinde etkili olan gerçek süreçleri açıklamamaktadır; bu durum, aile hayatının nispeten kapalı doğası pratik ve etik açıdan ampirik araştırma yapmayı çoğunlukla zorlaştırsa da, daha mikro düzeyde etnografik gözlemler gerektirmektedir.

Tarihçi Callum Brown'un, aileyi sekülerleşme sürecinin merkezine yerleştirdiği etkileyici çalışması *The Death of Christian Britain* (2001), son zamanlarda bu dengesizliğin yerinde bir telafisini sunmaktadır. Sözlü tarih kayıtlarındaki bulgulara başvuran Brown, İngiliz Hıristiyanlığının, 'ezici çoğunlukla söylemsel' (2001: 195) olmaktan, Evanjelizm'in saygınlığa dair popüler fikirlerle iç içe geçmiş masumiyet ve erdem temalarını vurgulamaktan çıktığı ve kiliseye düzenli olarak gitmeye kasti bağlılık ile daha fazla ilişkili hale geldiği bir sürecin izini sür-

mektedir. Kadınların rollerindeki radikal değişimi ana nedensel etken olarak gören Brown, bu değişimin eksenine 1960'lı yılları yerleştirir. Brown'a göre, şimdiye kadar kadınlar ailenin koruyucusu ve kurtarıcısı olma rolünü oynamış, Hıristiyan söylemini devam ettirmiş ve Hıristiyanlığın ahlaki kodunun uygulanmasına nezaret etmiştir. Kadınların rollerinde 1960'larda meydana gelen ve doğum kontrol haplarına özgürce ulaşımın ve görgü kuralları algısındaki değişimin tetiklediği dönüşümle birlikte, bu yapılar hasar görmüştür. Bu andan itibaren, artık, çocuklar etkin bir biçimde Hıristiyan âdet ve uygulamaları içinde sosyalleşmemiş, sonraki kuşaklar bir Hıristiyan söylemle eklemlenmekten uzaklaşmıştır (Brown 2001: 183). Hıristiyanlık tercihe bağlı bir din haline gelmiş ve normal aile hayatı içinde samimiyetle kucaklanmama sorununun sıkıntısını çekmeye başlamıştır.

Etkenlerin oldukça farklı bir biçimi, Christian Smith'in, Amerikalı gençlerin dini hayatları üzerine büyük ölçekli ampirik bir araştırmanın kaleme alındığı son çalışması *Soul Searching*'te sunulmaktadır. Smith, gençlerle dini bağlılığın çeşitliği ile ilgili, Amerika genelinde mülakatlar yapmış, bu görüşmeleri dini kimliklerin biçim ve kaynağını açığa çıkartmak için kullanmıştır. Smith'in ulaştığı temel bulgu şudur: Din konusunda gençlerin büyük çoğunluğunun kafaları karışıktır ve bu konuda kendilerini ifade edememektedirler; dolayısıyla bu durum, dini sosyalleşmenin geleneksel ajanlarının gerçekte ne kadar etkili olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer dini bağlılığın ifadeleri karışık ve belirsizse, o zaman bu durum, ya dini geleneklerin sınırlarının bulanık oluşu ya da genç insanlara yaşam tarzlarını tercih etme olanağını tanımaya dair vurgu nedeniyle, Batı'daki kurumların artık dini değerlerin başarılı bir biçimde genç kuşaklara aktarımını sağlayacak kabiliyette olmadığına dair bazı sekülerizasyon savunucularının geliştirdiği görüşleri destekler mi? Smith'in araştırması bu görüşe karşı çıkmaktadır. Smith, Amerikan gençliğinin büyük çoğunluğunun 'içinde sosyalleştikleri yetişkinler dünyasının istek, yaşam tarzı, uygulama ve sorunlarını sadakatle yansıttıkları' ve ayrıca 'küçük sorgulamalarla

da olsa ailelerinin inancını takip etmekten memnun' göründükleri kanaatinden hareketle, yetişkinlerin çocukların değerleri üzerinde hâlâ önemli bir nüfuza sahip olduğunu ortaya koymuştur (Smith 2005: 191, 120).

Smith'in araştırması Batı'daki dini gelişmenin yörüngelerine dair daha kapsamlı tartışmalara imkân sağlayacak çeşitli itirazlara neden olmaktadır. İlk olarak, Smith'in mülakat yaptığı gençlerin dini kimliklerini ebeveynleri, kurumlar ya da egemen otoritelere yönelik bir isyan içinde inşa etmiş görünmeyişleri gerçeği, bu tür örneklerin bir bütün olarak modern zamandaki kuşaksal değişimi betimlemediğini, aksine doğum oranının yüksek olduğu dönemlerin kültürel deneyimlerine özgü durumlar olduğu ihtimalini akla getirmektedir (Roof 1993). İkinci olarak, Smith'in ulaştığı bulgu, çok az sayıdaki gencin diğer inançları uygulamayı düşündüğünü ya da manevi arayışa dair fikirlerle ilişki kurduğunu göstermektedir (2005: 127-9). Bu açıdan bakıldığında, dini serbestleşme görüşü abartılmış olabilir; ya da, en azından, dini bir pazarın varlığı ile bu tür koşulların dini kimliğe yönelik eklektik ya da geçici yönelimi üretme eğilimlerini birbirinden ayırması gerekir. Bu görüş, aynı zamanda, tercih konusunu da sorgulamakta ve genç insanların ebeveynlerinden miras kalan fikir ve değerlere meydan okumalarına yol açan koşulların daha fazla araştırılmasını gerekli görmektedir. O halde, tercihin önemli bir değer olarak görülmeyişi nedeniyle değil, tersine, gençlerin büyük çoğunluğunun ebeveynlerinin değerleriyle genel bir uyum içinde kalmayı *tercih etmelerinden* dolayı, isyandan çok nesiller arası süreklilik bir norm olarak ortaya çıkmaktadır. Çağdaş Kuzey Amerika'nın kültürel koşullarının bu eğilimin beslenmesinde oynadığı rol kuşkuyla karşılanmalıdır. Gerçekten de, gelecekte yapılacak araştırmalar, seçim ve muhalefetin Batılı demokrasilerle nasıl ilişkili olduğu şaşırtıcı sorusuyla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Ayrıca, dini özgürlük ve bireysellik söylemleri, yenilik ya da sosyo-politik çekişmeden ziyade, dini durağanlığa sebep olan dipteki sosyal muhafazakârlığı neden böylesine sıklıkla maskelemektedir?

Son olarak, din söz konusu olduğunda, Amerikan gençliğinin meramını anlatmaktan aciz oluşu ayrıca dikkate değerdir. Smith, mülakat yaptığı bu gençlerin büyük çoğunluğunun 'Tanrı, inanç, din ya da manevi hayat sorunları bağlamında kendilerini kolaylıkla ifade edemediklerini' görmüştür (2005: 133). Öyle görünüyor ki, ebeveynler dini geleneklerinin önemi ve güvenilirliği hissini aktarmada başarılı olmuşlardır, ama aynı başarıyı, dini geleneğin çeşitli merkezi doktrin ve pratiklerinin kesin anlamını iletmede gösterememişlerdir. Gerçekten de gençler, Smith'in 'Ahlaki, Sağaltıcı Deizm' şeklinde özetlediği ve aşağıda belirtilen üç esasa dayanan daha genel bir öncelikler dizisini onaylama eğilimindedir: (i) iyi, uysal ve saygılı bir insan olmanın önemi; (ii) öznel mutluluğun kaynağı olarak tasavvur edilen din; (iii) ihtiyaç sahiplerine yardıma çağrıldığı zamanlar hariç, uzaktaki bir Tanrı'ya inanç (2005: 162-71). Bu nedenle, Smith'in çalışması, ailenin Amerika'da dini kimliğin oluşumu için önemli bir merkez olmaya devam ettiği görüşünü desteklemekle birlikte, 'yumuşak' bireyselliğin betimlediği, muhtemelen geniş bir kültüre hâkim baskın bir söylemi yansıtan daha dağınık fikirler topluluğunun varlığına da dikkat çekmektedir. Ayrıca, makro düzeydeki sosyal yapısal güçler, postmodern çeşitlilikten ziyade tekbiçimliliğe daha yakın modelleri meydana getirmek suretiyle dini kimliklerin üretimini etkilemektedir. Smith'in çalışması, bazılarınca çağdaş dinin baskın biçimlerinin merkezinde bulunduğu iddia edilen (örneğin Heelas ve Woodhead 2005) öznel bireyselliğin yaratıcılık ve çeşitliliği değil fakat durağanlığı ve belki de sosyal muhafazakârlığı nasıl üretebildiğini oldukça çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir.

SONUÇ: DİNÎ SERMAYENİN ÜRETİMİ VE İLETİMİ

Bahsi geçen örnekler, bireyin kendi dini kimliğini oluşturma gücüne aşırı önem atfeden yaklaşım biçiminin sınırlılıklarına dikkat çekmekte ve kurumsal etkenlerin daha ağırlıklı olarak göz

önünde bulundurulmasının gerekliliğini önermektedir. Ama aynı zamanda bu örnekler, dini kimlik oluşumu ve bunun geniş toplumsal güçlerle olan ilişkisinin daha karmaşık bir kuramlaştırmasını gerektiren geç modern bağlamı vurgularken, geçmişin işlevselci yaklaşımlarının ötesine geçmenin zorunluluğuna (Parsons 1951) dikkat çekmektedir. Kaynak hareketliliği eğilimine dayalı yaklaşımda önemli bir potansiyel bulunmaktadır; özellikle temelleri Pierre Bourdieu'nün çalışmasına dayanan sermaye merkezli bakış açısı, çağdaş yaşamda dini kimliklerin üretimini anlamak için verimli bir yaklaşım biçimi sunar, ve bir sonuç önerisi olarak ben de, bu yaklaşımın bir açıklamasını sunuyorum. Bu yaklaşım dinle ilişkili kaynakların doğuş, gelişim, iletim ve reddedilmelerine, böylece üretimin hareketli süreçlerini kurum ve bireysel faillerin ötesine geçecek biçimde açıklamaya yoğunlaşmaktadır. Bu yaklaşım biçimi, dini kaynakları, statü ve dağılımlarını şekillendiren geniş sosyal yapısal koşullara göre düzenlerken, bireylerin bu kaynaklar tarafından yetkilendirildiği süreçleri ciddiyetle ele almaktadır. Bu anlamda, postmodernite ile ilişkili abartılı faillik hissinin üstesinden gelebilmekte, fakat dini kimliklerin şekillendiği ve dini kaynakların üretildiği süreçleri biçimlendirecek biçimde failliğe hem olanak tanıyan hem de kısıtlama getiren geniş bir sosyal alanın teorileştirilmesi hususunda da ısrar etmektedir. Değiş-tokuş ve dolaşım metaforundan hareket edildiğinde, sermaye kuramı, dinin merkezin dışında kalmış, önceden demirlediği yerden akıntıya kapılmış bir hale büründüğü (Beckford 1989) ve oldukça yeni yöntemlerle yayılmaya ve yeniden yapılanmaya elverişli hale geldiği serbest dini bir manzaraya özellikle uygundur.

Gary Becker, James Coleman, Robert Putnam ve diğerlerinin çalışmalarında, –insan sermayesi, sosyal sermaye, kültürel sermaye gibi– çeşitli gelişmeler ortaya çıkmışsa da, sonuçta, elbette kaynakların sermaye olarak teorileştirilişi Karl Marx'ın çalışmasına dayanmaktadır. Iannacone (1990) ve Neuman'ın (1986) dini pratiklerdeki eğilimleri anlamak üzere Becker'in 'insan sermayesi' kavramından yararlanmasında ve Andrew Greeley'in

(1997) dini yapıları sosyal sermayenin kaynağı olarak değerlendiren James Coleman'ın (1988) eserine müracaat etme girişimlerinde görüldüğü gibi, bazı sosyologlar bu teorileri dini fenomenlerin analizine uygulamaktadır. Diğer bazı sosyologlar ise, ayrı bir dini ya da manevi sermaye teorisini geliştirmek suretiyle dinin kendine özgü niteliklerini bir kaynak olarak tanımaya çalışmaktadır – ki Pierre Bourdieu bu kategoride değerlendirilebilecek yaratıcı bir düşünürdür. Bourdieu, dine dair makalelerinde, özellikle de dini pratiklerin temelde ekonomik bir modelini benimseyişinde, Max Weber'e çok şey borçludur (Weber 1978; Bourdieu 1987; 1991). Belirli bir sosyal alanda çok az bulunan bir kaynak olarak genel sermaye teorisiyle uygunluk arz edecek biçimde, Bourdieu, 'dini alanda' yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan 'kaynakları' belirler. Bu kaynaklar 'sosyal düzenin meşrulaştırılması, güç ve refahın onayı, dinin insanların hayatına anlam kattığı hissinden' ibarettir (Rey 2004: 337). Bu bağlamda, güç ağları genellikle birbirine geçmiş sosyal alanlarda bulunmakta, böylece, örneğin finans dünyasının egemen bir pozisyonu, kültür ve din alanlarında birikmiş sembolik sermayeyi kısmen de olsa çekebilmektedir. Bu bakış açısı, Bourdieu'nün, seküler güçlerin kendilerini haklı çıkarmak için dini dil ve birliklere müracaat edişlerinde olduğu gibi, dini uzmanların da kendi konumlarını pekiştirmek için dini olmayan alanlardaki güç ilişkilerine başvuruşlarına dair ilgi alanını yansıtmaktadır.

Bourdieu'nün teorisi oldukça acemi bir Marksizm ile şekillendirilmiş olmasına ve rahiplerine tanınan gücün şüpheyle karşılanışı da dahil olmak üzere Fransız Roman Katolik Kilisesi'nin bağlamına çok şey borçlu olmasına rağmen, son çalışmalarda büyük etki bırakacak biçimde özümsenmekte ve geliştirilmektedir. Terry Rey (2004) Haiti'de Roman Katolik hiyerarşi ve halk kültürünün büyücü hekimleri arasındaki gerilimi aydınlatmak için Bourdieu'nün çatışma modelini benimsemiştir. Her iki taraf da, dini sermayeyle, özellikle de Bourdieu'nün tabiriyle (dini törenlerin, bir dini topluluğa üyeliğin ve herhangi başka bir koşulun kurtuluş için gerekli görüldüğü) 'kurtuluşun malları' ile ilgi-

li bir çatışmaya kilitlenmiştir. Roman Katolik Kilisesi'ni büyücü hekimlerden belirgin bir biçimde ayırma girişimleri, dini alanı denetleme gayretini ve her iki geleneğin iç içe geçtiğini düşünen sıradan halkın sadakatini sağlamak için yapılan rekabeti temsil etmektedir. Dinin iletimi, süregelen bir kültürel hâkimiyet arayışı tarafından şekillendirilmekte ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan kaynaklar, faal oldukları sosyal alan tarafından belirlenen gücün özel biçimlerini temsil etmektedir.

Gelişmiş Batı kültürünün serbestleşen karakterinin karmaşıklığını yansıtmak için, Bourdieu'nün teorisinin yorumlayıcı etki alanını genişletme girişimleri çerçevesinde Amerikalı sosyolog Bradford Verter, 'manevi sermaye' fikrinin daha uyumlu bir biçimini geliştirmiştir. Bourdieu'nün özgün iddiasında dile getirildiği gibi, bu tür bağlamlarda manevi anlamın kaynakları geleneksel dini hiyerarşilerin sınırlarınca kısıtlanmamakta, ancak değiş-tokuşun karmaşık bir matrisi içinde daha serbest bir biçimde erişilebilir hale gelmektedir (Guest 2007*a*). 'Manevi sermaye', 'oldukça geniş bir biçimde dağıtılmış mal, daha karmaşık üretim, dağıtım, değiş-tokuş ve tüketim modellerince yönetilme' durumundan bahsetmeyi tercih eden Verter, Bourdieu'nün kategorilerinin 'günümüz manevi pazaryerinin akışkanlıklarını açıklayamayacak kadar katı olduğunu' belirtir (Verter 2003: 151, 158). Ayrıca, 'manevi sermayeyi' değiş-tokuşun açık pazarında serbestçe dolaşan bir ürün (Stark ve Finke 2000) olarak gören Rodney Stark ve Roger Finke gibi rasyonel seçim kuramcılarının çalışmalarını eleştiren Verter, Bourdieu'nün sosyal güç değerlendirmesine sadık kalır. Verter'e göre, manevi sermaye için rekabet edenler ne eşit fırsatlara sahiptirler ne de manevi sermayeyi tümüyle bireysel çabaları temelinde biriktirmektedirler. Aksine, bireyler sahip oldukları sermayeye ve bu sermayenin dağılımını şekillendiren süreçlerle ilişkilerine bağlı olarak göreceli güç ya da zayıflık konumlarını elde etmektedirler. Bir başka deyişle, manevi sermeyenin nispi dağılımı, bu sermayenin nasıl alanlar arasında akışkan ve taşınabilir hale geldiğini işaret edecek biçimde, gücün daha geniş yapılarınca şekillendirilmektedir (Swartz 1996: 78).

Verter'in Bourdieu'nün teorisini geliştirişi, dini kimliklerin üretimini değerlendirmek için cazip olanaklar sunmaktadır. Bu teori, dine özgü kaynakların geç modernite ile birlikte nasıl akışkan hale geldiğini, hâlâ gücün daha geniş yapıları içinde nasıl tutunduğunu ciddiyetle ele alırken, bireysel faillik açıklamasını sürdürmektedir. Bu bakımdan basite indirgenmiş bir pazar modelinin ötesine geçmekte ve bireyleri, daha özgeci ya da kolektif hedefler bir yana, hesaplı kişisel çıkarlar tarafından güdülenmiş kişiler olarak gören rasyonel seçim teorisinin sorunlu araçsallığından kaçınmaktadır. Rahip ailelerine dair ortak yazarlı bir çalışmada, manevi sermaye kavramı, kuşaklar arasındaki değer aktarımı sürecini aydınlatmak için kullanılmıştır (Davies ve Guest 2007). Çocuk uyum ve isyanının basmakalıp imajlarının ötesine geçtiğimizde, İngiltere'deki üst düzey Anglikan din adamlarının çocuklarına, kaynağı Anglikan papazlarına tahsis edilen bir lojman içinde yetişmiş olma tecrübelerine dayanan, ancak kimlik tasarımının daha geniş projelerinin hizmetinde erişkin yaşamındaki yerini alan akışkan bir manevi sermayenin miras kaldığını görmekteyiz. Hatırlatılan ahlaki örnekler, mesleki hayata mevcut yönelimleri açıklamak için kullanılmıştır; buna göre, köklü bir ahlaki sorumluluk ve fedakârlık hissi, kamu hizmetlerini sürdürme ya da vatandaşlık görevlerini yerine getirme kararlılığını şekillendirmiş, vaaz sonrası aile müzakereleri dini ve ahlaki konulardaki bilinçlenmeyi ve kişinin kendi bakış açısına duyduğu güveni beslemiştir. Bununla birlikte, dışarıdan manevi sermaye olarak görülen husus olumsuz bir biçimde de tecrübe edilebilmekte, erken yaşta rahiplere aşinalık, bu rahiplerin manevi bir saflığı barındırdığına dair kanaati sarsabilmektedir. Benzer bir biçimde, piskopos bir babaya sahip olmak, yabancılar çocuğu sıklıkla yüce görülen ahlaki ve teolojik ölçütlere göre değerlendirdiğinden, kişinin dini kimlik algısını zayıflatabilmektedir.

Dinin üretimine dair kapsamlı sosyolojik tartışmalarla ilgili bu uygulamada, üç anlayış su yüzüne çıkmaktadır. Birincisi, manevi sermayenin edinilme, gelişim, dönüşüm ve iletim süreçleri-

ni izlediğimizde, hem kuşaklar boyunca hem de kuşaklar arasında kimliğin inşa edildiği süreçlerin daha aşikâr bir açıklamasına ulaşmaktayız. İkinci olarak, çalışmamız bireysel faillik ve konumun ötesine geçen ve daha geniş ağlara yayılan güç eğilimlerini bir araya getirmek suretiyle manevi sermayenin dini liderliğin karmaşık bir analizine nasıl uygulanabileceğine dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, manevi sermayeyi sadece kişisel ilerlemenin değil, aynı zamanda topluluğun oluşumu ve özgeci ifadenin hizmetindeki bir kaynak olarak betimleyişimiz, aynı köklere sahip görünen sosyal bir dokunun bir arada varoluşunu göz önünde bulundururken gücün eleştirel bir anlayışını da muhafaza eden rasyonel seçim teorisinin daha ileri düzeydeki eleştirileri için gereken imkânları vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle, dini kimliklerin geç modernite içindeki üretimi, sosyo-dini gücü, potansiyel olarak yapısal ama aynı zamanda parçalı bir fenomen olarak açıklayacak biçimde yeniden tasavvur edilmektedir. Sonraki sosyolojik araştırmalar ikisinin çözümlenmesinden sorumlu olacaktır.

KAYNAKLAR

AMMERMAN, NANCY T. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, NJ, and London: Rutgers University Press.

ASHFORD, SHEENA, and TIMMS, NOEL (1992). *What Europe Thinks: A Study of Western European Values.* Aldershot: Dartmouth.

BARTHOLOMEW, RICHARD (2006). 'Publishing, Celebrity and the Globalisation of Conservative Protestantism'. *Journal of Contemporary Religion,* 21/1:1–13.

BAUMAN, ZYGMUNT (1998). 'Postmodern Religion?'. In Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford and Maiden, Mass.: Blackwell, 55-78.

BECK, ULRICH (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Sage.

BECKFORD, JAMES A. (1989). *Religion and Advanced Industrial Society.* London: Unwin Hyman.

_____ (2003). *Social Theory and Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

BERGER, PETER L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.

_____ (1969). *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of The Supernatural* London: Penguin.

BERGER, BRIGITTE, and KELLNER, HANSFRIED (1974). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness.* New York: Vintage Books.

BIRT, JONATHAN (2006). 'Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11'. *The Muslim World,* 96: 687-705.

BOURDIEU, PIERRE (1987). 'Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion'. In S. Lash and S. Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity.* London: Allen & Unwin, 119-36.

_____ (1991). 'Genesis and Structure of the Religious Field'. *Comparative Social Research,* 13: 1-44.

BRASHER, BRENDA (2001). *Give Me That Online Religion.* San Francisco: Jossey-Bass.

BRIERLEY, PETER (2006). *Pulling Out of the Nosedive: A Contemporary Picture of Church-going: What the 2005 English Church Census Reveals.* London: Christian Research.

BROMLEY, D. G. (1988). 'Understanding the Structure of Covenantal and Contractual Social Relations: Implications for the Sociology of Religion'. *Sociological Analysis,* 49:15-32.

BROWN, CALLUM G. (2001). *The Death of Christian Britain.* London and New York: Routledge.

BRUCE, STEVE (1995). *Religion in Modern Britain.* Oxford: Oxford University Press.

_____ (2002). *God is Dead: Secularization in the West.* Oxford: Blackwell.

CASANOVA, JOSM (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago and London: University of Chicago Press.

CASTELLS, MANUEL (1998). *The Information Age: Economy, Society and Culture,* iii. *End of Millennium.* Maiden, Mass, and Oxford: Blackwell.

COHEN, E., BEN-YEHUDA, N., AND AVIAD, J. (1984). 'Recentring the World: The Quest for "Elective" Centers in a Secularized Universe'. *Sociological Review,* 35/1: 320-46.

COLEMAN, JAMES (1988). 'Social Capital in the Creation of Human Capital'. *American Journal of Sociology,* 94: 95-120.

COLEMAN, SIMON (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity.* Cambridge: Cambridge University Press.

DAVIES, DOUGLAS, and GUEST, MATHEW (2007). *Bishops, Wives and Children: Spiritual Capital across the Generations.* Aldershot: Ashgate.

DRANE, JOHN (2000). *The McDonaldization of the Church: Spirituality, Creativity, and the Future of the Church.* London: Darton, Longman and Todd.

DURKHEIM, ÉMILE (1960). *The Division of Labour in Society.* Glencoe, Ill.: Free Press.

FINKE, ROGER (1990). 'Religious Deregulation: Origins and Consequences'. *Journal of Church and State,* 32/3: 609-26.

FLORY, RICHARD W., and MILLER, DONALD E. (eds.) (2000). *GenX Religion.* New York and London: Routledge.

FRAZER, J. G. (1995 [1922]). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* London and Basingstoke: Papermac.

GIDDENS, ANTHONY (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity.

GREELEY, ANDREW (1997). 'Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital'. *American Behavioral Scientist,* 40/5: 587-94.

GUEST, MATHEW *(2007a).* 'In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource'. In K. Flanagan and P. JupP (eds.), *A Sociology of Spirituality.* Aldershot: Ashgate, 181-200.

_____ (2007b). 'Reconceiving the Congregation as a Source of Authenticity'. In J. Garnett *et al.* (eds.), *Redefining Christian Britain: Post-1945 Perspectives.* London: SCM, 63-72.

_____ and TAYLOR, STEVE (2006). 'The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK'. *International Journal for the Study of the Christian Church,* 6/1: 49-64.

HATCH, NATHAN (1989). *The Democratization of American Christianity.* New Haven: Yale University Press.

HEELAS, PAUL, and WOODHEAD, LINDA (2000). 'Homeless Minds Today?' In Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion.* London and New York: Routledge, 43-72.

_____ (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Oxford: Blackwell.

HERVIEU-LÉGER, D. (2000[1993]). *Religion as a Chain of Memory,* trans. Simon Lee. Cambridge: Polity.

HUNT, STEPHEN (2004). *The Alpha Enterprise: Evangelism in a Post-Christian Era.* Aldershot: Ashgate.

HUNTER, JAMES D. (1983). *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____ (1987). *Evangelicalism: The Coming Generation.* Chicago and London: University of Chicago Press.

IANNACONE, I. (1990). 'Religious Practice: A Human Capital Approach'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 29/3: 297-314.

JAMIESON, ALAN (2002). *A Churchless Faith: Faith Journeys beyond the Churches.* London: SPCK.

LEWIS, I. M. (1986). *Religion in Context: Cults and Charisma.* Cambridge: Cambridge University Press.

LUKES, STEVEN (1977). *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study.* Harmondsworth: Penguin.

LYON, DAVID (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times.* Cambridge: Polity.

MAFFESOLI, MICHEL (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism* in *Mass Society.* London: Sage.

MARTIN, DAVID (1965). 'Towards Eliminating the Concept of Secularization'. In Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences* 1965. Harmondsworth: Penguin, 169-82.

MCGUIRE, MEREDITH (1982). *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement.* Philadelphia: Temple University Press.

MELLOR, PHILIP A. (1993). 'Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity, and the Contours of Contemporary Religiosity'. *Religious Studies,* 29: 111-27.

MILLER, DONALD *E.* (1997). *Reinventing American Protestantism: Christianity* in *the New Millennium.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

NEUMAN, S. (1986). 'Religious Observance within a Human Capital Framework: Theory and Application'. *Applied Economics,* 18: 1193-1202.

NIEBUHR, H. RICHARD (1962). *The Social Sources of Denominationalism.* New York: Meridian.

PARSONS, TALCOTT (1951). *The Social System.* New York: Free Press.

PERCY, MARTYN (2004). 'Losing Our Space, Finding Our Place? The Changing Identity of the English Parish Church'. In S. Coleman and P. Collins (eds.), *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations.* Aldershot: Ashgate, 26-41.

REY, T. (2004). 'Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion'. *Religion,* 34/4: 331-43.

RITZER, GEORGE (1996). *The McDonaldization of Society:* An *Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

ROOF, WADE CLARK (1993). A *Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* New York: HarperCollins.

SMITH, CHRISTIAN (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers.* Oxford: Oxford University Press.

STARK, RODNEY, and FINKE, ROGER (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.* Berkeley: University of California Press.

SWARTZ, D. (1996). 'Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power'. *Sociology of Religion,* 57: 71-85.

SWINGEWOOD, ALAN (2000). A *Short History of Sociological Thought,* 3rd edn. Basingstoke and London: Macmillan.

TAMNEY, JOSEPH B. (2002). *The Resilience of Conservative Religion: The Case of Popular, Conservative Protestant Congregations.* Cambridge: Cambridge University Press.

TONNIES, FERDINAND (1955). *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft),* trans. and supplemented by Charles P. Loomis. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

TYLOR, EDWARD B. (1903 [1871]). *Primitive Culture.* London: Murray.

VERTER, B. (2003). 'Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu'. *Sociological Theory,* 21/2: 150-74.

VOAS, DAVID (2003). 'Intermarriage and the Demography of Secularization'. *British Journal of Sociology,* 54: 83-108.

_____ and CROCKETT, ALISTAIR (2005). 'Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging'. *Sociology,* 39: 11-28.

WALKER, ANDREW (1989). *Restoring the Kingdom: The Radical Christianity of the House Church Movement,* 2nd edn. London: Hodder & Stoughton.

WARD, PETE (1998). 'Alpha: The McDonaldization of Religion?' *Anvil,* 15/4: 279-86.

WEBER, MAX (1978). *Economy and Society.* Berkeley: University of California Press.

WILSON, BRYAN R. (1992). 'Reflections on a Many-Sided Controversy'. In S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization.* Oxford: Clarendon Press, 195-210.

WUTHNOW, ROBERT (1994). *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community.* New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: The Free Press.

_____ *et al.* (1984). *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas.* London, Boston, Melbourne, and Henley: Routledge & Kegan Paul.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Berger (1967); Bourdieu (1987); Brown (2001); Davies and Guest (2007); Smith (2005); and Verter (2003).

37. BÖLÜM

Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım

Peter Collins
Çeviren: Ali İsra Güngör

ŞUUR EŞİĞİ ÖNCESİNDE

'Ritüel' terimi, Katolik toplu ayininden, Budist rahiplerinin Himalayalar'da şarkı söylemelerine, İngiltere Avam Kamarası'nda Başbakan'ın soru sorması anında meydana gelen rahatsız edici kargaşadan, büyük ibikli dalgıç kuşunun çiftleşme seremonilerine kadar, olağanüstü derecede değişik davranışı tasvir etmek için çeşitli ortamlarda kullanılmıştır. Bu terim, taç giyme ve çay içme törenlerini, çocukların yetişkinlerin oluşturduğu çevreye kabul edilişlerini betimlemek için kullanılır; ya da, ister dini ister seküler isterse her ikisi olarak yorumlanan fiilleri tanımlayabilir. 'Ritüel', örneğin, hemşireler ve sporcu baylar ve sporcu bayanlar tarafından çalışma ortamlarında icra edilen belirli faaliyetleri, okullardaki eğitim faaliyetlerini, dini amaçlı yolculukları (hac) ve tatilleri tasvir edebilir. 'Ritüel' genel veya özel olabilir. Bu çeşitli kategorilerin mensuplarını birbirine bağlayan tek bir özellik var mıdır?

Emin olabileceğimiz tek şey, "Ritüel nedir?" sorusunun bilim adamlarını 200 yıldan fazla bir süre meşgul ettiğidir (Goody 1961; 1977). Bu sorunun kısa cevabı şudur: Olmasını istediğin hemen her şey. O şey hem süreç hem de sonuç olarak sunulur, hem birey hem de toplum tarafından gerçekleştirilir. 'Ritüel', anlamıyla ilişkisi bakımından o kadar karmaşıktır ki, onu tırnak içine almaya mecbur olduğumu hissediyorum: 'ritüel'. Her ne kadar bu uygulama itici olsa ve hatta bazı okuyucuların canını sıksa da, olağanüstü kaypak bir terim için genel bir anlam verme tehlikesine karşı ihtiyatlı olmak ve terimi açık hale getirmek gerekir. 'Ritüel' terimiyle, bu terime herhangi bir bağlamda (burada veya orada; şimdi veya daha sonra; akademik veya alaylı; sözlü, yazılı veya diğer herhangi bir araçla) yapılan bütün referansları kastediyorum.

'Ritüel'le ilgili, günümüzde az olmakla birlikte, kullanılan ilk referanslardan biri, özellikle Hıristiyan litürjisi ve vaftiz, evlilik, hasta ziyareti gibi ara sıra yapılan özel hizmetleri içeren uygulamalarla ilgili bir kitaba veya el kitabına yapılmıştı. Bununla birlikte, 'ritüel' genel olarak hem bilimsel hem de diğer sohbetlerde, belli bir faaliyet türü olarak, (inanç gibi) zihni sürece karşı olarak algılanır; 'ritüel' kendini açıkça dile getirir, alışılmış, buyurgan, şakacı, basmakalıp, gizemlidir, nesneleri kullanmayı gerektirir, biçimlendirici, düzenlidir; ezberden okuma, şarkı söyleme, grup törenleri, dans, kurban ve göreve başlangıç törenleri, kutsal nesneleri kendi lehine kullanma ve benzeri spesifik uygulamalar gibi önceden belirlenebilen, anlamsız, anlamlı, düzenli, model nitelikli, ardışık, sembolik ve gelenekseldir. 'Ritüel'le ilgili geçerli anlamlara ilişkin ikinci bir yan anlamlar grubu vardır, bunlar en belirgin şekilde sihir uygulamaları ve büyücülükle ilişkilidir, fakat aynı zamanda olağanüstü varlık veya alanla birleşmeye, (hava durumu gibi) öngörülemeyen olayları kontrol altına almaya, toplantıları açma ve kapama faaliyetlerine, yardımlarından dolayı olağanüstü varlıklara şükran sunmaya işaret eder. Bu gibi uygulamalar katılımcılar tarafından anlaşılabilir veya anlaşılamaz. Psikiyatride 'ritüel', genel olarak endişeyi hafif-

letmek için (örneğin saplantı-dürtüden kaynaklanan karmaşık durumlarda olduğu gibi) mecburen icra edilen davranışı tasvir ederdi.

Yukarıda söylenenler, muhtemelen ya gözlemciler ya da katılımcılar tarafından 'ritüel' olarak sınıflandırılmaları hariç, 'ritüel' olarak adlandırabileceğimiz tüm bu sosyal fenomenleri birbirine bağlayan özel bir niteliğin olmadığını kuvvetli bir şekilde akla getirir. Özcü bir tanımlama ille de 'yanlış' değildir, fakat 'ritüel'in, onun her zaman ve her yerde vazgeçilmez parçası olan birkaç özellikle nitelendirildiğini farz etmek yanıltıcı olabilir. Bu yüzden, şimdi 'ritüel'in bir başka tanımını yapmaya çalışmaktan uzak duracağım, fakat bunun yerine Wittgenstein'ın stratejisini uygulayacağım ve 'ritüeller'in bir 'aile benzerliği'ni paylaştığını ortaya koyacağım (Wittgenstein 1958). Bu strateji, herhangi bir olay veya aksiyonun 'az veya çok ritüel' olarak düşünülebileceğini ima eder, yine de uzun vadede bu terimi topyekun kaldırmak daha güvenli olabilir. Dolayısıyla, Wittgenstein 'aile benzerliği' ile ne kastetti ve bu fikir 'ritüel' hakkında konuşmayı isteyenlere ne kadar yardımcı olabilirdi? O bizden, *Philosophical Investigations*'da, (Bölüm 66) 'oyunlar'ın muazzam çeşitliliğini göz önünde bulundurmamızı istemektedir:

> Hepsinin ortak yönü nedir? Demeyin ki: "Bazı ortak yönleri olsa gerek veya hepsi 'oyunlar' olarak isimlendirilmeyebilir, fakat hepsinde ortak olan herhangi bir şey olup olmadığına bakın ve görün. Çünkü eğer onlara bakarsanız hepsinde ortak olan bir şey göremeyeceksiniz, fakat benzerlikler, irtibatlar ve onlara ait bir diziler bütünü göreceksiniz.

Wittgenstein, sosyal fenomenin özüne ilişkin bir araştırmanın yararsız olduğunda ısrar eder. Oyunlar, dil veya 'ritüel'le ilişkili olarak, durmaktan ve bakmaktan sıkıldığımızda, bizim fiiliyatta gördüğümüz bir dizi 'benzerlikler' ve 'ilişkiler'dir. Asıl önemli olan nokta, farklı 'ritüeller'in bazı özellikleri paylaşacak fakat diğer bazılarını da paylaşmayacak olmasıdır: Hepsi tarafından pay-

laşılan tek bir özellik yoktur. Ancak 'ritüeller'in 'oyunlar' gibi bir aile benzerliğini paylaştıkları söylenebilir. Muhtemelen 'ritüel'le ilgili olarak bilim adamlarının yaptığı en büyük hata, 'ona' ait evrensel bir özün olduğunu farz etmektir, ki bu öz daha sonra genel bir teori için temel olarak kullanılacaktır.

'Ritüel'le ilgili teoriler, öncelikle nedenler ve sonuçlar, yapı ve/veya ontoloji ya da bunların bazı kombinasyonları üzerine odaklanmıştır. 'Ritüel'le ilgili daha etkili teorilerin çoğunu yeniden gözden geçireceğim. Uygun olduğunda bu teorileri özel bir duruma atfen yeniden değerlendireceğim: ibadet için İngiliz Quaker toplantısı. Bu özel durumu birkaç nedenle arz ediyorum. Birincisi, bu çok aşina olduğum bir 'ritüel'dir. İkincisi, 'ritüel'e ait unsurların daha açık olacağını akla getirmesiyle, pek çok 'ritüel' teorisyeni tarafından çok basit bir 'ritüel' olarak düşünülebilir; bu bazen katılımcılar tarafından ontolojik olarak hayatın kalan kısımlarıyla süreklilik gösterirken 'ritüel-dışı' olarak nitelendirilir ve böylece katılımcılar tarafından sağlanan yararlar ile bilim adamları tarafından sağlananlar arasındaki gerilime dikkat çeker. Ve nihayet, burada bir çağdaş Hıristiyan 'ritüel'i üzerine odaklanmak için bir fırsat vardır; bu, gerek sosyologlar gerekse antropologlar tarafından nispeten az ilgi gören bir formdur. Bu örnekte, etnografik durumlar değişirken sabit kalan bu teori yerine, etnografik durumu sabit tutup teoriyi değiştireceğim.

ŞUUR EŞİĞİ I: 'RİTÜEL'İN FONKSİYONU

'Ritüel' teorisi, çoğu durumda, 'ritüel'in bir fonksiyona sahip olduğunu ve bu fonksiyonu açığa çıkarma ihtimali olduğunu var sayar. Kraliçe Victoria dönemindeki bilim adamları [Frazer 1890; Robertson-Smith 1889; Tylor 1871; Marrett 1914; Müler 1967 (1861)] öncelikle 'kökenlerle' –dünyanın, insan ırkının kökeni ve benzer şekilde dinin kökeni– ilgilendiler ve 'ritüel'i ya evrim ya da yayılma bağlamında açıklamaya çalıştılar. Spekülatif ve yararsız 'yumurta-tavuk' tartışmalarına karıştılar. Bununla

birlikte, bu gibi düşünceler, 'ritüel' (fiil) ve inancın (düşünce) görece önemine ilişkin olanlar dahil, bilim adamlarının halefi olan nesillerin kafa yormaya devam ettiği problemler üzerinde soru sormada etkili olmuştur. Örneğin, Dandelion (1996), Quakercılığın, 20. yüzyılın ortalarından beri, ortodoksiden daha çok ortopraksi ile ilgilendiğini belirtir. Dahası, bu ilk tartışmalar, miktarı çok genişleyen örnekler koleksiyonunu harekete geçirmiş, bu suretle analiz yapmak için veri miktarı büyük oranda artmış ve nihayet yeni bir veri koleksiyonu ortaya çıkmıştır: etnografi.

'Ritüel'le ilgili açıklamaların çoğu, onların neden ve sonucunu-fonksiyonunu anlamaya çalışır. İlk planda, herhangi bir 'ritüel'in çağdaş formu kısmen onun tarihi yörüngesinin bir sonucudur ve Quaker 'ritüel'ini bu hareketin tarihine dair bir şeyleri bilmeden kavramak zordur. Devlet kilisesinin inanç ve uygulama sisteminden hayal kırıklığına uğrayan erkekler ve kadınlar, 17. yüzyıl ortası İngiltere'sinin sosyal, politik ve dini kargaşasında, kısa süre içinde Quakercılık olarak bilinen bir hareketi oluşturmuştur. Başlangıçtan itibaren, bütün inananların papazlığı inancı vardı ve Quakerlar toplantıda hiyerarşik olarak bir diğerinden ayrılmamışlardı. Quakerlar vergi (kilise vergisi) veya bu gibi ödemeleri yapmamaktan kaynaklanan para cezalarını ödemeyi, kiliseye katılmayı (hatırlanacağı gibi, bu dönemde kiliseye katılmak zorunluydu), bağlılık yemini etmeyi (veya herhangi bir yemin) veya yüksek seviyeli toplumun günlük 'ritüel'ini benimsemeyi reddetmişlerdir. Quakerlar, toplantıda üstlerinin başlıklarını çıkarmalarını, selam için eğilmelerini ve ayaklarını sürterek geri çekilmelerini reddetmişler ve üstlerine 'sen' diye hitap etmişler, 'siz' demekten nazik şekilde kaçınmışlardır. Bu seviyeyi eşitleme eğilimi toplumdaki hiyerarşiyi zımnen sorgulanır hale getirmiş ve 1700'lere dek Quakercılık devlet için sadece dini değil, aynı zamanda politik bir tehdit haline gelmiştir. Öz 'ritüel', ibadet için toplanmak, iç içe birlikte sessizce oturmak, bu armağanlardan biri vasıtasıyla konuşmak için Tanrı'yı (veya Mesih'i) beklemek, başlangıçtan beri bir eşitleme işiydi. Hem kadınlar

hem de erkekler dini konuda hizmet etmeye (konuşmaya) teşvik edilmişlerdi. Marksist bir yorumcu, burada dini 'ritüel' mekanizması vasıtasıyla otorite sahiplerine yönelik tehditlerin yayıldığı bir başka durumun olduğunu iddia edebilirdi. O halde Quaker 'ritüel'i, bir dini grup tarafından devlet baskısı karşısında kendi güçsüzlüğüne verilen sessiz bir cevap ya da sıradan halkın otoriteye karşı önemli bir direnç hareketi olarak anlaşılabilir. Bu hareket, 1700'den önce, öncelikle Amerika'ya göç etmiş, bölgenin ucuz ve geniş arazilerinin cazibesine kapılmış ve anayurtlarında maruz kaldıkları baskıdan kaçmış çok sayıda Quaker sayesinde Kuzey Amerika'da bir tutunma noktası yakalamıştır. Quaker ibadetine ait 'ritüel' Britanya'da homojen kalırken, Amerika'da çeşitli şekiller almış, İngiltere'de devam eden program dışı şekilden, maaşlı bir pastör tarafından kolaylaştırılan programlı bir ibadet şekline dönüşmüştür.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, Amerikan Quaker evanjelistleri programlı geleneğe uygun olarak Doğu Afrika'da ve özellikle Kenya'da dinin yerleşmesine nezaret etmişlerdir. Kenya'ya özgü Quaker ibadeti programlıdır, fakat anadili kullanan Pentakostalizm'den daha belirgin şekilde etkilenmiştir; profesyonel bir pastör, içinde ilahilerin, günah itiraflarının, toplu duaların ve vaazların bulunduğu töreni yönetir. İngiliz Quaker arkadaşlardan, Kenya Quakerlığının gerçekten Quakerlık olup olmadığı tartışmasını işitmiştim. Ritüel, hem zaman hem de mekân bakımından değişken olabilir, ancak bu değişkenliğin neticesi sanki gelenekler arasında gerilimlere neden olmaktadır. Bunu tarihten birçok kere öğrenebiliriz.

Ritüelle ilgili çalışmalarda, neden ve sonuç ya da inanç ve duygunun görece önemi etrafında önemli bir tartışma döner durur. Marrett (1914); Frazer (1890) ve Tylor'un (1871) 'entelektüelizmi' zannettiği şeyi eleştirmiş, ritüellerin inançtan ziyade duygusal durumlardan doğan ve duygusal durumlara neden olan ilk dönem insanlar tarafından uygulandığını iddia etmiştir. Ritüel, öncelikle, rasyonel alandan dışarı çıkma ve anlam alanına girme meselesidir. Son yıllarda John Beattie aynı noktayı birçok

defa vurgulamıştır; oysa, Tylorcu pozisyon 'ritüel'in bozulan doğal ve sosyal fenomenlere mantıki açıklamalar sağlamak için bir teşebbüs olduğunu iddia eden Robin Horton (1968; 1970) tarafından yeniden ifade edilmiştir. Quaker 'ritüel'ine bu tartışmalar ışığında bakarsak, her bir pozisyonda bazı değerli yaklaşımlar görülebilir ve bunlar bu konuda dikotominin faydasından şüphe etmek için yeterlidir. Duygunun tezahürleri ibadet için toplanma sırasında nadiren görülürken (en azından pek çok 'ritüel'le karşılaştırılınca), Quakerlar zaman zaman gülerler, ağlarlar ve kendilerine sorulduğunda ibadetin anlamlı bir durum olduğunu teyit ederler. Quakerlar toplantıya iştirak etmekle canlanan neşe, öfke, düş kırıklığı ve keder dahil bir dizi duygu tasvir ederler. Fakat bunlar Quaker 'ritüel'inin ifade ettiği durumdan daha az bir durum değildir ve aynı zamanda bir kozmoloji oluşturacak niteliktedir. 'Ritüel'in cereyan ettiği alan (toplantı odası) dini sembolizmden arınmıştır – burada haçlar, azizlerin temsilleri, vaftiz kurnaları ve buna benzer şeyler yoktur. Katılımcıların oturduğu sandalyeler, üzerinde Kutsal Kitap, *Quaker İnanç ve İbadeti*'ne (yarı kanonik bir metin) ait kopyalar ve genellikle bir çiçek vazosu bulunan bir masanın etrafını çevreleyecek şekilde düzenlenmiştir: Katılımcıların bakışları papaza değil içedönüktür. Dindarların dışa dönük tezahürleri gereksizdir; çünkü 'herkeste Tanrı'ya ait bir şey' vardır: Tanrı her yerde vardır. Oturma düzeni bu cemaatin hiyerarşik olmayan tabiatını doğrular. Nihayet, pencereler geniştir ve sınırlılıktan ziyade devamlılığı ifade etmektedir: Quakerlar tipik olarak kutsal olan ile profan olanın bir olduğuna inanırlar.

'Ritüel' pek çok etkili bilim adamı tarafından 'anlamlı' olduğu kadar aksiyonel olarak nitelendirilmiştir (Beattie 1966; 1970; Turner 1974; 1982; 1984; Barth 1975; Tambiah 1985; Schieffelin 1985; Schecner 1993). Tambiah kendi ritüel teorisini, Radcliffe-Brown'un tek etnografik çalışması olan *The Andaman Islanders* [1964(1922)] adlı eserinden birkaç çizgi içerir şekilde, performans üzerine inşa eder; burada bir derece dolaylı olarak dansa ve özellikle onun ritmik tabiatına işaret vardır; bu, insanları

açıkça aynı şeyi yapma konusunda bir araya getirir. Hem anlam hem de fiil olarak 'ritüel' temelde iletişimseldir. Sembollerin aracılık ettiği 'ritüel', mesajını, gruba olduğu kadar, hem bireysel katılımcılara hem de diğer önemli kişilere iletir. Bu şekilde nitelenmiş 'ritüel' belli bir neşeyi ima eder, temizleyici bir fonksiyon ortaya koyar. Huizinga (1964; aynı zamanda bkz. Handelman 1999) bu rolün insan hayatının önemli bir parçası ve muhtemelen çoğu 'ritüel'in tamamlayıcı bir unsuru olduğunu iddia eder ve Mikhail Bakhtin (1984) de, festivalle ilgili başarılı çalışmasında bunu aynı şekilde belirtir. Ana ritüellerinin sadece aksiyonel değil aynı zamanda şenlikli olduğu fikri Quakerların çoğunun kafasını karıştırabilirdi. Fakat bu nitelendirme ibadet için toplanma esnasında olup bitenleri yorumlamak için yeterli olmamakla birlikte, kesinlikle tamamlayıcıdır. Bazen hem tek kişilik konuşmaya dayalı hizmet şeklinde hem de bu gibi hizmet alanları arasında sözlü faaliyet vardır. Her ne kadar faaliyet şaka ile karıştırılmamalı ise de, sözlü hizmet sırasında aynı zamanda şaka olabilir.

Belki de, Quakerlar arasında ibadet etmek için en yaygın toplanma nedeni, 'cemaat'in gelişmesidir. Quakerlar bir halka halinde toplanır, yad eder ve bütün katılımcılar 'ritüel' boyunca diğer bütün katılımcıların görüş alanı içinde kalır. Cemaat inşa etme dürtüsü, katılımcıların toplanma ve sohbet için hazır olacakları beklentisi ile teyit edilir (az ya da çok bir pazar sabahı toplantı öncesi ve sonrası bir zaman diliminde gayrı resmi olarak). Geç kalanlar veya erken ayrılmak durumunda olanlar bir açıklama ya da mazeret ile özür beyan ederler. Robertson-Smith, *ritüelin* neslin sosyal birliği için önemli olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte, 'fonksiyonalizmin babası' Émile Durkheim (1915), dini inancı ve pratikleri ısrarla sosyal bağlamda tanımlamaktaydı: Dini 'ritüel' sosyal bir olgudur; bu yaklaşım, bireysel psikoloji bağlamında açıklama yapmaktan kaçınır. İlkel insanlar bir araya gelmiş ve topluca yüksek duygusal yoğunluk yaşanan anlarda olağanüstü varlıklar konusunda bilinçli olmayı tasavvur etmişler, böylece ayrı bir dünya yaratarak kendilerine ayna tut-

muşlardır. Din, insanların sosyal yapıyı ve cemaat bağlarını kutsallaştırdıkları bir düşünceler ve uygulamalar dizisidir – onlar bunun farkında olsun ya da olmasın, bireyleri bir araya getirip bağlayarak bir cemaat oluşturur. 'Ritüel', dini sosyal çimento olarak yapılandırmada anahtar bir rol oynar. Marksistler için gizemli bir hava verme anlamına gelen bu süreç, Durkheimcılar için tamamen bir sosyal entegrasyon, aynı şekilde birey ve toplum için pozitif ayrıcalık konusudur. İbadet için toplanmanın coşku gösterisi olduğunu iddia etmek yanlış olabilirdi, bununla birlikte 'bir araya toplanmak', birlikte olma yüksek duygusunun –en azından bazılarınca– tecrübe edildiği bir toplantıyı betimlemek için kullanılan bir terim olagelmiştir.

Bu durum, Bronislaw Malinowski ve A. R. Radcliffe-Brown tarafından Durkheim'ın çalışması üzerine yapılan çelişkili yorumlara destek vermektedir. Malinowski (1974), Durkheim'ın teorisinde örtülü bir psikolojizme dikkat çekerken, dini doğrudan bireysel psikolojinin alanına yerleştirirken ve korkuyla karışık saygı, neşe veya terör gibi kişisel duyguları bununla ilişkilendirirken, Radcliffe-Brown [1964(1922)], Durkheim'daki örtülü psikolojizm vurgusunu azaltmış, daha kuvvetli biçimde sosyal olanın ancak sosyal bağlamda anlaşılabileceğini tekrarlamıştır. Radcliffe-Brown öncelikle sosyal düzeni ve sosyal kurumların sosyal düzenin devamlılığını emniyet altına alma biçimini anlamakla ilgilenir ki, bu sosyal yapıdır. O, 'ritüel'in (inanç veya mitten ziyade) sosyal birliği (aynı zamanda bkz. Gluckman 1963; 1970) güvence altına almada daha güçlü bir araç olduğunu iddia etmişti. Radcliffe-Brown'a göre, birey büyük oranda sosyal yapının bir kuklasıdır ve sınırlı ilgiyi hak etmiştir. Son iki yüzyıl boyunca, Quaker 'ritüeli'nin, Malinowski bağlamında, öncelikle Quaker inanç ve uygulamalarının istikrarlı şekilde bireyselleştirilmesinin bir sonucu –bizzat modernleşmede çevre sürecinin bir sonucu– olduğunun daha açık şekilde izah edilebilir olduğu iddia edilebilirdi.

Maurice Bloch (1979) çalışmasında ve (yeniden döneceğimiz) sonraki çalışmasında, 'ritüel'in, baştan sona, iktidar pozis-

yonunda olanların mevcut iktidarlarını devam ettirdiğini, buna aracı olduğunu ikna edici bir şekilde ortaya koymuştur. Bloch, 'ritüel'in, eleştirel düşünce ve faaliyeti sınırlamak için çeşitli araçlar kullanan geleneksel otoritenin bir şekli olduğunu iddia etmiştir: 'Ritüel'de uygulamalar, seremoniyi doğrudan yöneten ehil insanlardan daha yüksek bir otorite tarafından verilen izin ve tavsiye ile gerçekleştirilir. Bu, katılımcıların farkında olmadığı, örtülü bir aracılıktır: bu, ideoloji veya 'doxa' [doktrin] türü 'ritüel'dir (Bourdieu 1977).

Fonksiyonalist açıklamalar, katılımcılara bazı düşünceleri çoğu zaman bilinçli bazen de bilinçsiz şekilde iletme aracı olan 'ritüel'in en küçük parçası olarak, sembollere de önem vermiştir. Antropolojideki yorumlayıcı eğilim Amerikan bilim adamı Clifford Geertz'e (1973) çok şey borçludur. O, Weber'e dikkat çekerken, ünlü çözümünü de sunar: Kendi ördüğümüz anlam ağının geçici olarak dışına çıktık; yorum insan varlıkların hayat kanıdır ve din böyle bir ağı bünyesinde barındırır. Turner, özellikle daha önceki çalışmasında (1969) sembolü 'ritüel'in inşaat kalıbı olarak tanımlar. Semboller bir şifre gibi işlev gören bir sistem oluşturur; bu şifreyi açmak 'ritüel'in anlamına ulaşmaktır. Şahsen ben ibadet için toplanmanın sembolik unsurlarla dolu olduğunu savundum. Örneğin, odanın ortasında bulunan masanın varlığının açıklamasını yapmak zordur. Hatta birileri onun katılımcıların ilgisini toplayacak bir odak sağladığını kabul etse de, başka biri bunun nedenini merak eder durur, üstelik, bu bir masa. Şayet biz Quakercılığın tarihsel kökleri ile başlarsak, Anglikanizm'e karşıt rolü oynayan dini bir hareket görürüz: Yani, onu bizzat devlet kilisesi *bağlamında* tanımlarız (Collins 1996). Bu karşıtlık, toplanma odasının ortasında bulunan masada arta kalan tortu şeklinde devam eder. Şimdi onu 'sunak niteliğinde olmayan' bir varlık, Anglikanizm'de merkezi olan sembollerin (kadeh, tabak, haç) eksikliğini telafi eden bir alan olarak düşünebiliriz. Önemli mesajların sembollerde karmaşık biçimde bulunmasının nedenini açıklamak zor olsa da, bu gibi durumlarda örnek bolluğu önemli olabilecek gibi görünmektedir. Asad

(1983), Geertz'i özellikle yetki paylaşımında dini uygulamanın anlamını vurgulama konusunda eleştirir. Sperber (1975), bilişsel teoriye dikkat çekerek, Turner ve Geertz'in kriptolojik yaklaşımına iyi kurgulanmış bir alternatif önerir. Son yıllarda bilişsel (anlamaya, kavramaya yönelik) yaklaşım özellikle Pascal Boyer (1994) ve Harvey Whitehouse (2000; Laidlaw ve Whitehouse 2004) tarafından geliştirilmiştir. Whitehouse, Durkheim ve diğerleri tarafından yapılan ayrımlara dikkat çekerek, dinin bir olanı iki tipe ayırdığını, birinin imgeci tarafına, diğerinin doktrinsel tarafına vurgu yaptığını iddia eder. Hinduizm tipik olarak birinci türü temsil ederken, Quakercılık ikinci türü temsil eder – bununla birlikte, doktrinsel türe daha açık bir model örnek, kutsal kitaba odaklanma bakımından Luthercilik olabilirdi. 'Ritüel', Whitehouse'ın gözlemine göre, doktrinsel şeklin içinde daha rutinleşmişe benzemektedir.

'Ritüel'lerin anlamı olduğunu varsaymalı mıyız? Duyduğuma göre, Quakerlar ibadet için toplanmanın anlamı olmadığını iddia etmektedir: "Bu sadece uyguladığım bir şey!" Staal (1975) yorumcu bakış açısını tersine çevirerek, böyle açıklamalarda bir 'ritüel'in daha önce belirtilmiş anlamına bir eğilim olduğu, birisinin yorum tarzına katılmanın, katılımcıların bizzat uyguladıklarından daha ileri olduğu konusunda uyarıda bulunur. Staal'ın görüşüne göre, 'ritüel' kendi adına vardır. O, 'ritüel'in öncelikle kurala dayalı davranışın uygulanması olduğunu iddia eder; onun içeriği, anlamıyla ilgisizdir. Fakat bu yaklaşım, Staal'ın hermenötikçilere yönelttiği aynı eleştiriye maruz kalabilir – ki bu teori basitçe katılımcıların bizzat 'ritüel'i yorumlama eğilim ve kabiliyetini göz ardı etmektedir. Bununla ilişkili bir yaklaşım, Handelman ve Lindquist (2004) tarafından son zamanlarda hazırlanmış bir makaleler koleksiyonunda önerilmektedir. Bu sayıya katkı sağlayanlar, 'kendi görüşlerine göre', 'ritüeller'in en azından ilk örnekte anlaşılması gerektiğini savunurlar. Yani, onlar içinde bulundukları sosyal düzene ait epifenomenler olarak değil, önce kendi terminolojisi içinde analiz edilmelidir. Handelman, muhtemelen ne fonksiyonel ne de anlatımsal teorinin 'ritüel' ailesinin

çeşitli üyelerinin tamamını dikkate alabileceğini ikna edici biçimde kanıtlamaya çalışmıştır.

ŞUUR EŞİĞİ II: 'RİTÜEL'İN YAPISI

Şayet bilim adamlarının 'ritüel'e ait üzerinde büyük oranda ittifak ettikleri tek bir karakter olsaydı, bu, ritüelin, ilk kez Arnold van Gennep [1960(1912)] tarafından saptanan üç yönlü yapısı olurdu. Birinci aşama olan ayrılma, birisinin eski kimliğinin kaybolmasına yönelik referanslar ve arındırma faaliyetleri ile nitelendirilir. İkinci aşama olan dönüşüm, çoğu defa toplumun kalan kısmından ayrıştırıcı girişimleri içerir; orada bu girişimler geçici olarak eski kimlikleri ile yeni kimlikleri arasında arada kalır. Bu aşama çoğu defa tabular, arayışlar, denemeler ve buna benzer davranışlarla öne çıkar. Leach (1961), bu aşamanın temel bir özelliğinin, zamanın ve günlük uygulamanın tersine dönmesi olduğunu ileri sürer. Üçüncü aşama olan birleşme, yeni değişim geçirmişlerin cemaate geri dönüşünü gösteren sembolik uygulamalarla öne çıkar. Cemaate girişlerin meyvesi olarak, yeni sorumluluklar ve yeni bir statü ile birlikte muhtemelen yeni bir isim, yeni elbiseler ve rütbe almaları, çoğu defa ortak bir sofra veya bazı diğer ortaklaşa faaliyetler öne çıkar. Bu teori o kadar tutulur ki, 'ritüel'in bu şekilde yapılanacağına dair giderek artan bir varsayım vardır. Bu eğilim o kadar yaygındır ki, 'ritüel'in teşhis edilebilir üç yönlü bir yapıya sahip herhangi bir olay anlamına gelip gelmediğini sorduğumuz için bağışlanabilirdik.

Victor Turner (1969) van Gennep'in teorisini benimsemiş ve onu çok sayıda ilginç yolla geliştirmiştir. O bu formun kendisini kabul etmiş ve bunu yaparken şuur eşiği öncesi, şuur eşiği ve şuur eşiği sonrası aşamalarını yeniden isimlendirmiş, van Gennep'in ikinci aşaması üzerine odaklanmış ve bu yolla 'ritüel'in yapısına olduğu kadar fonksiyonuna da vurgu yapmıştır. Turner bu teoriyi, *societas* ve *communitas* adını verdiği, varlığın iki modunu ayırt ederek genişletmiştir. *Communitas* ya da 'kar-

şıt-yapı', ritüelin ikinci aşamasında onaylanmış bir sosyal dayanışma şeklidir, ama diğer benzer yüksek bilinç aşamalarını ve hatta kutsal amaçlı yolculuk (hac), hippi komünleri vb. toplum biçimlerini de içerir. *Communitas* çıkarılınca *Societas* geriye kalan şeydir: sıradan, monoton, günlük alışılmış hayat. Turner, toplumun başarılı olması için gerekli olan bu tecrübe şekilleri arasında bir denge önererek, bu teoriyi hem analitik hem de normatif çizgilerle geliştirmiştir. Daha sonra, hem bireyler hem de toplumlar için dönüştürücü olan 'şuur eşiği ile ilgili' (*liminoid*) durumlar hakkında konuşmaya başlamıştır. Tom Driver (1998) bu dönüşümün, 'ritüel'in üç çekirdek fonksiyonundan biri olduğunu ileri sürmüştür (diğer ikisi düzen ve cemaattir). Driver'a göre, 'ritüel'in dönüştürücü kapasitesi hem birey hem de cemaat seviyesinde çalışır. Driver, modern toplumda tiyatronun şuur eşiğine ait başlıca alan olarak 'ritüel' ile yer değiştirdiğini tasavvur ettiği bir pozisyona sürüklendiği için, Turner'ı eleştirmeye devam eder.

Quaker örneğine dönersek, van Gennep ve Turner (Collins 1998) tarafından önerilen üç taraflı yapıyı gözlemlemek kolaydır. En azından, eğer 'ibadet için toplanma'yı, katılımcıların toplantı evine ulaştıkları andan ayrıldıkları ana kadar geçirdikleri zamanı içine alacak şekilde anlarsak (katılımcıların çoğunlukla basitçe 'toplantı' olarak işaret ettiği bir olay), böyle bir yapı açıktır. İbadet öncesi ve sonrası dönemin normal olarak gözlemcilerce 'dini' olarak düşünülmediği durumda bu daha ilgi çekici bir hal alır ve bu durumda bilim adamlarından, 'ritüel'in iskeletini nasıl hem zaman hem de mekân bağlamında tanımlayacakları sorusunun yanıtını ister. Katılımcılar toplanma evine, genellikle pazar sabahı 10.00'dan itibaren gelmeye başlar – bu anı 'ibadet öncesi' olarak adlandıralım. Çocuklar koşarken, yetişkinler de etrafta dolaşır ve konuşurlar. Gürültü ve hareketin öne çıktığı bu 'şuur eşiği öncesi safha'yı, katılımcıların sessizce toplantı odasına yerleştiği 'şuur eşiği safhası' takip eder.

İbadet için toplanma esnasında, katılımcılar hareketsizce ve sessizce otururlar: Zaman tersine akar (Leach 1961). Şuur eşiği

sonrası safhada, 'toplantıdan sonra', tekrar gürültü ve hareket öne çıkar. Her ne kadar lehinde güçlü bir tartışma yapılabilirse de, şuur eşiği safhası '*communitas*' olarak nitelendirilebildiği oranda tartışmaya açıktır. Şuur eşiği aşaması belirgin bir şekilde kendi kendini kontrol etmekle karakterize edilir; günlük hayatın normları alt üst olur ve insani faktör askıya alınıyor görünür. Durum tam olarak böyle değildir, ancak, katılımcı ibadet için toplantıya girme konusunda birçok kararla karşı karşıya kalır: A ya da B'ye mi yakın oturayım? Belki de X ve Y'ye yakın oturmaktan uzak durmalıyım? C'nin konuşmasını dinlemek hoşuma gidiyor, bu yüzden ona yakın otursam iyi olur. Bu sabah Levililer' den bir parça okumak isterdim – şimdi nerede Kral James İncili? Böyle güzel bir günde burada oturup kiraz çiçeğini süzeceğim – vesaire, vesaire. Daha uzun bir anlatının bir parçası olan her bir karar ve bu anlatılar van Gennep'in aşamalarının sınırlarını belirsizleştirir. Bariz bir nazar/büyü (*hexis*) vardır: Katılımcılar, başları önlerine eğik, elleri kucaklarına yaslanmış halde dimdik dururlar; ama sonra hımbılca oturmaya başlarlar, bacak bacak üstüne atarlar, bazen de öne doğru eğilirler. Planlı sessizlik çoğu kez mükemmellikten uzaktır: Çocuklar fısıldarlar ve kıkır kıkır gülerler; yetişkinler plastik çantalarını hışırdatır ve bazen öksürüp aksırırlar, boğazlarını temizlerler ve fırsat buldukça horlarlar. Bunlar dikkat çekmeden devam ettiği sürece, tepki görmeleri ihtimal dışıdır. Bununla birlikte, bunları ısrarla yapmaya devam eden biri, muhtemelen 'yaşlı' biridir.

Vaizlik ustaca bir eğitimle yapılır: Çok uzun olmaması için açık konuşun; sadece bir defa konuşun; daha önce konuşanlarla sohbete girmeyin; bu süreçte sessiz kalın ve bu şekilde devam edin. 1923'e kadar yetenekli 'papazlar' resmi olarak kıdemliler ve denetçilerle birlikte ayrı ayrı kaydedilmişti. Bazı daha eski toplantı evlerindeki mobilyalar bu geleneğe ait hayali yaşatır; bazı toplantı odaları geçmiş uygulamaları hatırlatan mimari özellikleri bilinçli olarak korumuştur. Toplantı kesinlikle bir hatırlama aracıdır: toplantı grup hafızasıdır. Böyle hizmetler genel olarak kısa konuşmalar şeklinde olur; çoğu defa İncil gibi dini bir me-

tinden veya yarı kanonik *Quaker Faith and Practice*'den yararlanılır. Bu, en açık iletişimsel ibadet şeklidir: Hizmet hikâye şeklindedir fakat aynı zamanda ahlakla da ilgilidir; bir yükümlülük içeren sosyal hayatın çeşitli boyutlarına değinir. Bir saat sonra, kıdemliler saatlerine gizlice bakmaya başlarlar, nihayet doğru zaman gelince, iki kişi birbirine yaklaşıp tokalaşarak ibadet toplantısını başlatır, ardından bütün herkes tokalaşır. İbadet sona erer, fakat toplantı biraz daha devam eder. Görevli ayağa kalkar, gürültü azalır ve bildiriler okunur: Sabah tahsilatı x yardımına gidecektir; çocukların salı akşamı yapılan derslerini organize etmekle sorumlu olan komitenin bir toplantısı vardır; bir grup *Quaker Faith and Practice*'in 18. bölümünü tartışmak için toplanır ve böyle devam eder. Bu, anlamı açık olmayan bir safhadır – ibadetin parçası mı, ondan ayrı mı? Bu kapalılık katılımcıların sergilediği tereddütte kendini gösterir: Orada kalmaya devam mı tamam mı, sohbete devam mı tamam mı? Diğer arkadaşların şu veya bu toplantı ya da olay hakkında bilgi ihtiyacı sorulduktan sonra, bildiriler sona erer; daha sonra katılımcılar büyük salona girerler ve çay için mutfağa yönelirler. Daha sonra, önceki toplantıdan biraz daha az heyecanlı olsa da, daha fazla kaynaşırlar. Sohbetler yeniden başlayacak ya da önceki haftadan kaldığı yerden devam edecektir. İbadetle ilgili yapılacak yorumlar az önce sona erdi: Arkadaşlara "Book of Discipline"de, 'kişinin durumuna göre konuşma' başarılamasa bile, sözlü hizmeti kabul etmek durumunda oldukları hatırlatılır. Katılımcılar toplantı odasından ayrılınca, toplantı öncesinde başlayan sohbete geri dönerler. Bazıları az önce gerçekleşen toplantı üzerinde düşünebilir – Quakerlar hem bir bütün olarak ibadet için toplanmayı hem de bireysel hizmeti değerlendirirler. Bazen vaaz eden kişi, konuşma biçimi, tarzı ve hizmetlerinin içeriğinden dolayı tebrik edilir. Çok nadiren birisi konuşmasının fazla yavaş, çok uzun veya ilgisiz olması nedeniyle nazikçe eleştirilebilirdi.

Leach (1977) ve Douglas (1966) gibi, Turner da (1969) Claude Levi-Staruss'un (1967; 1973) Fransız yapısalcılığı ile flört etse de, onların paylaştığı paradigma, ampirizme ve realiz-

me eğilimi nedeniyle onunkinden oldukça farklıydı. Levi-Strauss ilgisini, ikili bir işlemci olarak insan beyninin işleyiş biçiminin sonuçları üzerine yoğunlaştırır: dünyayı doğa/kültür, erkek/dişi, sağ/sol, yukarı/aşağı, çiğ/pişmiş ve benzeri şekilde zıt çiftler halinde yapılandıran bir aygıt. Yapısalcılara göre, bu çiftlerin yapı olarak birbirine benzetilmesi, insanların dünyayı ve onun içinde kendi yerini anlamlandırdığı en önemli araçtır. Turner, örneğin, 23 benzer dikotomi bağlamında yapı/yapı karşıtlığı dikotomisini tanımlar – bu terimlere bağlı olarak Quaker 'ritüel'ine benzer şekilde işler görünen bu teori, 'yapı karşıtlığı' ya da eşikte oluşa ilişkin şüphesiz çok iyi bir örnektir.

Aynı zamanda Bloch (1992), Merina sünnet 'ritüel'i üzerine daha önce yapılan çalışmayı geliştirirken van Gennep'ten fazlasıyla yararlanır. O, sadece bu anlamda olsa da, Freud [1946(1913)] ve Girard (1977) gibi düşünür; yani şiddet hepsinin temel nedeni ve pek çok 'ritüel'in doğrudan sonucudur. Van Gennep, sünnet törenlerine dayanarak, bir aşamanın diğer iki aşamayı gölgede bırakabileceğine inanır. Bloch, dikkatimizi genellikle üçüncü aşamaya, birleştirme aşamasına çekerken, dâhice bir öneri de bulunur: Bir 'ritüel'in şuur eşiği aşamasında, 'ritüel' tarafından yaratılan olağanüstü, tabiatüstü canlılığı özümseyebilmesi için, birey olağan canlılığını bir kenara bırakmalıdır. Bu, insan topluluğunun dışında bulunan varlıklardan çekip alınan bir 'fethedilmiş canlılık'tır. 'Ritüel'in son aşamasında katılımcılar, Turner'ın *communitas*'ından *societas*'a doğru hareket ederler, fakat kendilerine 'ritüel' sırasında verilen insanüstü enerji sayesinde güçlenmiş ve kuvvetlenmiş olarak geri dönerler. Bu geri dönüş çoğu defa şiddetle, ya da daha kesin olarak, 'şiddetin geri sıçramasıyla' kendini gösterir ve Bloch çeşitli kültürlerden bir dizi örnek verir – onun bu örneklerden bazılarını kendi teorisine uygun hale getirmek için çarpıttığı söylenmelidir. Bloch (1986; 1989) böyle 'ritüeller'in bir toplumun hiyerarşik statüsünün devam etmesini sağlama fonksiyonu olduğunu iddia eder. Sonuçta, o haklı görünüyor çünkü yalnızca bu durum halkın sahip olduğu mevcut dünya görüşünü destekler. Dahası, 'ritüel',

aşağıdakilerin yukarıdakiler (kıdemliler, papazlar veya güç sahipleri) tarafından zorla ele geçirilmesinin, yukarıdakilerin tanrılara daha yakın olması bakımından meşru olduğu düşüncesini kuvvetlendirir. Bloch'un teorisi, evrensellik iddia eden pek çok teoriden bir tanesi olarak, bazı 'ritüeller'le (hayat çemberi 'ritüelleri', isyan 'ritüelleri') ilişki bakımından diğerlerinden (Hıristiyan litürjileri) daha iyi işler.

Mitchell (2004), Maltalıların *bayramlarının* (festa) tipik şeklinin nasıl değiştiğini tasvir ederek, van Gennep'in teorisinin yeni bir varyasyonunu sunar. Bu örnek, profan dünyadan ayrılan halkın bir kez daha cemaate geri dönmeden önce kutsal dünyaya sokulmamasını içerir. Bunun yerine, *bayramlar* (festa), kutsal objenin (*reffiegha* veya kutsal heykel) kendi kutsal mekânından çıkarılmasını, her zamanki dingin mekânının kutsallığına geri döndürülmeden önce profan dünyaya doğru hareketini içerir. Mitchell daha da ileri giderek, Bloch'un muhafazakâr ve aşırı genelleştirilmiş geri sıçrayan şiddet teorisine (aynı zamanda bkz. Gellner 1999) kıyasla, *bayramların* (festa), katılımcıların yenilikçi uygulamalarının ve aracılıklarının genel bir ispatı olarak daha iyi anlaşılır olduğunu iddia eder. Quakerların ibadet toplantısının Bloch'un teorisine nasıl uydurulabilir olduğunu görmek zordur. İlk Quakerlar, içinde Anabaptistlerin, Huguenotların ve diğer az çok heretik grupların bulunduğu bir Püriten (anti-Katolik) geleneğe bağlıydı. Radikal Protestanlığın Luther'in Almanya'sından, sivil ve dini otoritelerin baskısıyla zorla göç ettirilenler vasıtasıyla yayıldığını söylemek kesinlikle doğrudur. Bu bağlamda, muhtemelen geri sıçrama şeklinde olmasa da, Quaker inanç ve uygulamalarının şiddet sonucu doğduğu iddia edilebilir.

ŞUUR EŞİĞİ III: UYGULAMA OLARAK 'RİTÜEL'

Son yıllarda çok sayıda bilim adamı, fonksiyonalist teorinin sınırlandırmalarının verdiği hayal kırıklığı ile, 'ritüel' ile ilgili açık-

lamalarında pratik teoriye dönmüşlerdir (Asad 1993; Ortner 1978). Catherine Bell (1992), ister bir ayırt edici ve esasen paradigmatik faaliyetlerden oluşan farklı bir set olarak, isterse bütün faaliyetlerde bir dereceye kadar bulunan niteliklerden oluşan bir set olarak tanımlansın, 'ritüel'i tanımlamanın neden olacağı çeşitli zorluklardan uzak durmaya çalışır; aynı durum öncelikle dikkatimizi isimden ('ritüel') fiile ('ritüelleştirme') çevirmenin ve pratik bir teori haline getirme yaklaşımı için de geçerlidir. Bell, düşünce ile aksiyon arasındaki ayırımdan başlayarak, 'ritüel' ile ilgili çalışmaların bir dizi yardımcı olmayan dikotomilerle [iki zıt gruba ayırmalarla] kuşatıldığını iddia eder. Burada 'ritüel'in, teori ile pratik arasında aracılık eden fiil ile eşitlendiği varsayılır. Bell'e göre, Geertz'in din üzerine görüşleri bu sürecin önemli bir örneğidir. Bell, 'ritüeller'in karakterinin analizcilerin metodolojisini bizzat etkilediği ve meşrulaştırdığı çeşitli tarzlar konusunda bize yararlı uyarılarda bulunur. Bir bilim adamının 'ritüel' ile ilgili betimlemesi basitçe uygulanan metodolojinin insan eliyle yapılmış bir ilk örneğidir. Bu, sadece bilim adamının önyargılı hipotezlerini desteklemeye hizmet eden bir araştırmanın ürününde sonuç verir. 'Ritüel'in 'bir örnekten diğerine her yönde' farklılaşabileceği gerçeği, pratik teori açısından Bell'i bu iddiaya yöneltmektedir; biz sadece bunun 'ritüelleştirme'yi içine aldığını söyleyebiliriz: Yani, "olduğu şekliyle meydana geliş tarzı içinde diğer davranış şekillerinden kendini ayırt eden bir davranış şekli" (1997: 81). O, böyle yaparak, 'ritüelleştirme'nin şekillendirilmiş karakterini vurgulamak suretiyle, Bourdieu'den aldığı 'habitus' kavramını uygular ve 'ritüel'in oluşumu katılımcıların hareketi ile (Quaker örneğinde hareketsizlik) kısmen kesintiye uğrar. Bell, 'ritüel'in, katılımcıların niyetinden dolayı 'ritüel' şeklinde özel bir uygulama olarak düzenlendiğini iddia eder. Gözlemciye göre, 'ritüel' aksiyonu, tıpkı 'ritüel olmayan' aksiyon gibi görünebilir; ikisini ayıran şey katılımcıların davranışıdır. Bourdieu gibi Bell de, hem yapılanmış hem de yapılanmakta olan ve çoğu zaman bilinçsiz bir süreç tasavvur eder. Ve Parkin (1992) gibi, 'ritüel'in üç boyutlu yönlerine önem verir.

Bu konu, alan ile 'ritüel' arasındaki diyalektik ilişkiye önem veren, bunu uygun şekilde tanımlamak ve tasvir etmek için 'ritüel-mimari olay' terimini ilk defa kullanan Lindsay Jones (2000) tarafından hatırı sayılır derecede ele alınan bir meseledir. Pratik teori, bilim adamını, insanların yaptıkları şeye ve onu nasıl yaptıklarına daha doğrudan odaklanmaya zorlar; ve bilim adamlarının, az da olsa bir apriori 'ritüel' düşüncesine bağlanma eğilimlerini ters yüz eder. Bununla birlikte, daha çok Bourdieu' nün habitus teorisi gibi, Bell'in 'ritüelleştirme' teorisi de farklı bir tuzağa –determinizm tuzağına– düşme tehlikesi içindedir. Bell, katılımcıların, tekrar tekrar yaptıktan sonra tamamen doğal hissettikleri, açıklama, doğrulama veya meşrulaştırma gerektirmeyen bilinçsizce tasarıları ve stratejileri içeren bir çeşit 'ritüel' habitusu benimsediklerini ileri sürer. O halde 'ritüeller' nasıl değişmekte ve gelişmektedir? Burada insan aracılığı nerededir? Katılımcılar kendi uygulamalarından, hatta kendi ritüel uygulamalarından tamamen bihaber olabilir mi?

Kule gibi yükselen Anglikan mahalle kilisesinin tam tersine, toplanma evi ne kuleye veya çan kulesine, ne mimari güzelliklere, ne çanlara, ne azizlerin tasvirlerine ve ne de lekeli camdan yapılmış pencerelere sahiptir. Bu iki yapı arasındaki yakın akrabalık, kişiyi 'ritüel'e ait iki geleneği veya tarzı karşılaştırmaya davet eder. Her bir yapı diğerinin karşısında rol oynar; yani, her biri bir ölçüde diğeri tarafından tanımlanır: toplanma evi tam olarak mahalle kilisesi olmayandır; oysa Quaker binası uygun şekilde sade ve düz olarak tasvir edilir, Protestan ruhunda, mahalle kilisesinin Neo-Gotik süslemeleri bu binayı bir başka biçime sokar. Jones (2000) tam da 'ritüel'e ait uygun fiziki dekorun –onu bizzat 'ritüel'e dahil ederek– nasıl 'ritüel-mimari aksiyonu' olabileceğini açıklar. Ne olursa olsun, katılımcıların yeri ve çevreye uyumunun ciddi derecede önemli olabileceği –örneğin kutsal amaçlı yolculukta– 'ritüel'in bir mekânsal boyutu vardır ki, burada 'ritüel' bir yerden diğerine hareketi içerir.

Humphrey ve Laidlaw, Jain *puja* 'ritüeli' (1994) ile ilgili analizlerinde, Bell gibi, 'ritüel'i hem özel olaylar bağlamında hem

de bütün olayların özel karakteristikleri olarak tanımlamanın risklerinden uzak durmaya çalışırlar ve her ikisi de Bell gibi 'ritüelleştirme' hakkında konuşmayı tercih ederler. Bununla birlikte, onlar, düşünce ve aksiyonun birbirinden ayrılmak durumunda olmadığını ileri sürerek, Bell'in 'ritüel' uygulama hakkındaki fikrini geliştirme imkânından kaçınırlar – onların iddiasına göre, aksiyon mutlaka amaca işaret eder. Onların görüşü dâhicedir; merkezi noktaları, çelişkili olmakla birlikte, sadedir: 'Ritüelleştirme'nin etkilediği merkezi dönüşüm, 'ritüel'e katılanların niyetleri ile onların icra ettikleri fiillerin mahiyeti arasındaki bağlantıyı ayırmaktır. Günlük hayatta, birine anlamı olmayan bir şey söylemek bir hata olarak düşünülür – fakat 'ritüel' aksiyon bir hatadan başka bir şeydir: 'Ritüel'in temel özelliklerinden biri, planlanmış amacın tutarlı yer değiştirmesidir. Şu halde 'ritüel' aksiyonun niteliğidir. Staal gibi, onlar da 'ritüel'in kendine özgü anlamı olmadığını ileri sürüyorlar, fakat (Bell'den farklı olarak) onu anlaşılabilir olarak nitelendiriyorlar. Onlar dikotomilerden endişe etmez görünürler ve 'ritüel'e ait iki kutuplu şeklin litürji (örneğin, *puja*, Evharistiya) ve icraat (örneğin, başlangıç ritleri, şamanik 'ritüel') olduğunu ileri sürerler, ki birincide anahtar soru "Hata yaptık mı?" sorusu, ikincide ise "Başarılı oldu mu?" sorusudur. Ritüelleştirmenin derecesi, aksiyonları kayıt ve şarta bağlama hissinin derecesine bağlıdır. Bu anlamda, onların iddia ettiğine göre, *puja* 'ritüel'in prototipik veya *arketipik* şeklidir. 'Ritüel' bu ilk formunda tamamen çok sayıda kayıt ve şarta bağlanmış fiilden oluşur ve bu, katılımcıların dikkatlerini üzerine topladığı diziliş ve silsileden çok, fiillere göredir. Bu, aceleyle yapılmış bir genelleme gibi görünmekle birlikte, şüphesiz bütün 'ritüeller' için geçerli değildir. Onlar 'ritüel'in inançlara, fikirlere veya değerlere bağlı olmadığını ve tipik olarak katılımcıların 'onayı' ya da taahhüdü ile açıklandığını ileri sürmeye devam ederler. Bilim adamlarının 'ritüel'in anlamsızlığı üzerinde ısrar etmesi, katılımcıların "Bu ne anlama geliyor?" sorusunun bir sonucudur ve Lewis (1980) ve diğerlerinin incelemelerinde olduğu gibi, hatalı bir entelektüelizm ile sonuçlanır. 'Ritüel' inanca de-

ğil, aksiyona ait özel bir niteliktir. Humphrey ve Laidlaw, birlik hareketinin ve uyumun çoğu kez ritüelleştirmenin önemli bir bileşeni olduğunda hemfikirdirler; onlar Bell veya Parkin kadar ileri gitmezler. Ayrıca, 'ritüel' davranışların katılımcılardan tam anlamıyla bağımsız olduğunu da iddia ederler; gerçekten de, onların tıpkı ağaçlar veya deniz kabukları, arılar veya aşınmış kaya parçaları gibi doğal şeyler olduğu düşünülür. Bireysel yorum, her bir 'ritüel' davranışa ilişkin safsata veya 'gerçek dışı' ifadeyle sınırlanır. 'Ritüel' davranışlar arketipiktir; çünkü onlar varoluşsal veya tarihsel olarak aktörlerinin kendi performanslarından önce gelirler. 'Ritüel'in, 'kültürel modeller' olarak görülebilecek sosyal amaçları olabilir ve bu tür amaçlar 'ritüel'in formuna katkıda bulunur. Onlar 'ritüeller'in, geleneğe uygun kesin kurallarla garanti altına alınmadıklarında bile, Jain *puja* ve Quaker ibadeti örneğinde olduğu gibi 'kendiliğinden ortaya çıkan bir organik birlik' oluşturduklarında hemfikirdirler. Kitaplar Jain 'ritüel'ine ilişkin pek çok iyi inceleme ürünü etnografik ayrıntı içerdiği halde, tek bir olaydan hareketle yapılan genellemede olabilecek bir riskle kayıtlıdır. Bu gibi sınırlı delillerden hareketle, Jain *puja*'nın 'ritüel'in prototipi olduğunu iddia etmek güvenli midir? Jain *puja* pek çok diğer 'ritüel'den önemli açılardan açıkça farklılık gösterir. Örneğin, katılımcıların 'ritüel' bileşenlerinin artarda gelmesine önem verdiği 'ritüeller' (örneğin Müslümanların *namazı*) vardır. Quaker ibadeti örneğinde, katılımcıların aşırı tefekkürleri, bir kısmı bilinçsiz ve büyük oranda alışkanlığa bağlı kalsa da, en azından 'ritüel'e ait bazı unsurların bilinçli bir şekilde icra edilmesini garanti altına alır.

ŞUUR EŞİĞİ SONRASINDA

Belirgin sadeliğine ve basitliğine rağmen Quaker ritüeli, hem katılımcılar hem de bilim adamları tarafından yapılan çok sayıda yoruma cevap verebilir. Bu anlam çokluğunun bir nedeni, 'ritüel'i yorumlayanların kendi çalışma alanlarında genel teoriler

üretme girişimleriyle kendi sınırlarını aşmaları ve böyle yaparak çoğu zaman tasvir ettikleri çeşitli tecrübelerin, aksiyonların ve olayların kendine özgü niteliklerini unutmalarıdır. Bunun yerine ben burada Geertzci uyarıyı desteklerdim. 'Ritüel' etrafında kavram kargaşasının devam ettiği ve görünüşe göre gelecekte de devam edeceği iddia edilebilirdi. Bu kötü bir şey olmak zorunda değildir ve gerçekten bu terimin işlevsel olarak özenle seçilmediği ve sadece 'ritüel'i hem anlamada hem de tanımlamada yersiz hassasiyet gösterme endişemizden dolayı aklımızın karıştığı ileri sürülebilirdi. Diğer bazı sosyal bilim terimleri ('cemaat', 'sınıf' veya 'yakın sıla', 'din') gibi, 'ritüel' de özel sosyal fenomenleri anlamada yardımcı olmaktan çok engelleyici olabilirdi. Diğer yandan, tek ve üniter bir tanım eklemek muhtemelen karşılaştırma imkânını bastıracaktır ve eğer karşılaştırma böyle şartlarda yapılırsa, oldukça geniş bir sosyal fenomen çeşitliliği analist tarafından teoriye uygun hale getirilerek şekillendirilebilecektir. Aynı şekilde, geçiştirmek de, tek bir örnekten hareketle genelleme yapmanın cazibesine kapılmaktır – her şeyi açıklamak için geniş ve evrensel bir tanım yapma girişimi hiçbir şeyi açıklayamamakla sonuçlanacaktır. Bir başka strateji, 'ritüel'e, bizzat katılımcılar tarafından yapılanlar dahil, makul görünen pek çok bakış açısından bakmaktır. Birçok bilim adamı, herhangi özel bir 'ritüel'e dair tek bir açıklama veya yorum yapmanın mutlaka sınırlayıcı olmadığı görüşündedir. Richards (1956), Zambiya ve Kongo'da yaşayan etnik bir grup olan Bemba kızlarının üyelik 'ritüel'ini incelediği *Chisungu* adlı örnek çalışmasında, herhangi bir 'ritüel'e uygulanabilecek farklı analiz düzeylerinin bulunduğunu açık açık anlatır. Bu düzeyler sadece çeşitli akademik analizciler arasında değil, 'ritüel' uzmanları ve sıradan katılımcılar arasında da vardır. Bu analiz düzeylerinin niçin kendi gerçek değerine göre derecelendirilmesi gerektiğinin epistemolojik bir nedeni yoktur; bu mümkün olsa bile, onların her biri bilgili insanların yorumları olarak geçerlidir. Bu yaklaşım, her nasılsa oldukça problemsizdir. Açıkçası, teoriler her zaman aynı ontolojik, epistemolojik veya metodolojik soy bilimi paylaşmazlar. Yine de, sosyal hayatı

bu tür bir araştırmaya konu etmenin pek çok faydası vardır. Bu şekilde, hem evrenselleştirenlerin aşırı güvenine hem de özelleştirenlerin güven eksikliğine karşı çıkılabilir, bir işin meydana geldiği mekâna özel önem verilebilir ve iki ateş arasında, yani özcülük ile determinizm arasında kalmaktan kaçınılabilir.

Halen 'ritüel' çalışmalarında yaşanan bir altın çağın keyfini çıkarıyoruz ve bunun bizzat araştırılması gerekir – örneğin bu araştırmalar 'ritüel'in niceliği ve niteliği arasında nasıl bir ilgi kuruyor. İlk bakışta, Wittgenstein'ın (1958) 'aile benzerliği' dediği, çoğu defa son derece farklı sosyal fenomenlerden oluşan sadece bir karışım olarak görülebilen şey. 'Ritüel' olağanüstü bir azimle tasvir ve analiz edilmiştir. Niçin? Çünkü o bizi, sosyallik, zaman, mekân ve otorite gibi anahtar sosyolojik kavramlar hakkında bilgilendirir. Aslında bazıları, 'ritüel'in bu kavramların yapıcı unsuru olduğunu iddia etmişlerdir. Biz, sosyal hayatın önemli bir bileşeni olarak, özellikle dinin, hepimizin hayatında şu veya bu şekilde sürekli önemini devam ettirmesi gerçeğini göz önünde bulundurarak, 'ritüel'i anlamak için girişimde bulunmaya mecburuz. Mevcut yörüngesi dikkate alındığında, sanki 'ritüel,' dini inanç ve uygulamalarla ilgilenenler için ilginç ve önemli sorular sormaya devam edecektir. Son yıllarda 'ritüel'le ilgili daha önce yapılan yorumları geliştirmek için birçok imgesel ve inandırıcı girişim bulunmaktadır ve bu problem çözücü yaklaşım devam edecek gibi görünmektedir. Bilim adamları arasındaki anlayışa göre, 'ritüel' kesinlikle dini hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır ve bu gerçek, 150 yıl önce yazan Max Müller için olduğu kadar günümüz için de geçerlidir. Bu bölümde kesin olan şey, çeşitli bilim adamları tarafından üretilen kavrayışlara açık kalmaya devam edeceğimiz konusundaki ümittir ve böyle yapmakla 'ritüel'in tek gerçek anlamını nihayet açığa çıkaracağımız şeklindeki yanlış inançla yumurtalarımızı homojenleştirici bir sepete fırlatmaktan uzak durmamız gerektiğidir. Yaklaşımımız çok yönlü bakış açısına uygun olsun (Collins 2005).

KAYNAKLAR

ASAD. T. (1983). 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on deertz'. *Man (N.S.)* 18: 237-59.

_____ (1993). *Genealogies of Religion.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BAKHTIN, M. (1984). *Rabelais and his World.* Bloomington, Ind.: University of Indiana Press.

BARTH, F. (1975). *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea.* New Haven: Yale University Press.

BEATTIE, I. (1966). 'Ritual and Social Change'. *Man* (N.S.) 1: 60-74.

_____ (1970). 'On Understanding Ritual'. In B. R. Wilson (ed.), *Rationality.* Oxford: Basil Blackwell, 240-68.

BELL, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford: Oxford University Press.

BELL, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions.* Oxford: Oxford University Press.

BLOCH, M. (1979). 'The Past and the Present in the Present'. Man (N.S.) 13: 591-600.

_____ (1986). *From Blessing to Violence.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1989). *Ritual, History and Power.* London: Athlone.

_____ (1992). *Prey into Hunter.* Cambridge: Cambridge University Pres.

BOURDIFEU, P. (1977). *Theory of an Outline of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

BOYER, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion.* Berkeley: University of California Press.

Britain Yearly Meeting (1995). *Quaker Faith and Practice: The Book of Discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain.* London: Religious Society of Friends.

COLLINS, P. (1996). '"Plaining": The Social and Cognitive Practice of Symbolization in the Religious Society of Friends'. *Journal of Contemporary Religion*, 11/3: 277-88.

_____ (1998). 'Quaker Worship: An Anthropological Approach'. *Worship*, 72: 501-15.

_____ (2005). 'Thirteen Ways of Looking at a Ritual'. *Journal of Contemporary Religion*, 20/3: 323-42.

DANDELION, P. (1996). *A Sociological Analysis of the Theology of Quakers*. Lampeter: Edwin Mellen Press.

DOUGLAS, M. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.

DRIVER, T. (1998). *Liberating Rites*. Boulder, Col.: West view Press.

DURKHEIM, É. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.

FRAZER, J. G. (1890). *The Golden Bough*, 2 vols. London: Macmillan.

FREUD, S. (1946[1913]). *Totem and Taboo*. New York; Vintage Books.

GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GELLNER, D. (1999). 'Religion, Politics and Ritual: Remarks on Geertz and Bloch'. *Social Anthropology*, 7/2: 135–53.

GIRARD, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GLUCKMAN, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press.

_____ (1970). Custom and Conflict in Africa. Oxford: Basil Blackewell.

GOODY, J. (1961). 'Religion and Ritual: The Definitional Problem'. *British Journal of Sociology*, 12/2: 142-64.

_____ (1977). 'Against Ritual: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic'. In S. Falk-Moore and B. H. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, 25-35.

HANDELMAN, D. (1999)- "The Playful Seductions of Neo-Shamanic Ritual'. *History of Religion*, 39: 65-72.

_____ ve LINDQUIST, G. (eds.) (2004). *Ritual in its Own Right*. Oxford: Berghahn.

HORTON, R. (1968). 'Neo-Tylorianism: A Sound Sense or Sinister Prejudice?' *Man* (N.S.) 3/4: 625-34.

_____ (1970). 'African Traditional Thought and Western Science'. In B. R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 131-71.

HUIZINGA, J. (1964). *Homo Ludens*. Boston: Beacon Press.

HUMPHREY, C, ve LAIDLAW, J. (1994). *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.

JONES, L. (2000). *The Hermeneutics of Sacred Architecture*, 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LAIDLAW, J., and White-house, H. (2004). *Ritual and History*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

LEACH, E. (1961). 'Time and False Noses'. In idem, *Rethinking Anthropology*. London: Athlone, 132-6.

_____ (1977). *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEVI-STRAUSS, C. (1967). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

_____ (1973). *Totemism*. Harmondsworth: Penguin.

LEWIS, G. (1980). *Day of Shining Red*, Cambridge: Cambridge University Press.

MALINOWSKI, B. (1974). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, 111.: Free Press.

MARRETT, R. R. (1914). *The Threshold of Religion*, 2nd edn. London: Methuen.

MITCHELL, J. P. (2004). 'Ritual Structure and Ritual Agency: "Rebounding Violence" and Maltese festa'. *Social Anthropology*, 12/1: 57-75.

MULLER, F. M. (1967[1861]). *Lectures on the Science of Language*. New York: Scribners.

ORTNER, S. B. (1978). *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

PARKIN, D. (1992). 'Ritual as Spatial Direction and Bodily Division'. In Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*. London: Routledge & Kegan Paul, 11-25.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1964[1922]). *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. New York: Free Press.

RICHARDS, A. I. (1956). *Chisungu: A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Zambia*. London: Faber & Faber.

ROBERTSON-SMITH, W. (2002[1889]). *Lectures on the Religion of the Semites*. Edison, NJ: Transaction Publishers.

SCHECHNER, R. (1993). *The Future of Ritual*. London: Routledge.

SCHIEFFELIN, E. (1985). 'Performance and the Cultural Construction of Reality'. *American Ethnologist*, 12: 707-24.

SPERBER, D. (1975). *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

STAAL, F. (1975). 'The Meaninglessness of Ritual'. *Numen*, 26: 2-22.

TAMBIAH, S. J. (1985). 'A Performative Approach to Ritual'. In idem, *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 123-66.

TURNER, V. W. (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____ (1969). *The Ritual Process*. Chicago: Aldine de Gruyter.

_____ (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____ (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: Performance Arts Journal Publications.

_____ (1984). *The Anthropology of Performance*. New York: Performance Arts Journal Publications.

TYLOR, E. B. (1871). *Primitive Culture*, 2 vols. New York: Harper.

VAN GENNEP, A. (1960 [1912]). *Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.

WHITEHOUSE, H. (2000). *Arguments and Icons; Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Bell (1992, 1997), Bloch (2002); Lewis (1980) ve Turner (1969).

38. BÖLÜM

Din ve Medya

Stewart M. Hoover
Çeviren: Necmettin Pehlivan – Ahmet Yıldız

Medyanın doğuşu ve gelişimi, dünyayı sosyal açıdan anlamanın var olan tarzlarına yönelik önemli sorunları ortaya çıkardı. Bizim medyayı yirminci yüzyıla özgü bir fenomen olarak görme eğilimimize rağmen, tarihsel araştırma medya çağının birçok kapasite ve eğilimlerinin derin köklere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Bugün bizim medya olarak bildiğimiz şeyin izleri, aslında, en azından endüstrileşmiş Batı'da, modern çağın başlarında taşınabilir tip yayıncılığın gelişmesine kadar götürülebilir. Bu, medyanın sadece teknolojik bir olay olmadığı, aynı zamanda önemli ekonomik, yapısal ve politik boyutlara sahip olduğu gerçeği üzerinde de düşünmek gerektiğini gösterir. En önemlisi, basın devrimi, var olan politik ve sosyal düzenlerde değişiklik yaratma kapasitesi olan güç merkezleri olarak medya endüstrilerinin gelişmesine yol açmıştır.

Bildiğimiz gibi, medyanın din üzerindeki etkisi derin olmuştur. Elbette, matbaacılık uzun süre Protestan Reformu ile ilişkilendirilmiştir, fakat o aynı zamanda Karşı-Reformasyon ve sonraki dini gelişimlerde de önemli bir rol oynamıştır. Nathan

Hatch'ın (1989) Kuzey Amerika'nın 'demokratikleşmiş' dini kültürü diye isimlendirdiği olgunun bir parçası olmaya başlayan çeşitli dini hareketlerin bütünü, şu veya bu şekilde, medya teknolojisine dayanmıştır ve seküler Amerikan yayıncılığının dini kökleri de derin ve geniştir.

Medyanın sosyal analizi, politikadan ekonomiye ve dine kadar bir dizi bağlam içerisinde ortaya çıkan derin ve karmaşık ilişkileri göz önünde bulundurmalı ve ayrıca medyanın kendisinin karmaşık doğasının da farkında olmalıdır. Genel olarak, medya sosyolojisi birbiriyle ilişkili üç alan üzerinde odaklanmıştır: medya kurumları, medya içeriği ve medyanın etkileri. Yirminci yüzyılın ortalarından bu yana, sosyal bilimler medyayı açıklamak için bir dizi yaklaşım geliştirmiştir. Bugün medyayla ilgili bilimsel disiplin değişik şekillerde temellendirilir ve 'kitle iletişimi', 'medya sosyolojisi', 'medya psikolojisi' ve bugün daha yaygın olarak 'medya araştırmaları' şeklinde değişik şekillerde betimlenir ve anlaşılır. Bu disiplin sosyoloji, psikoloji ve antropolojideki köklerine ve bugün sürekli yükselen disiplinler-arası yaklaşıma çok şey borçludur.

Sosyal analizin, medyanın temel özelliklerini göz önünde bulundurması gerekir. Birincisi, her ne kadar teknolojiler kesin bir şekilde ve tek taraflı olarak belirleyici olmasa da, medya temel olarak kaynağında teknolojiktir ve teknolojik değişim onların gelişim ve evriminde önemli bir rol oynar. İkincisi, medya geniş hiyerarşi, rol ve görev dağılımına sahip karmaşık ana kuruluşlar içerisinde yer alır. Üçüncüsü, medya önemli bir ekonomik kuvvettir ve endüstri ve yapı olarak geniş ölçüde karmaşık bir yapı kazanmıştır. Dördüncüsü, medyanın ekonomik konumu, ona diğer sosyal kurumlarla ilişkili olarak bir tür otonomi ve bir dizi birleşik potansiyel ideolojik ve politik etkiler sağlar. Beşincisi, medya zorunlu olarak yerel ötesi (*translocal*) bir zemine sahiptir. O yerel olarak temellenmiş olabilir, ama aynı zamanda yerelin ötesine taşınabilir ve bugün biz onu, problemli bir şekilde 'küreselleşme' diye isimlendirilen süreçler içerisinde geniş bir şekilde işlenmiş olarak anlıyoruz.

Yirminci yüzyılın ortalarında sosyal bilimler medya üzerine daha derin ve anlamlı düşünmeye başlayınca, medya ve onun sosyal etkileri hakkında bir dizi kabul edilebilir fikir ortaya çıkmaya başladı. Bu fikirlerin medyanın etkileri üzerine odaklanan çoğu, o çağın sosyal bilimlerine hâkim olan sosyal ve deneysel pozitivizme çok şey borçludur. Medya araştırmasının onun ölçülebilir 'etkileri' hakkında olması gerektiği fikrine yönelik imalı ve açıkça söylenmeyen bir mantık vardır. Basitçe ortaya konulursa, biz erken yaşlardan itibaren kendimizi iletişimci araçlar olarak düşünecek şekilde sosyalleşiriz. İletişimi; niyetler, yönlendirmeler, sebepler ve sonuçları içeren bir şey olarak düşünmek doğaldır. Öyleyse, kişiler arası iletişim bütünüyle niyetler ve sonuçlar/etkiler hakkında olduğundan, aynı şekilde kitle iletişimi de sadece geniş ölçekte aynı olmalıdır. Eğer biz belirli açık fikirleri kişiler arası bağlamlarda iletmeyi amaçlayabilirsek, bu durumda medya 'mesajlar' göndermeyi amaçlayabilir ve tek sorun onların 'etkili bir şekilde' alınıp alınmadığıdır. Ve –bizim buradaki değerlendirmelerimiz için daha da önemlisi– bu etkiler, sosyal bilimlerde ortaya çıkan yeni objektif ve nicel teknikler yoluyla açıkça ve net olarak ölçülebilir.

Medya hakkındaki bu yerleşik paradigma, yüzyılın son bölümünde ciddi incelemelerden geçmeye başladı. Bu faaliyetin iki kaynağı vardı. Birincisi, medya etkilerinin sosyal ölçümleri ilerledikçe, medya fenomeninin geniş bir alanının bu şekilde açıklanamayacağı açığa çıktı. İkinci ve daha önemlisi, linguistik, diller, antropoloji ve (sürekli artarak) sosyolojiyi de içeren ve medyayı çevreleyen disiplinlerde ortaya çıkan entelektüel eğilim, medyaya bakış konusundaki bazı önemli fikirlerin yeniden düşünülmesine yol açtı. Bu son yeniden düşünmenin merkezi kanatlarından biri, ayrıca dinle ilgili medyanın sosyal ölçümü için önemli etkilere sahipti. "Medya Ritüelleri" (*Media Rituals*) isimli denemesinde James Carey (1989), kitle iletişiminin 'transmission' (*iletim*) ve 'ritüel' görüşü diye isimlendirdiği görüşler arasında bir ayrım yaptı.

Carey sadece, bir zamanlar medya araştırmaları bünyesinde yürütülen paradigmalar hakkındaki önemli sorunları ortaya koy-

mayı amaçlamış olabilir; fakat birçok kişiye göre o, ayrıca ritüel ve dahası din sorununa yönelik yeni ve geniş bir bakış açısına kapı açmıştır. Bu, daha önce medya araştırmacıları tarafından dine çok az önem gösterilmesi açısından önemli bir dönüşümdü. Bu nispi akademik ilgisizliğin birçok nedeni olmasına rağmen, bunlar arasında sekülerleşme teorilerinin tek tip bir okumasının temel varsayımı anahtar konumunda olmuş olabilir (Hoover ve Venturelli 1996). Ayrıca, birçok araştırmacının din alanını, karmaşık ve çok ayrıntılı ve akılsal olanın ötesindeki meselelerle ilgilenen, dolayısıyla da deneysel ölçüm alanının ötesinde bir alan olarak görmesi de olasıdır. Bu varsayım, sosyal ve kültürel yaşamın gerileme içerisindeki bir sektörü olarak dinin medya gelişiminin önemli bir özelliği olmasının olanaksız olduğu şeklindeydi. Aslında, yirminci yüzyılın ortasında başlayan kurumsal ve formal din içerisindeki gerilemeyi dinin kendi içerisindeki bir gerilemeyle karıştırmak çok kolaydı. Bu konuda, iletişim araştırmaları ve medya alanları, sosyal bilimler arasında yalnız değildi. Bu varsayım, dinin yüzyılın sonundaki açık varlığı ve onun popüler ve halk kültürü içerisinde artan etkisi tarafından doğrudan doğruya çürütülen bir varsayımdır. Daha sonraları 'yeni paradigma' dini araştırmalar (Warner 1993) olarak ortaya çıkan olgu, dinin akademik araştırmasına yeni bir odak getirdi ve çağdaş din ve dini gelişim hakkında hâlâ anlaşılması gereken pek çok şey olduğu şeklindeki daha geniş bilimsel bir kabulle uyuştu. Aynı zamanda, bazı medya araştırmacıları medya ve modern medyalaşma sürecinin bu dini değişim için sürekli artan bir öneme sahip olduğunu savunmaya başlıyordu.

Medya ve din hakkındaki araştırmalar önemli bir ayrımı kabul etme eğilimindeydi: medyanın aracılık ettiği halk kültürünün iki önemli yüzü arasındaki ayrım, gazetecilik ve eğlence ayrımı. İlk önemli medya ve din araştırmaları, haberler, gazeteler ve haber dinleyicileri üzerinde yoğunlaştı. Başlangıçtaki önemli çalışmalar, gazetecilik mesleğinin (Buddenbaum 1988) ve dini araştıran muhabirlerin dindarlığı hakkındaki araştırmaları kapsıyordu (Buddenbaum 1986; Dart ve Allen 1993; Hoover 1998; Schmalzbaur 2002; Lichter vd. 1986). Buradaki sorunlar, muha-

birlerin kendi fikirlerinin, dinin izleyicilere sunulma tarzıyla ilişkili olup olmadığı ve bu ilişkinin nasıl olduğu ve bunun dinin kamusal alanda anlaşılma biçimine etkilerini içermektedir. Daha sonraki araştırmalar, ortaya çıkan dini kültürlerin bir bileşeni olarak gazeteciliğin verimi üzerinde yoğunlaştı ve dini gücü ve dini imtiyazı meşrulaştırmada gazetecilerin ve gazeteciliğin rolünü sorguladı (Silk 1995; McCloud 2004; Badaracco 2004; Stout ve Buddenbaum 1996).

Böylece, dinle ilgilenen gazetecilik hakkındaki çalışmalar, medya pratiği ve dini pratikler ve dini kurumların yapısı arasında belirli bir fonksiyonel ilişkiyi varsaydı. Anglo-Amerikan basın gelenekleri ile uyumlu olarak, bu çalışma bilgilendirilmiş kamuoyunun, varsayılan görevi bu bilgiyi sağlamak olan medya pratiği tarafından nasıl şekillendirildiğini ve oluşturulduğunu inceledi ve sorguladı. Medya hakkındaki bilimsel ve sıradan söylemler, gazeteciliğin varsayımına göre, amaçlı olan pratiği ile görünüşe göre daha önemsiz olan eğlence medyasının alanı arasında açık bir çizgi çekme eğiliminde olmuştur. Çocuklar için hazırlanan televizyon programlarının sosyal etkileri üzerinde yoğunlaşan büyük edebiyat istisna tutulursa, haberler dışı medya, medya faaliyetlerinin daha küçük bir biçimi olarak araştırılma eğiliminde olmuştur. Bu üstü örtük Kalvenizm, özellikle, medya ve 'dinsel'in normatif idealleri arasında bir uçurum olduğunu kolaylıkla var sayan din hakkındaki sorularla ilişkili olarak etkin olmuştur.

Bu ayrım, medya ve din hakkındaki araştırmanın ortaya çıkmasına, diğer birçok şeyden daha fazla olanak yaratan 'televanjelism' fenomeninin ele alınmasında hâlâ mevcuttur. Din uzun süre Amerikan yayıncılığının bir boyutu olmuştur. Dini programlar radyonun ilk ortaya çıktığı zamanlarda ilk yayınlananlar arasındaydı ve yirminci yüzyıl boyunca, 'radyo vaizinin' konuşmaları Amerikan kültürünün standart bir yönü olmaya başlamıştır. 1950'lerde ticari televizyonun ortaya çıkmasıyla din oraya da taşındı ve din ve elektronik medya hakkındaki ilk önemli çalışma yayınlandı (Parker, Barry ve Smythe 1955). Fakat resmi ana medya ile din arasındaki ilişki problemli ve olduk-

ça tartışmalı olarak kaldı ve 1970'lerde, ilişkideki bir yön değişimi din ve medyaya yönelik dikkatlerin yoğunlaşmasına neden oldu. Bu değişim teknolojik yenileşme tarafından ortaya çıkarıldı: uydu yayıncılığının gelişmesi ve uydu temelli programcılığın gelişen kablolu televizyon endüstrisine aktarılması. Bu, en tanınmışı (ve en uzun ömürlü olanı) Pat Robertson'ın *700 Club*'ı olan bir seri dini temelli televizyon 'ağının' ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

Bu gelişmenin sonuçları birkaç yönde ilerledi. Dini kurumlar tarafından, ekonomik kaynaklar üzerindeki potansiyel bir mücadeleyi de içeren, 'medya dini' tarafından 'geleneksel dine' uygulanabilecek rekabet hakkında kaygılar dile getirildi. Daha ayrıntılı kaygılar da dile getirildi. Bu yeni 'TV yönetimlerinin' çoğunluğu tutucu, Evanjelik, Pentekostal hareketler içerisinden doğduğundan, onların Amerikan dininin tutucu yanını desteklemesi ihtimali ortaya çıktı (Hadden ve Swann 1981; Schultze 1990). Onların potansiyel politik etkileri daha sonra ortaya çıktı, fakat yüzyılın son on yıllarında Amerikan politikası içerisindeki Evanjelik dalganın önemli bir unsuru olmaya başladı (Hadden ve Shupe 1988; Hunter 1992).

Medya ve din hakkındaki sosyal analizler, bu iki birimi çevreleyen bir dizi konuya yöneldi. Kurumsal araştırmalar onların tarihlerini, kaynaklarını ve yapılarını araştırdı (Horsfield 1984; Bruce 1990; Frankl 1987). İzleyiciler üzerindeki etkilerine yönelik araştırmalar, medyanın en önemli etkileri arasında kabul edilen ve onun dayanışma ve kimlik oluşturabilme kapasitesine bağlı olan önemi ile birlikte, ilk başlardaki bazı kaygıların yanlış tespit edildiğini ortaya çıkardı (Hoover 1988; Gerbner vd. 1986). Daha sonraki araştırmalar, onu çağdaş dini bilincin oluşturulmasında önemli bir unsur olarak belirleyerek, dini yayıncılığın kültürel anlamları üzerinde yoğunlaştı (Mitchell 1999; Hangen 2002; Peck 1993). Son tarihsel çalışma, dini yayıncılığı ana yayıncılık bağlamı içerisinde açıklamıştır (Rosenthal 2002).

Ama genel olarak, *televanjelizm*in sosyal analizi medya ve din arasında var olan bir 'açık sınır' fikrini dile getirmeye devam

etmiştir. Dinin, toplumun üretici bir kaynağı olarak otantik bir şekilde temellenmiş ve otantik olarak anlaşılan Durkheimcı bir anlaşılma biçimiyle uyumlu olarak, medyanın, teknolojiler ve kurumlar olarak, mekanik birlikten uzaklaşmış bir düzeyde işleyeceğini ve medyaya bakış tarzının onun dine yönelik 'tehditleri' veya en azından 'etkileri' açısından olacağını varsaymak kolaydır. Bu çalışmanın (krş. Hoover 1988; Peck 1993) bir kısmı bu yerleşik fikri sorgulamaya başladı; fakat bir halk ilgisi olarak *televanjelizm*in solmaya başlamasıyla birlikte, medya ve din hakkındaki çalışmalar gelişti.

Carey'in ritüel hakkındaki denemesi, medya ve din arasındaki ilişki hakkındaki kolaycı varsayımların temelini çürütmekte önemli bir rol oynadı. Birçok kişiye göre, o, medyayı ve bizim 'medyalaşma' diye isimlendirebileceğimiz süreci yeni bir tarzda, dini eylem ve anlayışın bir kaynağı veya merkezi olarak görme imkânını ortaya çıkardı. Bu, McLuhan'ınki gibi, medyayı görme ve bilme tarzlarının dönüşümünün merkezine yerleştiren iddialardan biraz farklıdır. Aksine, ortaya çıkan bilimsel duyarlılık, dini, geleneğin ve kurumsal yapının sınırları dışındaki bağlamlarda –özellikle medyalaşmış bağlamlarda– araştırmak için sosyal teori ve sosyal metodolojiler kullandığından, kaynağı itibariyle çok daha sosyaldir. Bu çalışma ayrıca, sosyoloji gibi alanlarda, 'medya' ve 'medyalaşma'nın medya endüstrilerinin sınırlarından, medya alanının merkezinde yer alan üretilmiş kültürel pratiklerin tüm alanına uzandığı varsayımını da paylaşır (krş. Ritzer 1996; Giddens 1991; Gergen 1991).

Bu yüzden, medya ve din hakkındaki çağdaş araştırmalar, araçsal (medyanın dini etkileme veya din tarafından etkilenme tarzları) sorunların ötesine, 'dini' olarak nitelenebilecek olan kurumsal, kolektif, bireysel ve etkileşimsel eylemler dizisinin yapılandırılması, yeniden yapılandırılması, sürdürülmesi veya gerilemesi açısından medya ve 'medyalaşma'nın oynayabileceği rol sorununa kaymıştır. James Carey'in ve diğer birçok yazarın (krş. Rothenbuhler 199; Couldry 2003; Rorhenbuhler ve Coman 2005) önemli çalışmasında ima edilen bu dönüşümün ana fikri,

Robert Bellah'ın (1992) 'sivil din' olarak isimlendirdiği olgunun hem büyük hem küçük ritüelleri için mekân olması dolayısıyla, medyanın kültürün merkezinde önemli bir rol oynayabileceği şeklindeki fikirdir. Medya için, Kennedy cinayetini (Zelizer 1993), Prenses Diana'nın ölümünü ve 11 Eylül saldırılarını ve bu saldırıların sonuçlarını (Zelizer ve Allen 2002; Hoover 2006) hatırlama gibi şeylerde böyle bir rol görmek için birçok neden vardır.

Fakat medyanın çağdaş din sosyolojisi içerisinde yer alması, gazetecilikle, büyük ve küçük sosyal ve kültürel ritüellerle ya da medyanın daha geniş dini etkinlik ve süreçlerle araçsal olarak ilişkili olma tarzlarıyla sınırlı değildir. Daha önce belirtildiği gibi, geniş bir kaynak, kanal, kılık çeşitliliği içerisinde ve ticaret ve mülkiyet kültürü ile bağlantılı olarak eğlence medyası, yeni ve yeniden yapılandırılmış dini formların gelişmesini desteklemek ve teşvik etmek kapasitesine sahiptir.

Dinle ilgilenen medya araştırmacıları için, çalışma, büyük ölçüde geleneksel medya analizinin üçüncü alanına yoğunlaştı: İzleyiciler ve onların medya mesajlarını alması ve onların 'dini' olanın medyalaştırılmış tecrübesine katılması konularında yoğunlaştı. Bu konudaki önemli bir istisnayı, web siteleri, blogları, online toplulukları ve oyunları içeren dijital medya içeriğine büyük bir önemin verildiği, dijital medya içerisindeki din hakkında ortaya çıkan önemli süreç oluşturur.

Din ve medyaya yönelik sosyal analiz, büyük ölçüde, dini araştırmalar ve medya araştırmaları alanlarında, bu alanlar arasında bir birliktelik ve medya aracılı dini sosyal bir ortamın ortaya çıkmasını tasarlamaya olanak tanıyan eğilimlerden hız kazandı. Dini araştırmalarda, bu eğilimler dini ve manevi keşiflerin gelişimine yönelik artan bir ilgi tarafından güdüleniyordu. Wade Clark Roof (1999) ve Robert Wuthnow (1998) gibi araştırmacıların çalışmalarında temelleri atılan din sosyolojisine yönelik bu yaklaşım, Stephen Warner (1993) tarafından dinin sosyal analizine yönelik 'yeni bir paradigma'nın daha geniş bir çerçevesi içerisinde işlendi. Warner'e göre, bu paradigma değişiminin temeli,

'atfedilen' dinden, 'elde edilmiş' dine doğru bir yönelimdir. Din sosyolojisi araştırmalarının alanını önemli ölçüde genişletmiş olan bu paradigmanın altında bir dizi araştırma vardır.

Bu değişim, kurumsal olarak yoğunlaşmak yerine dinin pratikleri tarafından daha fazla belirlenmeye doğru kayma şeklinde, Amerikan dininin doğasında daha temel bir değişimi kabul eder. Dini konularda 'otonomi' olarak isimlendirilen durumun yaygınlaşması (Hammond 1992) 'arayış' veya 'sorgulama' olarak isimlendirilen (Wuthnow 1998; Roof 1999) bir inanç duyarlılığına yol açtı ve bu da bireyin ellerinde iman ve maneviyat konularında daha fazla özgürlüğün olması anlamına geliyordu. Bunun medya araştırması açısından önemli etkileri vardır. İlk olarak, bu, bireyler modernitenin sonlarında 'kendi benini' mükemmelleştirmeye çalıştığından, otoritenin geleneksel doktrinlerden ve dini kurumlardan bireylere geçmesi anlamına geliyordu (Giddens 1991). İkinci önemli etki ise, dini anlamın ve dini kimliğin oluşturulmasında kullanılan sembolik ve diğer kaynaklar üzerindeki kurumsal otoritenin ortadan kalkması ile, dinin bugün geleneksel sınırların dışında araştırılabilmesi ve bulunabilmesi, böylece medya kültürü ve medya araçlarının tüm alanının dini araştırma için potansiyel açıdan önemli olarak ortaya çıkmasıdır.

Din sosyolojisindeki bu gelişme, medya araştırmalarındaki dinleyici etkinlikleri ve dinleyici alımına daha fazla önem vermeye yönelik eğilimlerdeki daha ileri gelişmelerle aynı zamana rastlar. Kurumsal ayrıcalıklardan uzağa yönelmedeki dönüşümün, bizim dinin nerede bulunabileceği ve üretilebileceği hakkındaki düşünce biçimimizi değiştirmesiyle aynı tarzda, medya araştırması gittikçe, önemli olanın medya endüstrileri veya üreticilerinin ürünleriyle neyi hedefledikleri değil, dinleyicilerin bu mesajlar ile oluşturdukları kurgulamalar ve algılamalar olduğunu görüyor (Gauntlett ve Hill 1999). Medya enstrümantalizminden uzaklaşmak, öyleyse, medyanın sosyal araştırmasının amacının, medya kanalı, tarzı veya formuna bakmaksızın, bütün bunların dinleyiciler tarafından kullanılma, yorumlanma ve anlamlandırılma şekline yönelmesi gerektiği anlamına gelir. Yuka-

rıda Warner'i anımsatır bir şekilde, dönüşüm, medya tüketimine atfedilen önemden, bu süreçte elde edilen kazanımlara doğru kayma şeklindedir.

Dolayısıyla, din araştırması ve medya araştırması arasında ortaya çıkan bir birleşme vardır. Kültüre yönelik üstü kapalı bir dönüşüm içerisinde kök salması itibariyle bu birleşme, Alexander'ın (Alexander ve Smith 2002) kültürel sosyolojide 'güçlü bir program' diye isimlendirdiği konu ile ortak birçok şeyi paylaşır. Bununla birlikte, bu araştırma aynı zamanda aktüel olarak var olan medya ve dinin birleştiği bir durumu da inceler. Zemindeki bu birleşmenin nedeni, büyük ölçüde, kaynağı itibariyle teknolojiktir. Medya kaynaklarının geniş imkânlarını sunan ev videolarının yanı sıra, kablolu ve uydu televizyonları ile kanalların çoğalması 20. yüzyılın sonlarından beri çok hızlandı. Şimdi bir dizi çeşitlilik ve tercih olanaklarıyla kendini gösteren medya pazarının ortaya çıkması ile medyanın aşamalı olarak dijitalleşmesi, bu eğilimleri daha da hızlandırdı.

Bu, bu kadar çeşitli kaynak içerisinde, aşırı bir içerik çeşitliliğinin mümkün olacağı anlamına geliyordu. Din için bu, bir zamanlar kültürün resmi medyasının yayınlanabilecek din türü üzerinde değişik kontroller uygulayabilirken (Rosenthal 2002), bugün dinin medya kaynakları için çok fazla açık pazar olması anlamına geliyor. Bu kaynaklar hem resmi olarak 'dini' olanları hem de geleneksel olarak 'kilise dışı' veya 'seküler' olarak isimlendirilmiş olanları içerir.

Bu ortaya çıkan dini medya pazarı, 'demokratik' (Hatch 1989) bir halk alanı olarak Amerikan dininin doğasını önemli şekillerde etkiler. Din sosyologlarının şimdi anladıkları gibi, çağdaş din, dine ve maneviyata yönelik eğilimleri, hem materyal hem de kavramsal (Finke ve Stark 1993) bir dizi 'pazar yeri' içerisinde bir tercih eylemi olarak geliştirmektedir. Bunlar güçlerinin ve önemlerinin bir kısmını, ancak yeni yüzyılda hız kazanan 'arayış' duyarlılığına yasallık vererek, sömürge döneminden bu zamana kadar dini ihtiyaçları karşılamanın bir serbest pazar türü olarak Amerikan Protestancılığının (özellikle) tanık olduğu ta-

rihten alır. Dini ve manevi sembollerin ve kaynakların birikimini içeren medya pazarı böylece, dinin ve maneviyatın bireysel, özel ve otonom pratiklerinin yayılmasında daha önemli bir rolü doğuran, pratik ve algılama tarzları ile gelişir. Böylece, medya alanının sosyal ve kurumsal otonomisinin, birçok açıdan, dini doktrin, kurum ve tarihten bağımsız din inşa etmesi için bir alan oluşturduğu söylenebilir.

Bu açıdan bakıldığında *medyalaşma,* değişik medya organlarının dini fikirlerin veya doktrinlerin yayılmasında oynadığı araçsal rolün ötesinde bir anlam ifade eder (Martin Barbero 1997). Reform esnasında bile basın, yapısal değişiklikler için gerekli bir bileşendi; fakat bugün otonom ve bağımsız bir kuvvet oluşturmak için medyaya duyulan eğilim çok daha derin ve kapsamlıdır (Hoover 2006). Bu konuları incelemek isteyen araştırmacılar için bu, sosyal analizi açısından önemli olabilecek geniş bir medya, ilişkiler, eylemler ve formlar ağı olduğu anlamına gelir. Medya ve dinin kesişim noktasındaki birçok araştırma dizisi bunu kanıtlar ve bugün bu durumu belirleyen etkinlikler, ilişkiler ve tarihlerden bunu çıkarır. "Din veya maneviyat bugün nasıl medyalaşmaktadır?" sorusu değişik bağlamlarda ve değişik etkinlikler yoluyla birçok şekilde cevaplandırılır. Şimdiye kadar yapılmış olan çalışmalar yeterli değildir ve herhangi bir şemalandırma zorunlu olarak bu şeyleri sadece giriş olarak açıklayacaktır ve bu çalışmalar, eksiksiz çalışmalar olarak değil, sadece yönlendirici olarak göz önüne alınmalıdır. Aşağıda temel gayretlerin, çalışmaların ve yaklaşımların bir açıklaması yapılacaktır.

Amerikan bağlamında dinin medyalaşma şeklinin, ulusal din tarihinde derin köklerinin olduğunu dikkate almak önemlidir. Dini yayıncılık fenomeni daha erkenden ele alınmış ve birçok şekilde bizim bugün medyanın, hem radyo hem de televizyonun, özel olarak dini kullanımı olarak bildiğimiz aşamaya alan hazırlamıştır (Hadden ve Swann 1981; Gaddy ve Pritchard 1985; Rosenthal 2002). Bu tarih hem bu tür yayınların sınıfı ve dini konumu hakkındaki bir dizi sosyal anlayışı, hem de medyanın dini amaçlar için kullanılmasının kısmen problemsiz olduğu ki-

şiler için, dini açıdan belirlenmiş birçok grubun mirasını bıraktı (Schultze 1987).

Bununla birlikte, tarihin başka bir mirası daha vardır ve bu 20. yüzyılın ortalarından beri dini organizasyonlar ve ilgiler tarafından üstlenilen Amerikan dininin geniş kapsamlı medyalaşması ile ilişkilidir. Örneğin, 'neo-Evanjelikalizm' diye isimlendirilmeye başlanan olguyu kitle medyalaşmasının bir fenomeni olarak görmek için iyi bir gerekçe vardır. Örneğin, tarihçi George Marsden (1983), Billy Graham'ın bu hareketin merkezindeki ikonik rolünün, harekete modern bir yüz vermek için Evanjelik liderler tarafından yapılan bilinçli gayretlerden ve bu çehrenin medya-kabulü bir çehre olması gerektiğine yönelik bilinçli öz değerlendirmeden doğduğunu ileri sürmüştür. Bu yüzden Graham, yönetiminin başlangıcından itibaren, dikkatli bir şekilde bir medya kuruluşu kurmuş ve bir medya figürü olarak tanınmış olan, hem bir dini figür hem de bir medya figürüdür.

Graham organizasyonu bu medya yönlendirmesini, kitaplardan film ve televizyona kadar çeşitli medya organları içerisindeki geniş üretim çalışmaları yoluyla genişletti. Heather Hendershot (2004), Graham ve diğer medya kaynaklı organizasyonların Evanjelik hareket ve genelde Amerikan dini için önemli etkilerinin olduğunu gösterdi. Bu ürünler, dini sürece sadece din ve dini kimlik hakkındaki sembol ve fikirlerin önemli bir kaynağı olarak girmedi, aynı zamanda bunlar sürekli gelişen dini bir medya 'lezzet kültürü' geliştirdi ve bu, son zamanların başarılı çocuk serisi *Veggie Tales* gibi, sürekli gelişen dini ürünler için bir temel oluşturdu (Warren 2005).

Evanjelikalizm'in popüler medya içerisinde yer almasının, o toplumun üyeleri arasında, dini ilgi ve motivasyonların ifade edilmesinde medya endüstrisinin önemli bir ortam olduğu fikrini kabule yol açtığı da ileri sürülebilir. Katolikler gibi, bazı gruplara göre, bir kimsenin medyada çalışabileceği ve ruhunu koruyup koruyamayacağı sorusu çözülmemiş olsa da (Schmalzbaur 2002), Evanjelikleri de kapsayan diğerlerine göre, medya güçlü konumdaki dindarların gayretleri sayesinde 'iyi'ye dönüştürüle-

bilir (Lindsay 2006). Evanjelik topluluğunun büyük üretim gayretleri başka bir önemli soruyu ortaya çıkarmıştır: dini ve manevi materyallerin sunumu için 'dini' ve 'seküler' bağlamların kendilerine göre önemleri sorunu. Yazılı basından, elektronik ve popüler müziğe kadar, medyanın geniş bir kesimi spesifik bir şekilde 'dini' olarak ortaya konulmakta ve dağıtılmaktadır. Daha önce ele alınan Evanjelik yayınlara ek olarak, Hıristiyan Kitap Satıcıları Birliği'nin (Christian Booksellers Association) (Borden 2007) kapsamlı ürünleri ve 'Çağdaş Hıristiyan Müzik' (Contemporary Christian Music) diye isimlendirilen (Hendershot 2004) yayınlar da örnek gösterilebilir. Özel olarak, üreticiler veya izleyicilerden her biri için seküler taraftan dini tarafa –veya tersine– 'atlamanın' mümkün olup olmadığı sorusu vardır. Böyle bir atlamanın geniş ölçüde beklenmesine ve kaydedilmesine rağmen, bunun çok sık ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda tereddüt etmek için bazı gerekçeler bulunmaktadır (H. Endershot 2004; Hoover 2006).

Daha önce belirtildiği gibi, son yıllarda medya ve din hakkındaki araştırmalar, kurumsal ve içerik araştırmalarına olduğu kadar, dinin kabulü üzerinde de yoğunlaşma eğilimi göstermiştir. Medya ve din araştırmalarındaki yeni paradigmalar, din ve maneviyatın başarısını, güç ve sosyal yapı gibi bazı konuların daha detaylı araştırması yerine, medya varlıkları yoluyla anlama yönünde ilerlemiştir. Genel olarak, bu çalışmaların birçoğunun amacı, dini *kimliği*, din ve medya alanları arasındaki ilişkilerin önemli bir kavramsal (ve metodolojik) göstergesi olarak anlamak olmuştur (Clark 2003; Hoover 2006).

Tıpkı uydu yayıncılığının 1970'lerde ortaya çıkmasının yeni dini ve manevi medyalar, pratikler ve ürünler ortaya çıkarması gibi, dijital çağın daha sonraki gelişmeleri de din ve medya hakkındaki araştırmaların analitik alanını yeniden düzenlemiştir. İnternet, Dünya Geneli Ağ (*World-Wide Web*) ve kişisel dijital medya bütünüyle iki açıdan önemli yeni sorular ve analiz bağlamları ortaya çıkarmıştır. Birincisi, bunlar analiz edilmeye değer yeni bir fenomen dizisi ortaya çıkarmıştır. İkincisi, bunların

kendi başlarına, medya ve din arasında gelişen ilişkinin daha geniş bir resmini temsil ettiği söylenebilir. Böyle yapmakla, bunlar otorite ve güvenilirlik ile ilgili önemli soruları da ortaya çıkarmışlardır. Christopher Helland (2000), 'dini çevrimiçi' (*religion online*) ve 'çevrimiçi din' (*online religion*) arasında çok önemli analitik bir ayrım yapmıştır. Birincisi dijital alanın resmi dini yapılar ve kurumlar veya kişiler tarafından daha çok veya daha az uzlaşımsal dini amaçlar için kullanılmasını ifade eder. Bu büyük ölçüde araç olarak medya demektir. Aslında, son araştırmalar bunun dijital medyanın çoğunlukla dini amaçla kullanımı olduğunu göstermektedir (Hoover, Clark ve Rainie 2004). Çevrimiçi din (*online religion*) kavramı, dijital alanın, dini olmanın ve din yapmanın bütünüyle yeni yolları için bir temel oluşturabileceği fikrini çağrıştırır. Birçok araştırmacı (O'Leary 1996; Zaleski 1997; Brasher 2001), İnternet ve Web'in özel olarak bu yeni anlamları ve oluşumları tamamlayacak gibi gözüken geniş bir içerik ve kaynak dizisi sunduğunu kabul ederek bu konudaki araştırmaları devam ettirmiştir (Brasher 2001; Hoover ve Park 2002). Kısacası, içerisinde, dijital medyanın yapılanması ve etkileşiminin dini konuları 'araştırma' fikri ile tam uyuştuğu bir bakış açısı vardır (Helland 2004; Campbell 2005).

Dijital din hakkındaki araştırma, medya ve din sosyolojisi açısından önemli olan literatür, bağlam ve alanlardan sadece bir tanesidir. Materyal kültür ve görsel kültür çerçeveleri içerisinde de önemli araştırmalar yapılmıştır. Birincisi, din ve maneviyat pratikleri üzerinde yoğunlaşır ve bu pratiklerin objeleri de içine alan, materyal bağlamlarına, inşa edilmiş çevrelere ve coğrafyalara aktarılma tarzlarını inceler (McDannell 1995; Chidester ve Linenthal 1995; Schmidt 1995; Williams 1997). Dinin materyal kültürü, bu düşünme tarzına göre, oldukça radikal bir şekilde daha önce belirtilmiş olan, Warner'in kategorisine göre 'kazanılmış haliyle din' fikri üzerinde yoğunlaşan bir 'bulunmuş' kültürdür. Bu çalışma zorunlu olarak, hangi kurum ve tarihlerin dini ve manevi eylemlere meşruiyet kazandırdığından çok, bu pratiklerin anlam ve kimlik açısından ne oluşturduğunun önem-

li olduğunu varsayar. Bu yöndeki araştırma, kaçınılmaz şekilde, dini ve manevi varlıklar ve medya pazar alanı arasındaki sınırın eşiğinde yer alır.

Görsel kültür alanı içerisindeki çalışma, ister istemez, medya ve medyalaşma üzerine daha doğrudan odaklanmaktadır. David Morgan (1998; 1999; 2005; 2007) birçok açıdan, (özel olarak) Amerikan dininin görsel olarak sunulma ve tecrübe edilme şekilleri üzerinde yoğunlaşan bir alanın öncülüğünü yapmıştır. Sanat tarihindeki yerleşmiş geleneklerden de alıntı yaparak, görsel resim tüketiminin Amerikan dindarlığının merkezinde yer aldığını ileri sürmüştür. Bu tür görsel bir eylem ister istemez medyalaşmayı da içerdiğinden (yani bu tür imajların üretimi bir medya fonksiyonu olduğundan), görsel kültür içerisindeki bu çalışma, aynı zamanda, medya ve din hakkındaki bir çalışmadır. Popüler pratik fikrinin tanıtımı da ayrıca bu çalışmanın, çağdaş din içerisinde medya ve medyalaşmanın rolü hakkındaki anlayışlara katkı sağlama tarzı için önemli sonuçlara sahiptir. Bu çalışmaların birçoğu gibi, o da, zorunlu olarak kurumsal ve doktrinsel otoritelerle gerginlik halindeki pratikler üzerinde yoğunlaşır. Hem görsel kültür (Morgan 1999) hem de materyal kültür (McDannell 1995) alanlarındaki bu gerilim, otoritelerin bu obje ve pratikleri iman ve maneviyata yönelik kusurlu kaynaklar olarak kötüleme eğilimlerinde kök salmıştır. Dini yapıların ve kurumların gücü sorunu, bu nedenle tekrar medyalaşma düşüncelerinin merkezinde yer alır.

Materyal ve görsel kültür araştırmaları, aynı zamanda, bizim birkaç açıdan önemli gördüğümüz daha geniş bir bağlam içerisine yerleşir: büyük ölçüde ticari, materyal ve kültürel pazar bağlamı içerisinde medyalaşmanın gerçekleşme alanı. Daha önce belirtildiği gibi, Amerikan dini içerisindeki kamusallaşmanın uzun ve önemli bir tarihi vardır (Moore 1994). Dini medyalaşma durumunda, bu özellikle derindir ve, Amerikan dini ve seküler yayıncılık ile bağlantılı olarak, *ticari yönden* bağlantılıdır (Underwood 2002; Nord 2004; Borden 2007). Aynı zamanda, çağdaş Batı'da pazarlar ve pazarlamacılığın dini pratikler için

hangi şekillerde giderek önemli bir yer oluşturduğunu inceleyen ve sürekli gelişen bir literatür vardır (Belk, Wallendorf ve Sherry 1989). Dine ve maneviyata pazarlar açısından bakmak, 'din' ve 'maneviyat' ile kastedilen şeyin sınırlarını da genişletir. Örneğin, sözüm ona Yeni Çağ maneviyatlarının özellikle değişik türden pazarlarda yer aldığı ve daha geleneksel inançlara göre otorite ve güvenilirlik sorunları ile daha az ilgilendiği söylenebilir. Bu duyarlılıklar gelişmeye devam ettikçe, yeni medyalar da gelişti ve yeni dini medya pazarları (özellikle yayıncılıkta) ortaya çıktı (Emerich 2006; Einstein 2007).

Kuşak farklılıkları ve özellikleri de, dinin medyalaşması hakkındaki önemli çalışmaların temelini şekillendirir. Basitçe ortaya konulursa, nesiller arasında medya tüketim şablonları ve karşılama pratikleri açısından önemli farklılıklar vardır. Bu alandaki birçok çalışma, medya ve din arasındaki kesişimin özellikle önemli gözüktüğü, gençlik ve gençlik kültürü üzerinde yoğunlaştı. Gençler nispeten medyanın daha yoğun kullanıcılarıdır ve diğerlerine göre dinle nispeten daha az ilgilenirler, ama aynı zamanda daha çok dini temelli medya gençlik pazarına sunulmaktadır (Clark 2003; Hendershot 2004). Bu, iki soruşturma kanalı açmaktadır: birincisi, gençlere sunulan medyanın dine katılım ve ilgiyi artırabilmesi için hangi tarzda sunulacağına, ikincisiyse, 'seküler' medyanın daha genç izleyiciler tarafından dini ve manevi tarzlarda nasıl okunabileceğine yöneliktir. Bu ikinci yön, açıkça, burada incelemekte olduğumuz genel tema ile bağlantılıdır: içerisinde, medya bağlamının dini anlam ve kimliği inşa etme ve yeniden yapılandırma için önemli bir çerçeve oluşturduğu bakış açısı. Örneğin, Lynn Schofield Clark (2003), genç izleyicilerin manevi –ve dini– kaynaklı medya içeriğini, potansiyel olarak yeni kimlik konumlarının ve türlerinin oluşumuna götürecek şekilde, özel durumlarda nasıl karşıladığı ve yorumladığını göstermiştir.

Bir araştırma alanı olarak medya, ister istemez, uluslararası ve küresel boyutlardaki araştırmaları da yönlendirir. Devam etmekte olan küreselleşme süreci birçok açıdan bir medya olgusu-

dur. Uluslararası iletişimin hızı ve genişliği, sosyal, kültürel, ekonomik ve politik ilişkilerin gittikçe daha fazla yerel-ötesi ve ulus-aşkın olduğu bir duruma yol açmıştır. Ayrıca, bu şekilde inşa edilen küresel bağlam, daha önceden ayrı olan kültür, sosyal boyutlar ve bağlamların kaynaştığı ve yeni kültür adalarının oluştuğu bir durumu ortaya çıkarmıştır (Ginsburg, Abu-Lughod ve Larkin 2002; Appadurai 1990). Dahası, bu bağlam içerisinde, dinin medyalaşması sosyal araştırma ve inceleme açısından gittikçe önemli olmaktadır. Birincisi ve en önemlisi, küresel dini temsil, anlayış ve çatışma için medya çok açık bir ortam sağlamaktadır. Örneğin, uluslararası gazetecilikte dinin betimlenme şekli, ulus içi ve ulus dışı bağlamlarda dinin anlaşılma şeklinin temelini oluşturmaktadır. Bu 11 Eylül saldırılarını ve bu saldırıların sonuçlarını çevreleyen olaylarda çok açıkça görülmüştür.

Fakat yeni ortaya çıkan ve medya ile din üzerine küresel bağlamda yoğunlaşan diğer araştırmalar da vardır. Açıkçası, birçoğu, dinin medyada temsili ve değişik türden dini kaygılarla yapılan medya üretimindeki açık bir patlama ile 11 Eylül saldırılarından bu yana değişmiştir. Araştırmacılar, dijital medyanın Müslüman kurum ve organizasyonlar tarafından kullanılmasının yanı sıra, İslamiyet'in, İnterneti ve Web'i de içeren değişik bağlamlarda sunumunu araştırdılar. Bununla birlikte, daha tahrik edici bir araştırma alanı, Müslüman dünyasındaki medyalaşmanın İslam'ı küresel bağlamda yeniden şekillendirme konusunda ne kadar yönlendirici olabileceğine yönelik ortaya çıkan ilgi içerisinde yer almaktadır (Kraidy 2002). Örneğin, Nabil Echchaibi (2007) Ortadoğu'da yeni uydu yayını ağlarının ortaya çıkmasının, İslam'ın daha yeni ve daha medya kaynaklı formlarının ifade edilmesine ve gelişmesine neden olduğunu ve Müslüman dünyasında kültürel mayalanmayı teşvik ettiğini ileri sürmüştür. Bu durum, İslam, medyalaşma yoluyla küresel kamuoyu söyleminde ve küresel temsilde farklı bir konuma geldikçe, daha derin dönüşümlere yol açabilir.

Özel yerel bağlamlardaki kültürün ve dinin medyalaşmasını incelemek için de bir dizi araştırma başlamıştır (Ginsburg, Abu

Lughod ve Larkin 2002). Medyanın yerel kültürlerle ilişkisi konusundaki baskın görüşe karşı olarak, birçok araştırmacı, baskın yerel kültürlerden başka, bu yerel kültürlerin gittikçe küresel medya ile daha fazla diyalog ve görüşme içerisinde olduğunu, bunun da yeni medya formlarına, yeni pratiklere ve kimliklere yol açtığını göstermiştir (Meyer ve Moors 2005). Örnekler, kırsal Avustralya'daki dağınık kimlik pratiklerinden (Ginsburg 2006), Mısır'daki popüler dini pratiklere (Hirschkind 2006), oradaki kadın algısına (Abu-Lughod 2002), Hindistan'daki Hint filmi kabulüne (Dwyer 2006) kadar değişir. Bu örneklerde, medya ve din hakkındaki araştırmaların gelişimini şekillendirmiş olan bir tema ile sürekli bir uyum vardır: sadece 'araçsal' bir ilişki anlayışından uzaklaşma ve içerisinde din ve medyanın sürekli daha fazla kaynaştığı daha nüanslı ve karmaşık analiz yollarına yönelme.

Daha önce belirtildiği gibi, Bali bombalamaları, Madrid treninin bombalanması ve 2005'te Londra metrosunun bombalanmasının yanı sıra, 11 Eylül olayları, din meselelerini medya söyleminin ve medya araştırmalarının merkezine taşıdı. Biz artık sosyolojik medya araştırmalarının, din sorununa referansta bulunmaksızın gerçekleşebileceği bir durumla karşılaşamayız. Aynı şekilde, din araştırmaları da medya, medya sembolizmi ve medyalaşma süreci ile sürekli artan bir ilişki içerisindedir. Henüz yapılması gereken çok şey var. Din sosyolojisinde medyanın rolü konusunda daha kesin ve kapsamlı açıklamalar yapmadan önce araştırılması gereken bir dizi konu ve olgu bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

ABU-LUGHOD, LILA (2002). "Egyptian Melodrama: Technology of the Modern Subject?" In Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 1–38.

ALEXANDER, JEFFREY, and SMITH, PHILIP (2002). "The Strong Program in Cultural Theory". In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook*

of Sociological Theory. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 135–50.

APPADURAI, ARTUN (1990). "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture,* 212: 1–24.

BADARACCO, CLAIRE (2004). *Quoting God: How Media Shape Ideas about Religion and Culture.* Waco, Tex.: Baylor University Press.

BELK, RUSSELL W., WALLENDORF, MELANIE, and SHERRY, JOHN F. Jr. (1989). "The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey". *Journal of Consumer Research: An Interdisciplinary Quarterly,* 16: 1–38.

BELLAH, ROBERT (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial.* Boston: Beacon Press.

BORDEN, ANNE (2007). "What Would Jesus Buy? Christian Booksellers Negotiate Ministry and Markets". In Lynn Schofield Clark (ed.), *Religion, Media, and the Marketplace.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 67–89.

BRASHER, BRENDA (2001). *Give Me That Online Religion.* San Francisco: Jossey-Bass.

BRUCE, STEVE (1990). *Pray TV: Televangelism in America.* New York: Routledge.

BUDDENBAUM, JUDITH M. (1986). "Analysis of Religion News Coverage in Three Major Newspapers". *Journalism Quarterly,* 63: 600–6.

_____ (1988). "The Religion Beat at Daily Newspapers". *Newspaper Research Journal,* 9: 57–69.

CAMPBELL, HEIDI (2005). *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network.* London: Peter Lang.

CAREY, JAMES (1989). "Media Rituals". Repr. In *idem, Communication as Culture: Essays on Media and Society.* Boston: Unwin-Hyman, 13–36.

CHIDESTER, DAVID, and LINENTHAL, EDWARD TABOR (eds.) (1995). *American Sacred Space.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

CLARK, LYNN SCHOFIELD (2003). *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural.* New York: Oxford University Press.

COULDRY, NICK (2003). *Media Rituals: A Critical Approach.* London: Routledge.

DART, JOHN, and ALLEN, JIMMY (1993). *Bridging the Gap: Religion and the News Media.* Published report of the Freedom Forum First Amendment Center, Vanderbilt University.

DAWSON, LORNE, and COWAN, DOUGLAS (eds.) (2004). *Religion Online/Online Religion: Finding Faith on the Internet.* New York: Routledge.

DWYER, RACHEL (2006). *Filming the Gods: Religion and Indian Cinema.* London: Routledge.

ECHCHAIBI, NABIL (2007). "From the Pulpit to the Studio: Islam's Internal Battle". *Media Development,* 1: 16–19.

EINSTEIN, MARA (2007). *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age.* London: Routledge.

EMERICH, MONICA (2006). "The Spirituality of Sustainability: Healing the Self to Heal the World Through Healthy Living Media" (Ph.D. dissertation, University of Colorado).

FINKE, ROGER, and STARK, RODNEY (1993). *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

FRANKL, RAZEELLE (1987). *Televangelism: The Marketing of Popular Religion.* Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.

GADDY, GARY, and PRITCHARD, DAVID (1985). "When Watching Religious TV is like Attending Church". *Journal of Communication,* 35/1: 123–31.

GAUNTLETT, DAVID, and HILL, ANNETTE (1999). *TV Living: Television, Culture, and Everyday Life.* London: Routledge.

GERBNER, GEORGE, GROSS, LARRY, HOOVER, STEWART, MORGAN, MICHAEL, SIGNORIELLI, NANCY, WUTHNOW, ROBERT, and COTUGNO, HARRY (1986). *Religion and Television: The Annenberg-Gallup Study of Religious Broadcasting.* Philadelphia: The Annenberg School of Communications.

GERGEN, KENNETH (1991). *The Saturated Self Dilemmas of Identity in Contemporary Life.* New York: Basic Books.

GIDDENS, ANTHONY (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

GINSBURG, FAYE (2006). "Rethinking the Digital Age". Paper presented to the Conference on Media Change and Social Theory, Oxford University, 7 September.

_____ ABU-LUGHOD, LILA, and LARKIN, BRIAN (2002). "Introduction". In *eadem* (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain.* Berkeley: University of California Press, 1–38.

HADDEN, JEFFREY K., and SHUPE, ANSON (1988). *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier.* New York: Henry Holt and Co.

_____ and SWANN, CHARLES (1981). *Prime-Time Preachers: The Growing Power of Televangelism.* Reading, Mass.: Addison-Wesley.

HAMMOND, PHILLIP E. (1992). *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America.* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

HANGEN, TONA (2002). *Redeeming the Dial: Radio, Religion, and Popular Culture in America.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

HATCH, NATHAN O. (1989). *The Democratization of American Christianity.* New Haven: Yale University Press.

HELLAND, CHRISTOPHER (2000). "Online-Religion / Religion-Online and Virtual Communitas". In Jeffrey K. Hadden and Douglas E. Cowan (eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises.* New York: JAI Press, 205–23.

_____ (2004). "Popular Religion and the World Wide Web: A Match Made in [Cyber] Heaven". In Dawson and Cowan (2004), 23–35.

HENDERSHOT, HEATHER (2004). *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

HIRSCHKIND, CHARLES (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics.* New York: Columbia University Press.

HOOVER, STEWART M. (1988). *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church.* Newbury Park, Calif.: Sage.

_____ (1998). *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse.* Newbury Park, Calif.: Sage.

HOOVER, STEWART M. (2006). *Religion in the Media Age.* London: Routledge.

_____ and PARK, JIN KyU (2002). "Religion and Meaning in the Digital Age: Field Research on Internet/Web Religion". Paper presented to the Association of Internet Researchers, 3.0, Maastricht.

_____ and VENTURELLI, SHALINI (1996). "The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory?" *Cultural Studies in Mass Communication,* 13: 251–65.

_____ CLARK, LYNN SCHOFIED, and RAINIE, LEE (2004). *Faith Online: A Report of the Pew Internet in American Life Project.* Arlington, Va.: Pew Internet in American Life Project.

HORSFIELD, PETER (1984). *Religious Television: The American Experience.* New York: Longman Press.

HUNTER, JAMES D. (1992). *Culture Wars: The Struggle to Define America.* New York: Basic Books.

KRAIDY, MARWAN (2002). "Arab Satellite Television: Between Regionalization and Globalization". *Global Media Journal,* 11 available at <http://lass.calumet.perdue. edu/cca/gmj/fa02/gmj-kraidy.htm>.

LICHTER, S., ROBER, ROTHMAN, STANLEY, and LICHTER, LINDA S. (1986). *The Media Elite.* Baltimore: Adler and Adler.

LINDSAY, MICHAEL (2006). "Faith in the Corridors of Power: Religious Identity and Public Leadership" (Ph.D. dissertation, Princeton University).

MARSDEN, GEORGE (1983). "Preachers of Paradox: The Religious New Right in Historical Perspective". In M. Douglas and S. Tipton (eds.), *Religion and America.* Boston: Beacon Press, 150–68.

MARTIN-BARBERO, JESUS (1997). "Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures". In Stewart M. Hoover, and Knut Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion and Culture.* Beverly Hills, Calif.: Sage, 102-16.

MCCLOUD, SEAN (2004). "Popular Culture Fandoms, the Boundaries of Religious Studies, and the Project of the Self". *Culture and Religion,* 4/2: 187–206.

McDANNELL, COLLEEN (1995). *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America.* New Haven: Yale University Press.

MEYER, BIRGIT, and MOORS, ANNELIES (2005). "Introduction". In *eadem* (eds.), *Religion, Media, and the Public Sphere.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1-28.

MITCHELL, JOLYON (1999). *Visually Speaking: Radio and the Renaissance of Preaching.* Edinburgh: T & T Clark.

MOORE, LAWRENCE (1994). *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture.* New York: Oxford University Press.

MORGAN, DAVID (1998). *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images.* Berkeley: University of California Press.

_____ (1999). *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production.* New York: Oxford University Press.

_____ (2005). *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice.* Berkeley: University of California Press.

_____ (2007). *The Lure of Images: A History of Religion and Visual Media in the United States.* London: Routledge.

NORD, DAVID PAUL (2004). *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America, 1790–1860.* New York: Oxford University Press.

O'LEARY, STEPHEN D. (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks". *Journal of the American Academy of Religion,* 64/4: 781–808.

PARKER, EVERETT, BARRY, DAVID, and SMYTHE, DALLAS (19SS). *The Television-Radio Audience and Religion.* New York: Harper.

PECK, JANICE (1993). *The Gods of Televangelism.* Cresskill, NJ: Hampton Press.

RITZER, GEORGE (1996). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

ROOF, WADE CLARK (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* Princeton: Princeton University Press.

ROSENTHAL, MICHELLE (2002). "Turn it Off: TV Criticism in Christian Century Magazine, 1946–1960". In Stewart M. Hoover and Lynn Schofield Clark (eds.), *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture.* New York: Columbia University Press, 138–62.

ROTHENBUHLER, ERIC (1993). *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony.* Newbury Park, Calif.: Sage.

_____ and COMAN, MIHAI (200S). *Media Anthropology.* Newbury Park, Calif.: Sage.

SCHMALZBAUR, JOHN (2002). "Between Objectivity and Moral Vision: Catholics and Evangelicals in American Journalism". In

Stewart M. Hoover and Lynn Schofield Clark (eds.), *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture.* New York: Columbia University Press, 165–87.

SCHMIDT, LEIGH ERIC (199S). *Consumer Rites: The Buying and S~lling of American Holidays.* Princeton: Princeton University Press.

SCHULTZE, QUENTIN (1987). "The Mythos of the Electronic Church". *Critical Studies in Mass Communication,* 4/3: 245–61.

_____ (ed.) (1990). *American Evangelicals and the Mass Media.* Grand Rapids, Mich.: Academie Press.

SILK, MARK (199S). *Unsecular Media: Marking News of Religion in America.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

STOUT, DANIEL, and BUDDENBAUM, JUDITH (eds.) (1996). *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

_____ (eds.) (2001). *Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of World Views.* Ames, Ia.: Iowa State University Press.

UNDERWOOD, DOUG (2002). *From Yahweh to Yahoo!: The Religious Roots of the Secular Press.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

WARNER, R. STEPHEN (1993). "Work in Progress toward a New Paradigm for the Study of Religion in the United States". *American Journal of Sociology,* 98/S: 1044–93.

WARREN, HILLARY (200S). *There's Never Been a Show Like Veggie Tales: Sacred Messages in a Secular Market.* Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

WILLIAMS, PETER (1997). *Houses of God: Region, Religion, and Architecture in the United States.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

WUTHNOW, ROBERT (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950S.* Berkeley: University of California Press.

ZALESKI, JEFFREY (1997). *The Soul of Cyberspace: How New Technology is Changing our Spiritual Lives.* New York: Harper Collins.

ZELIZER, BARBIE (1993). *Covering the Body: The Kennedy Assassination, the Media, and the Shaping of Collective Memory.* Chicago: University of Chicago Press.

_____ and ALLEN, STUART (2002). *Journalism after September* 11. New York: Routledge.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Clark (2003); Ginsburg, Abu-Lughod, and Larkin (2002); Hendershot (2004); Hoover (2006); Lynch (2005); Meyer and Moors (2006); Morgan (2007); Rothenbuhler and Coman (2005); and Underwood (2002).

39. BÖLÜM

Din ve İnternet

Gary R. Bunt[*]
Çeviren: Ahmet Yıldız

GİRİŞ

Dinleri internet üzerinden araştırmak, teknoloji ve bilgisayar kültürü ile ilgili farklı alanların farkındalığı ve bilgisi ile birlikte, geleneksel dini araştırmaların bir sentezini gerektirir. Bu alanın araştırılması, erken dönemlerde, din araştırması içerisinde yer alan bazı insanlar tarafından kuşkuyla karşılandı; fakat bu antipati ve dışlama, din araştırmalarının birçok boyutu için, internetin şimdi çağdaş dini meseleleri anlamak için hayati öneme sahip bir alan olduğu kabulü tarafından bir dereceye kadar dağıtılmıştır. Bununla birlikte, din alanında internetin dönüştürücü gücünü abartmak tehlikelidir ve açıkça her durum kendi değerine göre değerlendirilmelidir. Dinleri sanal âlem yoluyla araştırmak, dini fikirlere ulaşmak için yeni fırsatlar sunar, ama, çağdaş fe-

* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, çalışmanın değişik boyutları hakkındaki yorumlarından dolayı Dr. Wendy Dossett (Lampeter) ve Tony Fox'a minnettarım.

nomenoloji ile ilgili yeni teorik ve metodolojik sorunları da ortaya çıkarır. Bu, özellikle bilgilerin toplanma ve analiz edilme şekli açısından, farklı perspektifler ve yorumlar için uygun bir konudur.

Farklı unsurları ve formları içerisinde ve arasında internet, bir dinin taraftarları tarafından temsil etme, ağ oluşturma ve bir propaganda aracı olarak kullanılmasıyla, dinler için dönüştürücü bir potansiyele sahiptir. Erişim yoğunlaştıkça ve teknoloji ucuzladıkça, bilgi pazarlarında iyi yerleşmiş olanlar bu erişimin potansiyel kârlarını elde edecektir. Dini inancın farklı formlarının ve farklı kültürlerdeki dini söylemin en teknofobik ve isteksiz birimleri bile internette bir yer bulmuş durumdadır. Bazı inanç kolları, şimdi, erişimi ve interneti dinler ve dinlerin taraftarları hakkında temel bir bilgi kaynağı olarak kullanma eğilimine sahip, teknolojik açıdan eğitimli nüfuslara yönelik bir etkiyi veya profili edinmek ya da sürdürmek için, arama motoru değerlemelerine ve internet üzerinde yerleşime bağımlı olabilir.

Dinin ve internetin, inanç perspektiflerinin bir çeşitliliği üzerinde odaklanarak, gözden geçirilmesi gereken birçok dinamik ve ilişkili unsuru vardır. Bunlar, bazıları hâlâ akademisyenler tarafından ifade edilmesi gereken, birçok kışkırtıcı sorunu ortaya çıkarır. Bunlar, manevi ve dini ilgileri sanal olarak sunmak için, internet iletişim araçlarının uygulanma yöntemlerini kapsar. Sayfaları yoluyla, 'spesifik dini tecrübeleri' sunan bazı siteler yolu ile karşılıklı etkileşimin düzeyleri özellikle önemlidir. Diğer siteler, ya mevcut inananlara ve/veya, örneğin dinleri yayma ve/veya bir inancı savunma durumlarında, yabancılara kutsal metinleri sunmak için çalışır.

'Kutsalı haritalandırmaya' yönelik çağdaş yaklaşımlar, dini dünya görüşleri ve pratikleri anlamaya yönelik değişik yaklaşımları kuşatır ve şimdi birçok durumda bir internet unsurunu içerir. Dini organizasyonlar, platformlar ve bireyler, gittikçe artan bir şekilde, medya ve hizmet sunucuları olarak görülebilir. Bu, örneğin, değişik formlar içerisindeki dini aktiviteler için müstakil çevreler olmanın yanı sıra, bazı web sitelerinin ticari merkez-

ler olması gibi, belirli pazar sorunlarını ortaya çıkarır. İnançlarla ilgili organizasyon ve platformlar; yayın kanalları, haber sunucuları ve mültimedya fonksiyonları olarak işleyebilir. Dini söylemin bazı formları ile ilgili, daha geniş bir medya alanının parçası olarak internet ve dinin ticari bir boyutu vardır.

Bu denklem içerisinde, ayrıca, klasik ana yayınların dini içeriği ve küresel yayıncılığın doğasını değiştiren, gelişen medya dağıtım modelleri de düşünülmelidir. Bu, yine dini kaygılar arasında ve içerisinde genişleyen çoklu kanal seçenekleri ile medya uyduculuğu meselesini ortaya çıkarır. Bu, bireylerin kültür merkezli geleneksel yaklaşımların dar alanı dışındaki perspektiflerle tanışmalarını ve forumlar yoluyla fikir alışverişinde bulunmalarını sağlar. Bazı durumlarda bu, bireyler üzerinde derin bir etkiye sahip olabilir. Web, inancın belirli dalları için daha geniş bir keşif ve küçük ağlar arasında ve içerisinde bir 'bağlantı' duygusu sunmuş durumdadır. Bazı gözlemcilere göre, web içeriği ve etkileşim, sanal âlemde üretilen ve temsil edilen çeşitli dini kaynaklı aktivitelere katılımlardaki artışlara katkıda bulunabilir. Bunun ne dereceye kadar bağlılık ve üyeliğe dönüştüğü –eğer böyle bir şey varsa– sorguya açıktır. Manevi süpermarket şimdi, internet gezgincilerinin dini tasarımlar için ve ilgilerini çeken eşyalar için alışveriş yapabilecekleri bir sanal çeke sahiptir. İnternet, ayrıca, kendi taraftarlarına ve/veya inançlarına (iyi niyetli veya kötü niyetli olarak) ilgi duyanlar hakkında bilgi edinmesi için dini organizasyonlara fırsatlar sağladı. Bununla birlikte, bir değişim birimi olmanın yanı sıra, internetteki dini söylem, ayrıca, özellikle dini ilgilerin mikro alanlarında, üyelik fikirleri tarafından sürüklenilen gelenek ve uyumu da canlandırabilir.

Din ile ilgili içerik 'eğlence' olarak da görülebilir. Servis sunucuları, eğlenceli dini içerikleri sunmak için yarışıyor olabilir. Dış kanallar dinin espri veya eğlence olarak bazı insanlara ilginç gelen veya sosyal ağların dini alanın yeni formalarını yaratmasını kolaylaştıran yönlerini vurguluyor olabilir. İçeriğin doğasının spesifik meydan okumaları ortaya çıkabilir: Yetersiz bir şekilde tasarlanmış veya dizayn edilmiş içerik, teknolojik açıdan çekici

ve sürekli yenilenen siteler olarak, bir sahiplik hissi yaratacak şekilde okuyucuya ulaşmayacaktır. Bu, ayrıca, 'gelenekçileri' soğutabilir. Sanal âlemde, 'daha küçük' oyuncular ve bireyler tarafından sürekli meydan okunduğundan, dini organizasyonların ve otoritelerin değişen modelleri gözlemlenebilir. Onların keskin tepkisel içeriğe ayak uydurması ve ona odaklanması (veya onu kontrol etmesi), bu durum özellikle forumlar, bloglar (web günlükleri), etiketleme-izleme ve/veya sosyal ağ oluşturma araçları yoluyla üretildiği zaman, olanaksızdır.

Ayrıca, içerik üretimi ve tüketim modelleri (Cowan ve Dawson 2004) içerisindeki doğal bölünmeler üzerinde de etkili olan bilgisayar-aracılı dini içeriğin sosyal erişimi hakkında, spesifik sorunlar ortaya çıkar. Birçok bağlamda internet erişiminin bir elit kesimin elinde kaldığını akılda tutmakla birlikte, bilgisayar ve internet erişimi gelişmeye devam etmektedir. Bu 'dijital bölünme', web üzerindeki dini materyalin doğasını, sahip olabileceği dinleyicilerin tipi açısından ve ayrıca içeriği sağlayan açısından etkiler.

DİNLERİ SANAL ÂLEM YOLUYLA ARAŞTIRMA

Bu alana yaklaşırken, genel olarak sanal âlem sosyolojisi hakkında yapılan araştırmaların büyük bir kısmına önem vermek gerekir. McLuhan, ufuk açıcı çalışmalarında birçok meseleyi önceden ele aldı (McLuhan 1967; McLuhan ve Fiore 1967; 1968). Birkaç temel atıcı araştırma, sanal araştırmalarla ilgili akademik ve gelişimsel modeller hakkında bilgi verdi (Castells 1996; 2000; 2004; Negroponte 1995; Rheingold 1993; Turkle 1995). Bu çalışmaların bazılarında dine referans yapılmış olsa da, asıl dinsel ritüellerin ilk spesifik analizi O'Leary'den (1996) geldi. Editörlüğünü Hadden ve Cowan'ın yaptığı kitaba (2000) yapılan katkılar, sanal âlemde dinlerin araştırılması için teorik bir çerçeve öneriyordu. Daha sonra, (aşağıda ele alınan) sanal alemdeki spesifik dinlerle ilgili birçok alanda önemli çalışmalar yapıldı.

Bazı çalışmalar, spesifik olarak, medya ve dinlerin çeşitli boyutlarını araştırmakla ilgili disiplinsel çerçeveler hakkındadır. Çağdaş din çalışmaları içerisinde yer alan diğerleri, sanal ağ düşüncesini analizlerinin bir parçası olarak bütünleştirmiştir. Bu, internetin dini kimlik, dini otorite ve bilgi akışının değişik boyutları üzerindeki potansiyel etkisini kabul eder. Bütün çalışmalar yazılı çıktı şeklinde yayınlanmaz: Bazıları akademisyenler tarafından yönetilen ve/veya araştırmacı birimler ve kurumlar tarafından desteklenen web siteleri ve bloglar, kendi başlarına araştırma kaynakları olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, birçok gazetecilik katkıları da, bu araştırma alanı ile ilgili kaynakların ve bilginin hacmine eklenmiştir.

Sanal alemde din araştırması yapmayı hedefleyenler, bunu, spesifik bir dini inanç çerçevesi içerisinde uzmanlaşmayı da içeren birkaç değişik disiplinsel perspektiften hareketle yapabilirler. Konu hakkında derece-düzey kursları sunan birçok üniversite ve dijital metinlerin araştırılması, geliştirilmesi ve yönetimi gibi ilgili konular hakkında ödüllü lisansüstü araştırma dereceleri ile sanal âlemde din araştırması kendi başına bir araştırma konusu olmuştur. Bu tür araştırmaları üstlenmek isteyenlerin, çağdaş bilgi teknolojisi çığırları ve yeniliklerinin mevcut farkındalığını geliştirmeleri gerekir.

İnternet çağında yetişen, teknik açıdan eğitimli nesillere mensup olanlar için böyle bir aşinalık zaten var olabilir veya bunun geliştirilmesi kolay olabilir. Bu tür bir eğitim bilgisayar işletmeciliği ve bilgi teknolojisinin ötesine, internet dilinin gelişmiş bir farkındalığı ve internet kültürü ile ilgili teknik gelişme meselelerine doğru ilerler. Sohbet odalarının (*chat-rooms*) ve mail listelerinin genel bilgisi, web sayfası yapma, içeriği farklı formatlar yoluyla teslim etme ve sanal kimlikleri kurma bilgisi; bunların hepsi geliştirilmesi gereken önemli bilgi dallarıdır. Filtreleme teknolojisi ve sansür konuları ile aşinalık da ayrıca önemlidir. Buna bilgisayarların ve internetin gelişmesinin araştırılması ve genel olarak ve spesifik olarak dini alanlarda bilgisayar-aracılı iletişimlerle ilgili farklı metodolojik ve disiplinsel teo-

rilerle aşinalık da eklenmelidir. Bu, medya ve dinlerin araştırılması ile ilgili araştırmaların bir değerlendirmesi ile bütünleştirilebilir.

Son zamanlarda (içeriden veya dışarıdan) dinleri araştırmış olanlar büyük olasılıkla internetin bir araştırma kaynağı olarak önemini fark etmiş ve internet bilgisinin sistem akışının ve yapısının bilgisine sahip olmuştur. Araştırma alanları ile ilgili site değişikliklerini sürekli izlemek ve arşivlemek için kurulması gereken haber bağlantılarını, blogları, sosyal ağ oluşturma sitelerini, portalları ve forumları içeren sistemlerde eğitim almak gereklidir. Bu tür bilgilerin güvenilirlikleri ve kaynaklarını belirlemede bir eğitim düzeyi ayrıca uygun olabilir. 'Reel dünya' pratikleri ile aşinalık zorunluluğunu korumakla beraber, sanal âlemde farklı alan çalışması, etkileşim ve veri elde etme fikirleri uygulanabilir. İnternet ve din öğrencilerinin, veri elde etme, kaydetme ve saklama için uygun metotlar geliştirmeleri gerekir; bu, bilgisayar sistemlerinin, alandaki bazı öncülere mal olan başarısızlık potansiyelleri göz önünde bulundurulursa, materyallerin takviye edilmesini de içerebilir. Her şeyden önce, her zaman bilimsel, katı ve hiyerarşik bir tarzda sistemleştirilemeyen değişen ve gelişen sanal çevrelere adapte olma ve reaksiyonda bulunma ihtiyacı vardır.

Dinler ve internet arasındaki ilişki haritalarını geliştirmek sadece metinsel bir egzersiz değildir; bu tür aktiviteler değişik yazılım, kayıt teknikleri ve medyayı içerebilir. Bu, kaynakların en uygun akademik kullanımını sağlamak için teknikler kullanmanın yanı sıra, klasik arama motorları tarafından karşılanmayan web alanlarının 'derin araştırmasını' da kapsayan, farklı arama motorları modelleri ve metodolojilerinin bütünleştirilmesini gerektirebilir.

İnternet, ayrıca, örneğin din taraftarlarının ve/veya bilginlerin el yazmaları veya arşivleri gibi değerli bilgileri sanal olarak yerleştirdikleri, dinler hakkındaki, bazısı daha önce hiç dikkat çekmeyen bilgilerin bir deposu haline gelmiştir. Bu kenara itilmiş veya yerleştirilmesi zor dokümanların daha geniş bir dinle-

yici kitlesine sunulmasını sağlayabilir. Bununla birlikte, ağın değişen manzarası içerisinde, dinler hakkında ne kadar içeriğin kaybolduğunu, atıldığını veya görüşe kapalı olduğunu sadece tahmini olarak bilebiliriz. Bazı içeriklerin kişisel ve geçici doğası göz önünde bulundurulursa, bu içerikler doğru bir şekilde arşivlenemeyebilir veya genel erişim için uygun olmayabilir. Saf veri miktarı, sanal âlemdeki dinlerle ilgili rölatif mikro alanların gözlemi ve yönetiminde bile zorluklar ortaya çıkarıyorken, bunların birçoğu kaybolabilir. İnternet yelpazesi, dine oranla kompleks ve sürekli değişen bir fenomendir. Onun karışıklığı, sadece, birçok dildeki sürekli değişen ve gelişen materyallerin çeşitliliğinden değil, ayrıca teknolojinin değişen doğasından da kaynaklanır. Bloglar, podcast'lar* ve sosyal ağ oluşturma siteleri gibi araçlar, araştırmacıların internet ve dinleri araştırma ve yorumlama şekilleri üzerinde etkili olmak için web kameraları ve MP3-4 çalarlar gibi teknolojik yeniliklerle bütünleşir.

Din araştırması ile ilişkili olarak, spesifik bir internet boyutuna sahip sorular ortaya çıkmıştır: Bunlar, içeriği anahtar kelimeler ve kavramlar sayesinde hızlıca ulaşılabilir olan, araştırılabilir objeler olarak kutsal metinlerin metinsel etkilerini içerir. Bu, içerik sahiplerinin saygınlığı, düzenleme, veri girdisi doğruluğu, sunum ve tasarımın yanı sıra, iç dinamikler ve tasarım etkisine bağlı olabilir. Metinler veri birimlerine (*data bytes*) indirgenir. Dinin sembolizmi ve ikonografisi, bilgisayar-aracılı dinin ve ritüelin pratikçilerin ve din otoritelerinin gözlerinde yasal olup olmadığının fenomonolojik bir değerlendirmesini gerektirebilirken, hiperlinkler** dini obje olarak bir 'değere' sahip olabilir. İnternet üzerindeki dini söylem, bazı durumlarda din değiş-

---

* *Podcasting*, ses, görüntü ve yazı içeren dijital medya dosyalarının, daha sonra izlenmek/dinlenmek üzere kişisel bilgisayar, cep telefonu, MP3 çalar, video oynatıcı ya da dizüstü bilgisayar gibi taşınabilir medya oynatıcılara internet üzerinden beslemeler (akışlar) yoluyla yüklenmesidir (y.n.).

** *Hyperlink*: İnternet dilinde, bir sözcüğe, üzerine tıklandığında kullanıcıyı ilgili sayfaya önlendirecek şekilde bir işlev kazandıran ve 'bağlantı' anlamına gelen terim (y.n.).

tirme, ağ oluşturma ve manevi olarak iyileştirme amaçları ile ilgili sorunlarla bağlantılı olarak okunabilir. Bazı siteler kapanabilir ve sadece üyeler için erişim sağlanabilir ve düşük bir profili korumayı hedefleyebilir. İçeriğin ve okuyucuların değişik nüanslı modelleri herhangi bir yorum içerisinde yer alır. Bu denklem içerisinde, sansür, ekonomik maliyet, erişim imkânı ve kullanıcıların IT* bilgileri ve eğitimi gibi faktörler erişim için engeller ve sınırlamalar yaratabilir. Bazı çevrimiçi (*online*) materyalleri nispeten küçük bir dinleyici kitlesi görebilir, fakat bu, dijital öncesi eşdeğerleri ile karşılaştırılınca büyük olabilir.

Dini metinlerin –bazıları araştırmacı yorumlarından yararlanan– değişik versiyonları sanal ortamda bulunabilir. Bu tür materyallere dair eleştiriler, çevrimiçi olarak büyük ilgi de görebilir. Bu konuların artırılmış aşinalığı, sadece bu alanı araştıranlar için değil, yaptıkları araştırmalar internet ve dijital materyallere başvurmayı veya onların kullanılmasını gerektirenler için de yararlıdır. Bu tür sitelerin gözlenmesi ile ilgili spesifik sorunların yanı sıra, anonimlik, takma adların kullanımı, araştırmacıların kimliği ile ilgili etik kaygılar da vardır. Ayrıca, içerisinde site içeriğinin organizasyonlar veya bireyler tarafından sunulduğu veya farklı dinleyiciler tarafından kullanılmak üzere parçalandığı birçok metot içerisinde yansıtılan, internetin farklı toplum kesimleri tarafından kullanım şablonlarını belirleme ihtiyacı da vardır. Dinlerle bağlantılı birçok organizasyon, mezhep ve alt grupları içeren kendi resmi sitelerini sanal âlemde kurmayı tercih etmiştir. Ekrandaki bilginin okunma, işlenme ve dağıtılma yöntemleri geleneksel bilgi dağıtımından farklı olabilir ve birçok site üzerindeki adreslere aşırı bilgi yüklemeden kaynaklanan doğal zorluklar olabilir. Bu tür materyallerin kullanıcıları benzer sorunlarla, diğer alanlarda olduğu kadar dini alanlarda da meydana gelen 'internet bağımlılığı' ile karşılaşabilir.

Çağdaş dünyada dinle ilgili birçok konu için, kaynakların doğru kullanımı ve doğru araştırılması, araştırma projeleri içeri-

* Information Technology: Bilgi Teknolojisi (y.n.).

sinde zorunludur ve gerçekte ortamın kendisi dikkat odağı olmuştur. Erişime sahip olanlar için, ağ temel kaynaktır ve bir din ve onun taraftarları hakkında kritik bir ilk izlenim yaratabilir. Hangi alt yapıdan olursa olsun, bir din hakkında bilgi arayan kişiler için, onun hakkında interneti kullanarak araştırma yapmak doğal bir olgudur. Google ve diğer arama motorlarının kullanılma şekli ve araştırma parametreleri etkilidir. Bir sitenin Google' daki değerlendirmesi (*rating*), kısmen onun HTML kodu içerisinde yer alan meta-veriye, ona bağlı olan diğer sitelerden hiperlinklerin popülaritesine ve onun sayfa düzeyine bağlıdır. İnternette gezinenler, sonuçların ilk sayfalarının ötesinde derin bir araştırma yapmak yerine, en başta dizilen siteyi veya GoogleAd gibi çevrimiçi reklamlarında gözükenleri ziyaret etmeyi tercih edebilir. Web sitelerinden elde edilen bilgi tipolojisi, –bu iki fenomen arasında ve içerisinde önemli ara geçitler bulunabilmekle birlikte– özellikle 'popüler' siteler ve 'akademik' siteler arasında, büyük ölçüde farklıdır. Windows Live Search, Yahoo! Search ve Google gibi büyük arama motorları, algoritmalarına ve diğer arama kriterlerine bağlı olarak farklı sonuçlar üretirler.

Google (bu yazıyı yazma anında) en ünlü arama aracıydı ve bazı akademik aktiviteler için uygundu. Bununla birlikte, 'Tanrı' kelimesi için Google'da tarama yapmanın çok az anlamı vardır; sonuçlar spesifik değildir ve karışıktır. Bulunan sonuçların sayısı neredeyse sonsuzdur. İyi belirlenmiş bir tarama daha detaylı, araştırma kaynaklı bir yaklaşımın gelişmesine izin verecektir. Google'ın ötesine geçen araçları kullanarak yapılan derin bir araştırma [ki Google, Dünya Geneli Ağ'ın (*World-Wide Web*) sadece küçük bir bölümünü araştırır], sanal âlemde bilgi araştırmaya ekstra anlama katmanları ilave edebilir. Bütün arama motorları ile ilgili olarak, araştırma sözcüklerini girerken çok dikkat edilmelidir ve alternatif terim seçenekleri ve imla (özellikle başka dilden aktarılmış kelimelerle ilgili olarak) gözden geçirilmelidir. İngilizce dışında bir dilde çalışırken, veri arama aktiviteleri içerisinde bütünleştirmek için uygun alternatif arama motorları olacaktır. Ayrıca, geleneksel kanallar yoluyla saptana-

mayan önemli bir 'görülmez veri ağının' olduğu da dikkate alınmalıdır. Portalların ve uzmanlaşmış dijital araştırma kanallarının kullanımını içeren, belli bir yan düşünce düzeyi zorunludur. Özellikle din çalışması ile ilgili araştırmanın mikro alanında, bilgisayar araştırması akademisyenlerin ve konu kütüphanecilerinin doğru uzmanlığından yararlanarak, insan iletişimi ile birleşmelidir.

Hem bir dini inanca yönelik teolojik ve ideolojik yaklaşımı açısından, hem de bağlı organizasyonlar ve onun coğrafi yeri ile ilişkili olarak, bir sitenin kaynaklarını tespit etmek zorunlu olabilir. Bazı siteler, gerçek ya da değil, e-mail adresleri ile birlikte, telefon bağlantı numaraları ve bir posta adresi sunmak suretiyle yerleri ve kaynakları hakkında saydam gözükebilir. Bununla birlikte, bazı durumlarda bu bilgi hemen ulaşılabilir değildir. Bunun gerekçeleri değişebilir: Bir site tartışmalı bir görüş sunuyor olabilir ve yazarları ve kaynakları hakkındaki kişisel bilgi, sitenin üyelerinin güvenliğini ve siteyi tehlikeye atabilir. Yazarlarının, inançlarından dolayı sansür veya hapsedilme riski olabilir. Açıkçası, yazarların izini sürmek için girişimler yapıldığı zaman, riskli olan bazı önemli akademik ve etik meseleler vardır. Devlet birimleri (ve diğerleri) bir sitenin sahipliğini ve kaynaklarını tespit etmek için, geliştirilmiş elektronik aletlere ulaşabilir. Burada tartışılanlar bu araçlar değildir; aksine, bir site hakkında daha fazla bilgi bulmak için herhangi bir internet kullanıcısının kullanımına açık olan genel araçlardır. Bu araçlar birçok kullanıma sahiptir: Bazı durumlarda istenmeyen bir e-postanın kaynağını tespit etmek için kullanılabilir; kışkırtıcı web içeriklerinin kaynağının izini sürmek için kullanılabilir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki, her iki durumda da bu şekilde izlenmekten kurtulmanın birçok yolu vardır.

Bazı internet şirketleri, bazı durumlarda, spesifik dini görüşlerle ilgili olanlar da dahil, 'sınırı aşanların' cezalandırılmasına yol açacak şekilde, devlet birimleri ile özel sansür ve şifreleme protokolleri geliştirmek için değişik derecelerde işbirliği yapmakla suçlanmıştır. Filtreleme teknolojisi, programının tar-

tışmalı olarak gördüğü terimleri belirlemek ve kaldırmak için bir algoritmalar kompleksi kullanır. Bu tür bir filtrelemenin parametreleri ayarlanabilir, fakat standart paketler bazı 'dini' içerikleri filtreleyip atabilir. Bazı dini perspektifler filtreleme teknolojisine maruz kalmıştır. Örneğin, pagan siteleri, bir filtreleme paketi tarafından, 'Satanist/kült' inançları şemsiyesi altında bir 'yasağın' içerisine dahil edilmiştir. Başka bir paket, bir ılımlı İslam sitesini, Quakerları ve bir Holocaust Remembrance sitesini filtrelemiştir. Bir araştırma, Suudi Arabistan yönetiminin, çeşitli dinler hakkında bilgiler içeren sitelere erişimi engellemek için filtreleme teknolojisini kullandığı sonucuna ulaşmıştır: "Örneğin, Yahoo tarafından Din olarak indekslenen (67'si Hıristiyanlık, 45'i İslamiyet, 22'si Paganizm, 20'si Yahudilik ve 12'si Hinduizm hakkında olmak üzere) en az 246 sayfanın bloke edildiğini bulduk" (Zittrain ve Edelman 2002). Diğer yönetimlerin de 'dini' (ve diğer) içerikleri filtrelediğine dair kanıtlar bulunmaktadır. Bu tür sansürleri görüntüleyen birçok kişi veya organizasyon vardır ve bu ayrıca birçok sohbet sitesinde yer alan bir konudur (Reporters Sans Frontières*).

Belirli finans ve insan kaynaklarının bulunması şartıyla, dinlerin ve internetin etkili bir şekilde araştırılabileceği yöntemlere bir göz atış, 'terörizm araştırmaları' alanında sunuldu. Açıkçası, aşağıdaki örneğin amaçları, dinlerin araştırılmasında genel olarak mevcut olan amaçlardan çok farklıdır; fakat bu, mevcut teknik ve insan kaynaklarının, internet üzerindeki politik dini söylemin bir yönüne yönelik niceliksel yaklaşımda nasıl kullanıldığını kanıtlar. Arizona Üniversitesi Yapay Zekâ Laboratuvarı (AI Lab), internetten elde edilmiş ve bloklaştırılmış içeriklerin kapsamlı bir arşivini içeren, sanal '*cihat*' materyallerinin içerik analizine yapılmış mevcut yatırımdan yararlandı. Orada başvurulan kaynakların ve metodolojilerin belirli yönleri, internet ve din araştırması ile ilgili daha sıradan ve yetersiz diğer alanlara, her zaman gerçekçi bir şekilde uygulanabilir olarak düşünüle-

* Sınır Tanımayan Gazeteciler (y.n.).

mez. AI Lab, uygun bir teknoloji kümesinden, bilgisayar biliminde ve spesifik konu alanlarında yüksek derecede eğitimli bir takımdan ve mevcut bir gelecek araştırma planından yararlanır. İnternet ve din araştırması üzerinde çalışmak için parametreleri belirlemede yararlı olabilecek unsurlar vardır.

AI Lab üyeleri, sanal *cihat* âleminin keşfinin bir aracı olarak geri linklerin (bir siteye bağlanan harici hiperlinklerin) analizini de kapsayan, otomatik web tarama teknolojisini kullanmıştır. Bu araçlar, daha kompleks bir resmin bir parçası olan, öncelikle organizasyonel düzeyde anahtar rolü olanlar üzerinde yoğunlaşır: Sanal alem üzerindeki daha ince detayların ve nüanslı ifadelerin toplanmasında bu araçların mutlaka yararlı olmaları gerekmez – ve bu detaylar bir kitle pazarı için çok popüler olan şeylerin önemli bir miktarını üretme üzerine odaklanmayan, fakat spesifik bir politik-kültürel-dini yoruma bağlananların küçük bir grubunu yaratmakla veya buna ulaşmakla daha çok ilgilenen sitelerin ürünlerini içerir. Organizasyonel vurgu, belki spesifik bir organizasyonel platforma doğrudan bağlanmaksızın kendi başına çalışan küçük grupları veya bireyleri anlamamız için boşluk bırakmaz. Linklerin ve başlıkların sayısı, etkinliğin sadece bir göstergesidir; kapanmış bir site topluluk ve toplum üzerinde daha fazla bir etkiye sahip olabilir. Sanal âlemin herhangi bir araştırması ile ilgili olarak, makine-yönetimli bir analiz, belirli bir alanın belirli bir zamanda, hızlı bir şekilde gelişebilir ve değişebilir olan kabataslak bir fotoğrafıdır. İndeksleme algoritmalarını da içeren otomatik bilgi alma, çok büyük miktardaki materyalden anahtar kavramsal veri almanın bir aracı olarak kullanıldı. AI Lab, sanal *cihat* âleme görsel yazılım geliştirme yoluyla da yaklaştı; burada amaç, okuyucunun *cihat* organizasyonları arasındaki iç bağlantıyı (çevrim içi veya dışı) anlayabilmesini sağlamaktı (Chen vd. 2005). Bu tür konu materyallerine çeşitli yollarla yaklaşımlar için kesin olarak bir boşluk vardır; AI Lab'ın *hareket tarzı*, din araştırması ile ilgilenen bir akademisyeninki ile aynı değildi, fakat iki yaklaşımın birbirinden kazanacağı çok şey olabilir. AI Lab düşünüldüğünde, analiz varlığı için

bir kriter ile çalışırken bir 'tehdit düzeyini' anlamak, sanal çevrenin diğer boyutlarının anlayışını puslandırır ve sanal alemde yerleştirilmiş şekliyle inançlara dair –bütün boyutlarıyla– kutsal bir anlayış, daha inceltilmiş ve kompleks yorum fırsatları sunabilir.

Şu da kabul edilmelidir ki, sanal materyallerin analizi, –birçok insanın dünya görüşü içerisinde erimiş bir boyutu olmasına rağmen– hâlâ reel dünya aktivitelerinin daha kompleks resminin bir boyutu olarak kalır. Bu, din ve internetle ilgili verinin elde edilmesi ve analizi ile ilgili meseleleri ortaya çıkarır; bilginin rast gele mi elde edildiği (belki bir okuyucunun sezgisinden, bir tavsiyeden, başka bir siteden gelen hiperlinkten, forum veya portaldan veya bir arama motorundan), yoksa sistematik bilimsel bir örgünün ürünü mü olduğu meselelerini ortaya çıkarır.

Dünya Geneli Ağ'ın (*World-Wide Web*) sürekli değişen yüzü, sitelerin gelişmesi, içerik değiştirmesi ve bazen kaybolması veya yer değiştirmesi anlamına gelir. Yazılı içerikten farklı olarak, belirli bir sitenin 'tam bir kopyası' bulunmayabilir. Bu durum, özellikle, eğer ona bir metin kitabında referansta bulunulursa, problemli olabilir. Aşırı koşullarda, korsanlık ve diğer tahrip edici aktiviteler de bir sitenin görünüşünü ve içeriğini değiştirebilir. İnternetin hiçbir resmi arşivlemesi yoktur ve bu, örneğin belirli web sitelerinin dini ilgiler için tarihsel etkisini yorumlamaya çalışan din öğrencileri için belirli metodolojik kaygılar uyandıran bir durumdur. Dini, internet üzerinde çağdaş bir perspektiften yorumlamak için veri yönetimi ve arşivleme becerileri, sürekli değişen sayfaların ve bilgilerin geniş bir dizisini iletebilme yeteneği ile birleşmek zorundadır. Arşivlenmiş web materyalleri ile ilgili bazı çevrimiçi seçenekler vardır. 1996'da Alexa tarafından kurulan İnternet Arşivi geniş bir site dizisini 'taramakta' ve halk için kullanılabilir bir kaynakta saklamaktadır. Kökensel parametrelere veya site parametrelerine dayalı spesifik aramalar yaratmak mümkündür. Kapsamlı olmakla birlikte, İnternet Arşivi, siteleri sadece iki aylık bir temel üzerinde taramaktadır ve ister istemez web'in bütün alanlarına ulaşması mümkün olmamaktadır. Bazı siteler içeriklerinin taranmasını

önlemektedir. Diğer sitelerse, 'tartışmalı' içeriklerinden dolayı, içeriklerinin silinmesini veya silinmiş olmasını dilerler ve sitelerin bir kısmının ziyaret edilmesi hiç de zorunlu değildir. İnternet Arşivi (1996) ve benzeri servisler, internette din çalışması ile uğraşan araştırmacılar için çok büyük fırsatlar sunar.

Bu türlü bir araştırma, ayrıca, teknik ve ilişkili verilerin bir çeşitliliğini tedarik eden farklı araçların birçoğu yoluyla belirlenen ve bir IP (İnternet Protokol) adresi girdisi üzerine dayanan site sahipliğinin aydınlatılmasını da gerektirir. Bu, her bilgisayarın ve her web sitesinin sahip olduğu biricik sayısal koddur. Bazı durumlarda bu kod, izlenmeye karşı gizlenebilir veya karanlıklaştırılabilir. Bir site hakkında daha fazla bilgi, ona kimin hiperlinkle bağlandığını tespit ederek toplanabilir. Bu, bir sitenin URL'sini (Uniform Resource Locater) kendi sayfalarına birleştirmeyi tercih eden taraftarlar ve karşıtları içerebilir. Onlar site üzerinde blog oluşturmuş veya yorum yapmış veya veriyi araştırma ilgisiyle yorumlamış olabilirler. SamSpade.org gibi genel araçları kullanmak yoluyla, bir sitenin üyelerini kontrol etmek, geleneksel arama motorları yoluyla tespit edilemeyen 'azınlık perspektiflerini' keşfederken özellikle yararlıdır.

Artık birçok dini platform, televizyon, radyo, gazete ve kaset gibi değişik medya araçlarını internetle bağlantı içerisinde kullanıyor. Bu değişik araçlar da, örneğin arşivlenmiş yayınları çevrimiçi olarak kullanılabilir kılmada internetle karşılıklı etkileşim içerisindedir. Örnekler, (potansiyel) küresel bir hedef kitle için arşivlenen, Evanjelik vaazlar veya dini gösterileri de kapsayabilir. Bu içeriği tam olarak kimin kullandığı sorguya açıktır: Sayfa ziyaretlerini kaydeden sayaçlar, bir sitenin nasıl kullanıldığının uygun bir göstergesi olmak zorunda değildir. Örneğin, bir kişi bir vaazı indirebilir ve sonra onu yazıcıda yazdırabilir ve yerel dinleyiciler için yüzlerce kez çoğaltabilir, CD-ROM veya DVD'ye kopyalayabilir ya da başka bir sitede yeniden sunabilir. Sanal âlemdeki potansiyel olarak yüksek anonimlik derecesi de, ziyaretçi profillerinin gerçekçi bir değerlendirmesini problemli hale getirir.

DİNLERİN SANAL ÂLEMDE TEMSİLİ

Dini materyalleri web üzerinde yerleştirme güdüsü büyük ölçüde değişebilir. Bu tür bir transferin başarılı olup olmadığı dinleyicinin gözünde net olsa da, bazıları için bu, bir dini tecrübeyi dijital olarak damıtma ve onu sanal âleme yerleştirme girişimidir. Çeşitli 'ritüel' dereceleri sanal alemde birçok amaç için ortaya çıkabilir veya temsil edilebilir: dışarıdakilere bir inanç pratiğini açıklamak için, yeni taraftarları cesaretlendirmek için, var olan pratikçiler arasında bir kimlik duygusu uyandırmak için ve/veya kapalı sosyal süreçler ve etkileşimleri yansıtmak ve onlarla ilişki kurmak için. Spesifik bir çevrimiçi din ve inanç anlayışı, –en azından gelişme aşamasında hiçbir çevrimdışı (*offline*) denginin olmaması ile– anahtar bir yenilik olmuştur; bu tür girişimlerin başarılarının ölçülebileceği herhangi bir kriter veya ölçünün olup olmadığı ise tartışmaya açıktır. Sanal âlemde dini pratiklerin ve anlayışların gelişmesi ve yenilenmesi, var olan dini pratikler hakkındaki okuyucu sorularına cevap veren uzmanlar tarafından işlenen düşüncelerden, tamamen yeni dini çerçevelere ve fikirlere kadar değişebilir.

Tartışma forumları yoluyla inanç kimliklerinin oluşturulması ve keşfedilmesi, birçok araştırmacı tarafından keşfedilen bu tür anlayışların bir örneğidir. Çevrimdışı dini araçları ve kaynakları çevrimiçi olarak yerleştirmek uygulanabilir olmayabilir, fakat amaç bu olmayabilir: Kritik olan mesele, çevrimiçi olarak temsil etmedir. Bu bazı dini organizasyonlar ve kişiler için her zaman istenilebilir bir amaç olmamakla birlikte, dini inançlar, varlıklarını daha geniş bir dünyaya kanıtlamak için, sanal bir var oluşa gerek duyabilir. Eğer bu inançlar çevrimiçi varlıklarını yaygınlaştıracaklarsa, bu bir URL'yi dini bir binanın dışında servis zamanları boyunca sunmak kadar basit olabilir. Bir yenilik olmasının dışında, sanal temsil birçok dini inanç için standart bir gereksinim olmuştur. Büyük ölçüde, daha önemli olan bu temsilin doğasıdır. Bazı dini sosyal bağlamlarda, internet, üyelerin dini inançlarını ve kimliklerini sanal iletişim yoluyla sürdürmeleri ve iyileştirmeleri için bir fırsat sunar.

Bir inanç sisteminin sanal temsili, sadece metinsel olandan çoklu medyaya kadar değişen, birden fazla şekiller alabilir. İkinci Hayat'ın popülaritesi, araştırmacıların izlemesini gerektiren daha ileri bir gelişmeye tanık oldu. İkinci Hayat, içerisinde katılanların kişisel isteklerine göre kendi dijital avatarlarını yaratabildikleri sanal bir dünyadır; avatar,* resimsel formda, manzaraların ve sahnelerin bir çeşitliliği boyunca, süreçteki diğer avatarlarla karşılaşarak seyahat edebilir. Basit bir 'sohbet'in ötesine geçen olay ve aktivite imkânı vardır; kaçınılmaz bir şekilde, çevrimiçi marketlerin İkinci Hayat temsilcilerinin kurulmasıyla birlikte, bu unsurların bazılarının ticari boyutları da vardır. Dinler; kilise, sinagog ve cami gibi sanal ibadet yerleri kurmaktadır (Islam 2007; Second Life 2003-).

Daha ileri bir eleştirel düşünce, dinle ilgili bir çevrimiçi mesajın sunuluşundaki etkililiğin, diğer şekillerle kıyaslandığında, nasıl ölçülebileceği ile ilgilidir. Bir sayfayı taramak (*surfing*), özellikle okuyucu anahtar kelimeleri, hiperlinkleri, mültimedya ve reklâm linkleri gibi diğer unsurları tarıyorsa, yazılı bir sayfayı okumaktan farklı bir tecrübedir. Bir sayfayı tarama güdüsü değişik olabilir: örneğin, bir arama motorundan, reklâmdan veya başka bir siteye yapılan bir linkten kaynaklanabilir. Okuyucu, başka bir siteye geçmeden önce, uygunluğunu tespit etmek için sayfanın hızlı bir araştırmasını yapabilir. Site tasarımcıları, içeriğin arama motorları yoluyla etkili bir şekilde elde edilmesini sağlamanın yanı sıra, sitelerin içerisinde mümkün okuyucu modellerinin bir çeşitliliğini kurabilirler. Bilgisayar-aracılı site içeriğinin okuyucu tecrübeleri de önemli ölçüde farklıdır ve dinleyiciler/okuyucular, alt yapılar, içerik teslim etme modelleri ve donanım elde edebilme/erişilebilirlik hakkında tahminler yapılamaz. Sanal dini materyalleri ziyaret etmek, hepsi 'dini' türü içerisinde sınıflandırılamayan diğer web alanlarını da içeren daha geniş bir tarama şablonunun parçası olabilir.

---

* İnternet ortamında bir kullanıcıyı tanımlamaya yarayan grafik çizim/resim (y.n.).

Sanal dini içeriğin bir başlangıç tipolojisini geliştirmede, merkezi siteler, portallar ve otorite modellerinden, eleştiri formlarındaki yan kuruluşlara (*offshoots*), merkezlere (*hubs*) ve değişik inanç şirketlerine varıncaya kadar değişen bir model çeşitliliği ortaya çıkar. Model, mültimedya içeriğinin, forumların, sosyal ağ oluşturma sitelerinin ve bütünleştirilmiş duraksız işlem (*streaming*)/veri indirme (*download*)/ podcast medya yaklaşımlarının dikkate alınması yoluyla daha fazla çeşitlendirilir. Kişisel bilgisayar dışında içerik teslim etme platformlarının bir çeşitliliğinin ortaya çıkması da önemlidir: Web Yardımlı Telefonlar, Kişisel Dijital Yardımcılar ve (eğlence merkezleri üzerinden) İnternet Bağlantılı Televizyonlar, materyalleri yeni dinleyicilere açtı ve içerik sunucularının kendi içerik sunucularını bu yeniliklere adapte etmesini gerektirdi. İşletme sistemleri, kişisel bilgisayarlara bağlı, kişisel bütünleştirilmiş medya merkezleri sunmak için sürekli iyileştirilmektedir. Örneğin, RSS beslemeleri, bloglar, podcast'lar ve video blogları gibi erişim şablonlarındaki ve materyallerin formatlarındaki dönüşümler de, dinin sanal olarak okunma şeklini etkiler.[1] Özellikle birçok yeni dinleyicinin bu tür materyallere ağ yoluyla ulaşma imkânı olduğundan, bunun yazılı dünyadan bir sapma mı yoksa ona bir ek mi olduğu sorguya açıktır. Bireyler, internetle mümkün satın alma seçeneğini genişlettikçe ve forumlar, e-mail listeleri ve bloglar yoluyla potansiyel akademik diyalogları ve iletişimleri iyileştirdikçe daha az kitap okuyabilirler, onları farklı şekillerde okuyabilirler ve ayrıca farklı kitaplara ulaşabilirler. Bu, Chris Anderson (2004) tarafından üretilen bir kavram olan, internet ekonomisinin Uzun Kuyruk'una benzer: "Uzun Kuyruk denklemi basittir: 1) Dağıtımın maliyeti düştükçe, talebi tahmin etmek zorunda olmaksızın, ekonomik olarak daha fazla arz yapabilirsin. 2) Ne kadar fazla

[1] RSS; Really Simple Syndication, Rich Site Summary ve RDF (Resource Description Framework) Site Summary de dahil, web'den alınan *feed*'lerin formatlarına referansta bulunur. Bunlar bloglara, podcast'lara ve haber siteleri gibi düzenli olarak güncellenmiş web içeriğine uygulanabilir. Bkz. Wikipedia, 'RSS', <http://en.wikipedia.org/wiki/RSS_(file_format)>.

arz yapabilirsen, geleneksel perakende satış yoluyla ulaşılamayan azınlık zevklerin gizli talebini yakalama şansın o kadar büyük olur. 3) Yeteri kadar azınlık zevki biriktirirsen, genellikle kendini büyük bir yeni pazar olarak bulacaksın." 'Uzun Kuyruk', dinler ve internetle ilgili kavramlarla, internet aracılığıyla sunulan 'azınlık zevkleriyle' eşit derecede ilişkilendirilebilir.

İnternet, bibliyografik veri tabanları, perakendeler ve fikirlerin yayılması için uygun fiyatta bir model sunan dosya değişimi yoluyla, kaynak materyallere daha büyük erişim olanakları sunabilir. Bazılarına göre, çevrimiçi bir dini topluluğun veya kimliğin anlamı, internet yoluyla, özellikle de dini 'ürünlerin' yerleştirilmesini işleten, aboneler için özel unsurlar içeren, arkadaş taraftarlık iletişimi sunan ve dini medyanın diğer formlarıyla bir bağlantı sunan siteler sayesinde iyileştirilebilir. Din hakkında daha fazla bilgi bulmaya çalışan öğrenciler için çözüm, örneğin spesifik bir inanç hakkında bilgi ararken, hatta bir makale bankasını (!) kullanırken, internet kullanımı olabilir. Bibliyografik veri tabanları diğer materyallere ulaştırabilir: Bu alanda gelişen Amazon ve Google gibi anahtar içerik sunucuları ile birlikte, dijital kitapların sağlanması büyük olasılıkla daha fazla artacaktır ve bu da dinlerin araştırılması ile ilgili bilgi edinme metotlarını ve algılamalarını değiştirecektir. Online işbirliği ile basılan Wikipedia gibi kaynaklar diğer önemli kaynaklardır; bu tür kaynaklar akademik olarak referans edilemeyebilir ve bazı durumlarda, eleştirmenler tarafından yanlış kabul edilen içerikler barındırabilir. Fakat bu, Wikipedia'nın akademik söylemde alıntı yapılan bir kaynak olmasını engellemedi.

Geleneksel gazete/dergi yayıncıları, referans çalışmalarının içeriklerini ekler halinde veya bazı durumlarda baskıların yeniden yerleştirilmesi şeklinde sanal âleme dönüştürdü. Onlar, yayın alanının dışından, gönüllü girdiler ile spesifik olarak çevrimiçi için geliştirilen kaynaklar ile etkili bir şekilde yarışıyorlar: Hem Gutenberg Projesi (1971-) hem de Internet Sacred Texts Archieve (1999-), önemli metinlerin kopyalarını araştırma ve kullanıma hazır hale getirmek için çabaladı. Yine, eski dini

inançlar gibi spesifik din kaynaklarının veya ilgilerinin metinleri üzerinde uzmanlaşan siteler ortaya çıktı (*Encyclopedia Mythica* 1995-). Diğer spesifik merkezler ve arama sayfaları, veri yönetim logaritmaları tarafından sürüklenmek yerine, yazarlarının insani bağlantılarını ve iletişim fırsatlarını sunar. Dinlerin araştırılması hakkındaki akademik uzmanlık, web'de, akademik konular hakkındaki blogları ve podcast'ları da içeren birçok biçimde bulunabilir. Sosyal ağ oluşturma araçları yoluyla elde edilen taze perspektifler ve alternatifler, akademik söylemde olmasa da, daha geniş bir nüfusun din algısında bir etkiye sahiptir.

GELECEKTEKİ ARAŞTIRMALAR İÇİN BİR MODEL

Din çalışmalarında ve internette dönüşümler gözlenmiştir. Artık, (temel) bilgi teknolojisini akademisyen ve diğer okuyuculara açıklamak zorunlu değildir. Bazı okuyucular hâlâ ve bir dereceye kadar teknofobik olabilir, fakat bilgi kültürünün ve bilgisayar-aracılı iletişimin etkilerinin farkındalığı artmıştır. Fakat, internet gelişmelerini incelerken, daha genç okuyuculara, servislerin ve donanımların geçmişteki nispi sınırlılıklarını açıklamak zorunlu olabilir. Bunlar dosya büyüklüğü meseleleri, yavaş indirme süreleri, zayıf bağlantılar, yavaş donanım, sadece metinsel gözden geçirmeler, ilk alternatif gözden geçirmeler ve ARPENET'in gelişimini kapsar.

Site gözlemi; tasarım farkındalığı, XML, HTML, Flash, Macromedia, RSS, site yönetimi, teknolojik bilgi, derin arama teknikleri, site izini sürme analizleri ve bilgi yönetimini kapsayan yeni beceriler (ve akademik altyapı) gerektirir. İnternet üzerinde dinleri araştırmak, sürekli kayıt, gözlem, dosya destekleme, kullanıcı etkisi analizi ve teknolojik değişimlerin farkındalığını gerektiren, büyük ölçüde emek yoğun bir uğraştır. İçerik analizi; tasarım düşüncelerini belirleme, hiperlinkleri değerlendirme, içeriğin izini sürme ve yeni materyallerin tazelik oranını gözlemlemeyi içerir. Bu tür araştırmaları üstlenmek, site ve-

risinin düzenli olarak toplanmasını gerektirebilir; bu, dijital verinin toplanması, korunması ve arşivlenmesi ile ilgili karmaşık sayıda meseleyi ve küçültülebilir içerik ve format sorunlarıyla ilgili kaygıları ortaya çıkarır. Veri, özellikle sistemde virüsler varsa veya önleyici tedbirler alan bilgisayar korsanları/sistem kırıcılar veri tabanına ulaşabilirse, saldırıya açık olabilir. Akademik kütüphaneler, zorunlu olarak, yüksek düzeyli dijital depolamayı ve arşivlemeyi kolaylaştırmak için donatılmış değildir.

Anahtar soru şudur: Elektronik diyalogun ve dijital sayfaların hangi anları gelecekteki araştırmacılar için saklanacaktır? Çoğu kaybolur: E-mail buharlaşır, veri tabanları çöker, halkın kullanımına açık olmayan kişisel içerik sabit disklerde saklanır ve bunlar silinebilir veya yok edilebilir. Web'in geçici doğası, içeriğin anlık doğası ve materyalin saf hacmi, dinler ve internet arasındaki ilişkileri analiz edenler için özel sorunlar ortaya çıkarır. Bu alandaki araştırmacılar, değişen içerik teknolojisine ve hizmet sunmaya hemen tepki verme, düşünme ve adapte olma yeteneğine sahip olmalıdır. Bu sorunlar, çalışmaları aracılığıyla internet ve dinlerle bağlantı kurma noktasına gelen herhangi bir araştırmacıyı etkiler ve bu, marjinal bir şekilde de olsa, bunun yeni araştırmacılar için önemli bir eğitim alanı olduğunu gösterir. Din çalışmaları ile ilgili birkaç kurum bu tür eğitimi sunar (Bunt 2005; Institute For Textual Scholarship and Electronic Editing 2005-).

Dini anlayışın özel çevrimiçi göstergelerini kapsayan *Zeitgeist* bilgisi de ayrıca önemlidir. Bu, kullanıcı bilgisi ve profilleri ile ilgili spesifik konular ortaya çıkarır. Ayrıca, alan çalışması açısından da etkilere sahiptir: Kullanıcılar isimsiz veya tarama alışkanlıklarının detaylarını açıklamaya isteksiz olabilir. Onların kişisel güvenliği tehdit edilebilir; din adına eylemler gizli olabilir; kullanıcılar hareketlerinin güvenlik organizasyonları tarafından izlendiğinden ve kaydedildiğinden korkabilirler. İzlerini örtme girişimleri araştırmayı durdurabilir. Özel dini-kültürel gruplar içerisindeki tarama alışkanlıklarının temsil edici bir örneğini edinmeye girişmek problemlidir; sanal dini eylem ta-

lepleri; alışveriş, popüler kültürle iletişim ve sosyal ağ oluşturmayı içeren diğer tarama aktivitelerini maskeleyebilir veya onlarla ilişkili olabilir.

KAYNAKLAR

ANDERSON, CHRIS (2004). 'The Long Tail'. *Wired,* 12/10; <http:// www.wired.com/ wired/archive/i2.io/tail.html>.

Artificial Intelligence Lab, 'Dark Web Terrorism Research', <http:// ai.arizona.edu/ research/ terror/index.htm>, accessed 10 Sept. 2005.

BECKERLEGGE, GWILYM (2001). *From Sacred Text to Internet.* Aldershot and Burlington, Vt: Ashgate and Open University.

BRASHER, BRENDA E. (2001). *Give Me That Online Religion.* San Francisco: Jossey-Bass.

BUNT, GARY R. (2000). *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments.* Cardiff: University of Wales Press.

_____ (2001). *The Good Web Guide to World Religions.* London: Good Web Guide.

_____ (2003). *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments.* London: Pluto Press.

_____ (2005). *MA Module: Studying Religion on the Internet.* Lampeter: University of Wales.

CAMPBELL, HEIDI (2005). *Exploring Religious Community Online: We Are One in the*

Network. New York: P. Lang. CAREAGA, ANDREW (2001). *Eministry: Connecting with the Net Generation.* Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications.

CASTELLS, MANUEL (1996). *The Rise of the Network Society.* Maiden, Mass.: Blackwell Publishers.

_____ (2000). *End of Millennium.* Oxford and Maiden, Mass.: Blackwell Publishers.

_____ (2004). *The Power of Identity.* Maiden, Mass.: Blackwell Publishers.

CHEN, HSINCHUN, QIN, JIALUN, REID, EDNA, CHUNG, WINGYAN, ZHOU, YILU, XI, WEI, LAI, GUANPI, BONILLAS, ALFONSO A., and SAGEMAN, MARC (2005). 'The Dark Web Portal: Collecting and Analyzing the Presence of Domestic and International Terrorist Groups on the Web'. *IEEE Intelligent Systems Archive,* 20/5: 44-51; <http://ai.arizona.edu/research/terror/publications/ITCS_Dark_Web_submission.pd.

COWAN, DOUGLAS E. (2004). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet.* New York: Routledge.

_____ and DAWSON, LORNE L. (eds.) (2004). *Religion Online: Finding Faith on the Internet.* New York: Routledge.

Encyclopedia Mythica (1995-). <http://www.pantheon.org>, accessed 9 Jan. 2007.

HADDEN, JEFFREY K., and COWAN, DOUGLAS E. (eds.) (2000). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises.* New York: Elsevier Science.

HOISGAARD, MORTEN T., and WARBURG, MARGIT (eds.) (2005). *Religion and Cyberspace.* London: Routledge.

HOOVER, STEWART M., and CLARK, LYNN SCHOFIELD (eds.) (2002). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture.* New York: Columbia University Press.

Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing (2005-). *MA Editing Texts in Religion.* Birmingham: University of Birmingham.

Internet Archive Wayback Machine (1996-). <http://www.archive.org>, accessed 9 Oct. 2006.

Internet Sacred Texts Archive (1999-). <http://www.sacred-texts.com>, accessed 9 Oct. 2006.

KARAFLOGKA, ANASTASIA (2007). *E-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web.* London: Equinox.

LARSSON, GORAN (ed.) (2007). *Religious Communities on the Internet.* Stockholm: Swedish Science Press.

LAWRENCE, BRUCE B. (1999)- *The Complete Idiot's Guide to Religions Online.* Indianapolis: Alpha Books.

MCLUHAN, MARSHALL (1967). *Understanding Media: The Extensions of Man.* London: Sphere Books.

_____ and FIORE, QUENTIN (1967). *The Medium is the Massage.* New York: Random House.

_____ (1968). *War and Peace in the Global Village.* New York: McGraw-Hill.

NEGROPONTE, NICHOLAS (1995). *Being Digital.* New York: Knopf.

O'LEARY, STEPHEN (1996). 'Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks'. *Journal of the American Academy of Religion,* 64: 781-808.

Project Gutenberg (1971-). <http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page>, accessed 6 Feb. 2007.

Reporters Sans Frontieres <http//www.rsf.org>, accessed 30 Jan. 2007.

RHEINGOLD, HOWARD (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier.* Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Second Life (2003-). <http://secondlife.com>, accessed 10 March 2007.

TAHER, OHAMED (2006). *Cyber Worship in Multifaith Perspectives.* Lanham, Md.: Scarecrow Press.

TURKLE, SHERRY (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet.* New York: Simon & Schuster.

Universitat Heidelberg Institut fiir Religionswissenschaft (2005-). *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet.* Heidelberg: Institut fur Religionswissenschaft, Universitat Heidelberg, <http://online.uni-hd.de>.

ZITTRAIN, JONATHAN, and EDELMAN, BENJAMIN (2002). 'Documentation of Internet Filtering in Saudi Arabia'. Berkman Center for Internet & Society, Harvard Law School; <http://cyber.law.harvard.edu/fihering/saudiarabia>, accessed 5 April 2003.

OKUMA ÖNERİLERİ

Alandaki anahtar metin, araştırma alanına bilginlerden birçoğunun bilimsel yaklaşımını sunan, Hadden ve Cowan'ındır. (2000) Bu çalışmayı, ilişkili araştırmaların üç önemli kolleksiyonu izlemiştir: Cowan ve Dawson 2004; Hejsgaard ve Worburg 2005; Larsson 2007. Bu ciltler alana yaklaşımları iyileştirmiştir; son ikisi uluslararası akademik konferansların bulgularından ortaya çıkmıştır. Bunlar, Karaflogka'nın (2007) sanal din/sanal olarak din (online religion/religion online) araştırması ile bağlantı içerisinde görülebilir. Araştırma alanları ile ilgili birkaç metin vardır: Lawrence (1999) ve Bunt (2001) dinler ve sanal âlemle ilgili

online araştırmaların öncüleridir. Beckerlegge (2001), bilgisayar aracılı dinle ilgili meselelerin genel bir taslağını yazdı. O, çeşitli sanal toplulukların bir ele alınışının yanı sıra, 'dini nefret' siteleri hakkında bir özeti de içerir. Hoover ve Clark (2002), online dinleri araştırmak için teorik bir yapının gelişmesinde yardımcı olması için Beckerlegge ile bağlantılı olarak okunabilir. Bunu ve ayrıca Cowan ve Dawson'ın (2004) online veriye sosyolojik yaklaşımını okuyunca, bu tür aktiviteye birçok farklı yaklaşımın olduğu açığa çıkacaktır. Bu, Brasher (2001) tarafından sunulan fenomenolojik (ve büyük ölçüde kişisel) inceleme ile karşılaştırılabilir; bu incelemede o, dini içeriğin geniş bir düzeyinin analizi içerisinde, 'sanal hac' ve 'kutsal zamanın' öneminin bir anlayışını geliştirir. O, 'sanal türbeler' ve 'sanal peygamberleri' inceleyerek bunu daha da ileri götürür. Taher (2006) online dini tecrübelerin doğasını ele aldı. Heidelberg üniversitesi, 2005'te internet üzerinde bir dinler ansiklopedisinin (Journal of Religions) üretimini başlattı. Spesifik dinlerin detaylı araştırmaları ve onların içerisindeki kutsal (ve diğer) online fenomenin çeşitliliği, Campbell'in (2005) online Hıristiyan toplumları araştırması, benim (yani Bunt'un) İslam ve internet hakkındaki yazılarımı (Bunt 2000; 2003) ve Cowan'ın (2004) sanal paganizmin analizini kapsar. İtirafsal perspektiflerden e-denetimi (*e-ministry*) için metodolojileri destekleyen birçok metin ayrıca ortaya çıkarılmalıdır (Carega 2001).

VIII

DİNİ DEĞİŞİM: YENİ DİNLER, YENİ RUHSALLIKLAR, BÂTINİLİK VE ÖRTÜLÜ DİN

40. BÖLÜM

Bir Uzmanlık Alanı Olarak Yeni Dinler

David G. Bromley
Çeviren: M. Ali Kirman

Yeni dini hareketleri* inceleme, din araştırmaları içinde yeni bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıkmıştır. Yeni din çalışmalarının, antropoloji, tarih, psikoloji, din araştırmaları ve sosyoloji gibi çok çeşitli disiplinlere uzanan kökleri vardır. Bu çalışmalar, 1960'lı ve 70'li yıllarda çok sayıda yeni dini hareketinin görül-

* Yeni dini hareketlerle ilgili Türkçe literatür için bkz. M. Ali Kirman (2010), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara, Birleşik Yay.; Kirman (1999), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar*, 2(4), 223-233; Kirman (2003), "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(4), 23-47; Kirman (2000), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Karakteristik Özellikleri", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, Ankara, Diyanet İşleri Bşk. Yay., I, 317-321; Hüsnü E. Bodur (2000), "Küreselleşme Bağlamında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, Diyanet İşleri Bşk. Yay., I, 305-311; Bodur (2003), "Moonculuk Hareketi ve Ülkemizde Cemaat Türü Benzer Bir Yapılanmanın Sosyolojik Analizi", *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 2-38; Ali Köse (2006), *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dinî Akımlar*, İstanbul, Truva Yay.; A. Rafet Özkan (2006), *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dinî Akımlar*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık (ç.n.).

meye başlanmasına ve bu hareketleri araştırmak üzere daha gelişmiş teorik ve metodolojik araçlar kullanan bir grup bilim adamının varlığına bağlı olarak ortaya çıkmıştır ki, daha önce böyle bir durum söz konusu olmamıştı. Yeni din çalışmaları, 1970'lerin başından itibaren Batı'da son derece görünür ve tartışmalı olan yeni hareketler hakkında önemli bir literatür ortaya çıkarmıştır (Bainbridge 2007; Bromley ve Hadden 1993; Dawson 2006; J. R. Lewis 2004; Robbins 1988; Saliba 1990). Yeni dinin çağdaş ifadelerini başka [Batı dışı] tarihi süreçlerle ve kültürel bağlamlarla ilişkilendiren çalışma sayısı azdı (Jenking 2000; Clark 2006). Bu yüzden burada ortaya konan analizler, Batı'daki çağdaş yeni dini hareketlere dayanmaktadır.

Yeni dini hareketlerle ilgili literatürün çoğalmasına bakılırsa, bu hareketlerin din çalışmaları için taşıdığı önemin artması şaşırtıcı değildir. Aslında, yeni dini hareketlerin görece fazla önemli olmadığı ileri sürülebilir; zaten sürülmüştür de. Yeni dini hareketlerin çoğu, dünyanın başka yerlerindeki çok sayıda yeni dini harekete veya ana dini gruplara göre büyük bir hacme ulaşamamıştır. Mevcut hareketler içerisinde hiçbir grup, herhangi bir Batı toplumun dini ekonomisinde büyük bir güç olmaya hazır gözükmemektedir. Bu hareketler, taraftarlarını geniş ölçüde genç, iyi eğitimli, orta ve üst-orta sınıfta yer alan kişilerden edinmektedir. Toplumun diğer kesimleri ise bu hareketlere çok az iltifat etmiştir. Genç yetişkinler arasında bile sadece küçük bir azınlık, herhangi bir yeni dini hareketi gerçekten tecrübe etmiştir; çoğunun tecrübe süresi de oldukça kısadır. Yeni dini hareketler en büyük başarısını, kırsal topluluklardan ziyade, kentsel topluluklarda –ABD'de de öncelikli olarak Doğu ve Batı kıyılarındaki şehirlerde– elde etmiştir. Başka yerlerde ise etkileri nispeten az olmuştur. Ayrıca, çok sayıda yeni dini hareketin önemli sayıda taraftar kazanma süresi sınırlı ve belli sosyo-tarihi olaylarla bağlantılıdır.

Yeni din çalışmaları eğer bir dini egzotiklik incelemesi olmayacaksa, yeni dini hareket çalışmaları dini toplumsal ve kültürel bir form olarak anlayan daha büyük bir projeye bağlı olma-

lıdır. Din çalışmalarının sadece yerleşmiş ve kurumsallaşmış dinin incelenmesi olamayacağı da aynı şekilde doğrudur. Yeni din çalışmaları, dini grupların oluşumunu ve gelişim dinamiklerini açıklamanın bir aracıdır. Din çalışmaları ile yeni din çalışmaları arasında iki önemli bağlantı noktası vardır: Yeni din çalışmaları daha büyük bir toplumsal düzen hakkında, yeni dini hareket araştırmaları ise dinin oluşumu hakkında bazı gerçekleri ortaya çıkarabilir. Birinci konu üzerinde, özellikle sekülerleşme ve küreselleşme gibi makro toplumsal süreçleri anlamak için, ilke olarak yeni dini hareketlerin uygunluğu hakkında dikkate değer bir tartışma devam etmektedir (Beckford 1992; Beyer 1994; Dawson 1998, 2004; Robertson 1985). Yeni dini hareketler sekülerleşme ve küreselleşme hakkında bazı ipuçları verse de, bu hareketlerle ilgili bilginin tartışmayı çözmesi pek mümkün gözükmemektedir. Yeni din çalışmalarının, yeni dini hareket araştırmalarının dini araştırmalara ne katacağı yönünden de yapılması gerekir. Dolayısıyla, bu yazıda, dini örgütlenmenin oluşumunu anlamak için yeni dini hareket çalışmalarının öneminin daha az anlaşıldığını belirtmeliyim.

Bütün çağdaş dinler, bir zamanlar yeni dinlerdi. Yeni dini hareketler, dinin yeni formlarının nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği hakkında bir fikir verdiği için din konusunda önemlidir. Din üzerine yazılmış literatürün büyük bir kısmı, yüzyıllar önce ortaya çıkmış dini gelenekler üzerine odaklanır. Bunu yaparken de, söz konusu geleneklerin ilk dönemlerinde, içinde bulundukları toplumsal düzenlerin başarılı bir biçimde tamamlayıcı parçaları olmadan önce nasıl hayatta kaldıklarını ve geliştiklerini anlamaya çalışır. Çağdaş yeni dini hareketler, dinin toplumsal inşasını, henüz oluşurken gözlemleme şansı vermektedir. Yeni din çalışmalarının, dini birkaç şekilde anlamaya katkı sağladığını belirtmeliyim: değişik yeni din türlerinin farklı özelliklerini belirlemek, yeni dinlerin ortaya çıkışını toplumsal kaymanın* değişik

* Metinde geçen ve özellikle hızlı toplumsal değişme zamanlarında yerini, statüsünü kaybetme, yerinden yurdundan olma anlamlarına gelen 'social dislocation' kavramı, çeviride 'toplumsal kayma' olarak karşılanmıştır (ç.n.).

türleriyle ilişkilendirmek, din değiştirmeyle ilgili daha karmaşık ve ayrıntılı bir anlayış ortaya koymak, yeni dini grupların oluşumuna karşı yapılan muhalefeti tanımlamak, yeni dini grupların hayatta kalmalarında ve gelişmelerinde muhalif grupların rolünü açığa çıkarmak.

YENİ DİNLERİ KAVRAMSALLAŞTIRMA

Değişik dini örgütlenme biçimlerinin nasıl tanımlanacağı ve belirleneceği konusu, din çalışmalarının odağını oluşturur. Weber (1949), Troeltsch (1931) ve Niebuhr'un (1929) çalışmalarıyla başlayıp, Johnson (1963; 1971), Yinger (1970) ve Stark ve Bainbridge'in (1979) çalışmalarıyla devam edilirse, en etkili ayrımın kilise ve sekt arasında yapılmış, daha sonra buna mezhep ve kült'ün eklenmiş olduğu görülür. Din araştırmacılarına göre bu ayrım hem teorik hem de ampirik olarak sorunlu olsa da, kilise-sekt tipolojisinin dini organizasyonların değişik tipleriyle ilgili tartışmalarda yaygın şekilde kullanımı devam etmektedir. Yeni din çalışmalarıyla ilgilenen bilim adamları bu sınıflandırma sistemini yeni dinleri tanımlamada yararlı bulmazlar; çünkü bu kavramların hiç biri yeni dini hareketlerin ne yaygınlığını ne de farklılığını kapsar. Özellikle ne sekt ne de kült kavramı, gerek sosyolojik, gerek popüler kültürdeki kullanımları itibariyle, yeni dini hareketlerin temel özellikleriyle örtüşür. Sonuç olarak, yeni dini hareket çalışmaları, dini örgütlenme türleri hakkında yeniden düşünmek ve onların temel özelliklerini betimlemek için bir fırsat sunar. Önceleri yeni dini hareketlerin tanımlanmasına odaklanılmışken, zamanla dini örgütlenmenin diğer türlerini kavramsallaştırma noktasında da geniş açılımlar olmuştur.

Bazı bilim adamları, yeni dini hareketlerin en iyi nasıl betimlenebileceği konusunda farklı bakış açıları sunmuşlardır ve bunlardan ikisi kabul görmüştür. Barker (2004) yeni dini hareketlerin sergilediği toplumsal özellikleri şu şekilde belirler: Hareketin ilk nesil üyeleri din değiştirenlerden oluşur; din değişti-

renler hareketin içinde yüksek seviyede heyecan ve radikalizm doğurur; hareketler toplumsal düzen içerisinde belli bir yer edinmiş üyelerin ilgisini çeker; hareketler karizmatik otoritesi olan bir lider etrafında teşekkül eder; hareketler toplum tarafından genellikle sapkın, hatta tehlikeli kabul edilir ve genellikle ilk dönemlerinde sürekli ve hızlı bir değişim geçirirler.

Melton (2004) ve ben (Bromley 2005) ise, dini grup-topluluk ilişkisi üzerine odaklanmak suretiyle daha ilişki eksenli bir yaklaşım benimsedik. Bu yaklaşım aynı zamanda diğer dini grup formlarını karşılaştırmalı bir çerçevede ele alır. Melton, yeni dinleri, yerleşik dini yapılardan 'kabul edilemez derecede farklı' olarak tanımlar ve bunların muhtemelen kabul edilemez olarak değerlendirilmesine yol açan birçok özelliği –saldırgan proselitizm,* yerleşik dini grupların temel teolojik inançlarını reddetme, alışılmışın dışında cinsel pratikler, yasadışı davranış, şiddet, alternatif sağlık ve tedavi uygulamaları– tespit eder. Ben de, yapılan analizler ışığında, toplumsal düzen içerisindeki dini grupları, hâkim dini gruplarla toplumsal ve kültürel uyuşma derecelerine göre dört türe ayırıyorum. Bu bakış açısına göre, *denominasyonlar*, toplumsal olarak 'yerleşmiş' (Swidler 1986) veya toplumsal ve kültürel olarak diğer yerleşik organizasyonlarla uyum içerisinde ve hâkim dini bir geleneğin veya geleneklerin meşru temsilcileri olarak kabul edilmiş örgütlü (Bromley 1997) dini gruplardır. *Sektler*, kültürel olarak hâkim dini gruplardan türeyen dini gruplar olmayı isteyen ve öyle bilinen, fakat bağımsız, kehanete dayalı örgütsel himayeler oluşturmuş dini gruplardır. *Etnik kiliseler*, toplumsal olarak kurulmuş ve yerleşik dini gruplarla uyum halinde olan, fakat diğer kültürel gelenekleri de temsil eden örgütlü dini gruplardır. *Yeni dini hareketler*, yerleşik geleneklerle ne toplumsal ne de kültürel olarak uyum halindedir; hem mitsel sistemleri hem de örgütsel yapıları yerleşik dine karşıdır. Bu sonuncu grup, yeni din çalışmalarının birincil odağını oluştururlar ve hem kültürel hem de toplumsal formları

* Başka inanca mensup birini zorla kendi inancına yöneltme, din değiştirtme (ç.n.).

yeni baştan yaratma yeteneğiyle yeni bir dinin oluşumunu anlamada eşsiz anlayışlar sağlarlar. Barker'ın yukarıda sıraladığı özellikler, yerleşik dini gruplarla hiçbir toplumsal ve kültürel bağı olmayan yeni gruplarla uyuşmaktadır.

Dini grupları bu şekilde kavramsallaştırmak, hem pek çok türü, etnik dini grupları da kapsayacak şekilde genişletir, hem de çeşitli türlerle ilgili bir eksen oluşturur. Her ne kadar türler aşağı yukarı belirlenmişse de, her bir türün özellikleri henüz belirginleştirilmemiştir. Örneğin, sekt tipi gruplar genelde ana gelenekten üye edinirken, mevcut yeni dinler üyelerini daha yaygın olarak birtakım dini geleneklerden devşirirler. Etnik kiliseler genellikle kültürel olarak ana dini geleneği, toplumsal olarak da etnik topluluğu ifade eder. Bu genişletilmiş tipoloji aynı zamanda geleneksel sosyolojik kült anlayışını da değiştirir ve böylece kültler, muhtemel yeni bir din formu haline gelir. Dini formların türleri bilinince, onların oluşumuna yol açan değişik faktörleri daha iyi anlamak da mümkün olur. Sekt tipi grupların oluşumu, yerleşik kiliselerin içindeki gerilimlere doğrudan etki eder. Bu gerilimler bazen örgüt içi gerilimleri, bazen de toplumsal düzenle yaşanan gerilimleri ifade edebilir. İkinci durum söz konusu olduğu ölçüde, sekt tipi gruplar analizlerin odağı olabilir. Etnik kiliselerin ortaya çıkışı, açık bir şekilde, etnik nüfusun varlığına ve büyüklüğüne, dolayısıyla göç, devletin din ile ilgili düzenlemeleri ve kültürel homojenlik gibi faktörlere bağlıdır. Yeni dinler, bireylerin mevcut toplumsal ve kültürel düzenden uzaklaşmalarına ve alternatif dini himayelere üye olmaya hazır hale gelmelerine yol açan toplumsal kaymanın bir ürünü olarak gözükmektedir. Eğer dinin yeni formlarını üreten şartlar değişirse, belli bir zamanda ortaya çıkan çok sayıda dini grup türleri de azalıp artacaktır. Yeni dini hareketlerin oluşumunu arttıran veya azaltan süreçlerin olup olmadığı üzerine yapılan mevcut tartışma, farklı grup türlerinin ayrıştırılması ve sıralanmasıyla kısmen çözüme kavuşturulabilir. Farklı yeni din türlerinin ortaya çıkmasına yol açan faktörler tam olarak bilinebilirse, yeni dinlerin ortaya çıkışını tümüyle savunmanın veya karşı çıkmanın özel bir

mantığı kalmayacaktır. Son olarak, ayrıştırılan dini grup türleri, kiliselerin mevcut toplumsal düzenle düşük, sektlerin ise yüksek gerilim yaşadığı şeklinde yaygın olarak kabul edilen savla uyumlu olmakla birlikte (Johnson 1971; Stark ve Bainbridge 1979), gerilimin türünün ve düzeyinin daha fazla belirlenmesine izin vermez. Modern Batı toplumlarında en azından etnik dini gruplar, etnik topluluğun sınırları içerisinde kaldığı sürece etkilerini topluluk sınırları dışına genişletmeye yönelik örgütlü bir muhalefet yapamazlar. Sekt tipi dini gruplar büyük ihtimalle ayrıldıkları ana gelenekle çatışırlar. Eğitim, çocuk yetiştirme ve tıp ile ilgili uygulamalarının yerleşik kurumsal normlarla çatıştığı ölçüde diğer büyük kurumlarla da çatışmaya girebilirler.

Değişik dini örgütlenme biçimlerinin nasıl kavramsallaştırılacağı sorunu, sosyolojinin ve din araştırmalarının ana konularından birisidir. Geleneksel kilise-sekt tipolojisi yeni dinlerin sadece bir türünü içerir. Buna 'kült' kavramı eklenince, sekt tipi olmayan alternatifler bütünüyle kapsanmış olmaz. Oysa etnik dini grupları ve daha yaygın bir kategori olan yeni dini grupları eklemek ve onları bir tek boyutta birleştirmek suretiyle kilise ve kült anlayışını yeniden kavramsallaştırmak, uzun zamandır devam eden kavramsal itirazlara bir cevap verme yolu sağlar.

YENİ DİNİ HAREKETLER VE TOPLUMSAL KAYMA

Yeni dini hareketlerin ne zaman ortaya çıktığının incelenmesi, din ve toplumsal düzen arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlar. Din, gündelik hayattaki faaliyetleri ve ilişkileri onaylayan aşkın anlam sistemleri inşa etmenin araçlarını oluşturur ve mensuplarında güç ve denetim duygusu yaratır. Yerleşik dinin katkı yaptığı istikrar büyük ihtimalle kurumsal düzenin kültürel meşruiyete ve kurumsal etkinliğe sahip olduğu bir toplumda görülür (Lipset 2003). Belli zamanlarda toplumlar, yaşam problemlerine karşı kurumsal çözümlerin etkin olduğu durumlarla karşılaşabilir – hatta bu toplumlar meşrulaştırıcı bir kültürel yapıdan yok-

sun olsalar veya söz konusu problemler karşısında etkin olamamalarına rağmen meşruiyete sahip olsalar bile. Bununla birlikte, hem meşruiyetin hem de etkinliğin aşınması en sonunda toplumsal istikrarı sarsar. Yeni dini gruplar, meşruiyetin ve etkinliğin sarsıldığı ve yeni anlam sistemlerinin ve toplumsal örgütlenmenin arandığı durumlar hakkında bir fikir verirler.

Yeni dini grupların ortaya çıkışını açıklarken, 'biraz şiddetli, ama belirgin şekilde modern bir toplumsal kayma' açıklaması, en yaygın açıklamalardan biridir. Bu durumun, bireyleri en sonunda 'yabancılaşma, anomi ve yoksunluk gibi yeni anlam ve topluluk yapıları arayışına yönelten bazı durumlar ürettiği söylenir' (Robbins 1988: 60). Yeni dini hareketlerin artışına yol açan tarihi bir toplumsal kayma yaşandığı konusunda genel bir uzlaşı söz konusudur. II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, kamu kurumlarında ve özel şirketlerde işçi ve idareci ihtiyacının hızlı bir şekilde artmasıyla büyük bir yapısal dönüşüm yaşanmıştı. Bu da, bir yandan orta sınıfların eğitime daha çok önem vermesini, bir yandan da mesleki örgütlenmelerin yasal olarak kısıtlanmasını zorunlu kılmıştı. 1950'lerin başlarında gençlik, çocukluktan yetişkinliğe geçişte zorluklar yaşamaya başladı. Aynı zamanda, Amerika'da ırkçılığa bağlı bir hayal kırıklığı ve zaman zaman da Sivil Haklar hareketine karşı şiddetli bir direnç vardı (Friedenberg 1965; Gitlin 1987; Kenniston 1971). Giderek yoğun bir şekilde disipline edilmeye çalışılan yüksek öğrenime, uyuşturucuyu kısıtlayan kanunlara, sistematik ırkçılığa, cinsiyet ayrımcılığına ve daha önemlisi Vietnam Savaşı'na karşı sergilenen muhalefet, gençlik karşı kültürü ve protesto hareketlerinin ortaya çıkışını alevlendirdi. Üniversite yerleşkelerinde Baby Boom* neslinin hızla çoğalması da, bu tür toplumsal hareketler için üye tabanı oluşturdu. Bununla birlikte, karşı kültür, mevcut toplumdan uzaklaşmanın bir aracı olurken taraftarlarına asla uzun süreli yaşanılabilir bir hayat tarzı sunmadı; aynı zamanda

* *Baby Boom*: II. Dünya Savaşı sonrasında ABD'de nüfus (doğum) artışını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu dönemde dünyaya gelenlere 'baby boomer' ya da 'baby boom nesli' denmektedir (ç.n.).

da, yerleşik kurumlardan kararlı bir dirençle karşılaştı. Karşı kültürel bağlılık zayıflamaya başladığında, özellikle, protesto katalizörü olarak Vietnam Savaşı artık işe yaramaz olduğunda, yeni dini hareketleri tecrübe etme, karşı kültür üyelerinin bir kısmının protestolarını sürdürecekleri bir kanal oldu (Kent 2001).

Bu tarihi süreçteki toplumsal kaymaları anlamak için ileri sürülen teorik yaklaşımlar, bu sürecin hem kültürel boyutuna hem de toplumsal boyutuna vurgu yapmaktadır. Robert Bellah (1976) ve öğrencisi Stephen Tipton (1982) kültürel perspektifin temsilcileridir. Onlar bu süreçte bireylerin ahlaki anlam inşa etmesiyle yaşanan ahlaki krizin Amerikan kültürünün iki baskın unsurunu reddetmeye bağlı olduğunu ileri sürerler. Bu unsurlar faydacı bireycilik ve kitabi (*biblical*) dindir. Bellah, Amerikan sivil dini mitinin erozyona uğradığını, bunun da bir yandan ahlaki anlam krizine yol açtığını, bir yandan da yeni mitsel sistemler yaratma girişimlerine öncülük ettiğini ileri sürer. Tipton, bu genç protestocuların ifade edici kültür değerlerini (kendini gerçekleştirme, aşk ve yakın arkadaşlık) benimseyerek faydacı kültürü ve onun temel değerlerini (güç, para, teknoloji) reddettiklerini savunur. Gençler yeni dini hareketlere katılmakla faydacı ve ifade edici kültür arasındaki tarihi gerilimi, dini-ahlaki otorite ile bireysel gelişim projesini birleştirerek çözdüler.

Toplumsal kaymanın en gelişmiş ifadelerinden biri James Hunter (1981) tarafından formüle edilmiştir. Peter Berger'in (1967) çalışmasından hareketle, Hunter, yeni dini hareketleri modernliğe karşı bir protesto olarak değerlendirir. Ona göre, çağdaş dünyanın kamusal ve özel alanlara bölünmesiyle geleneksel toplumsal düzen erozyona uğramıştır. Kişisel biriciklik duygusunu zayıflatan ve bireyin kırılganlık ve feda edilebilirlik duygusunu yükselten kamusal alan (resmi, yasal ve tüzel kurumlar) son derece rasyonelleşmiş, gayri şahsileşmiş ve bürokratik olarak örgütlenmiştir. Tam tersine, özel alan da (yakın arkadaşlık, dostluk, ailevi ve manevi ilişkiler) kurumsallığı yavaş yavaş ortadan kaldırmıştır. Sonuç ise, karşı konulamaz bir seçimler bütünüyle baş başa kalan bireylerin yalnızlığa terk edilerek, in-

sanların yaşamındaki en merkezi duygusal ilişkilerin yapılandırılamamasıdır. Yeni dini gruplar, şüphe ve kaygı gibi yıpratıcı duyguları zayıflattığı gibi, üyelerinin kimliklerini kutsal bir düzen içerisinde sağlamlaştırarak onlara güçlü bir psikolojik istikrar ve mutluluk duygusu sunarlar.

Toplumsal kayma ile ilgili bazı anlayışlara dayalı argümanlar birçok teorik ve ampirik problemi de beraberinde getirmiş ve eleştirilmiştir. Bu bağlamda, pek çok kavram –aykırılık, gerilim, toplumsal/kültürel kargaşa, buhran, karışıklık, huzursuzluk ve anomi– vardır. Yeni hareketlerin ortaya çıkışıyla ilgili ampirik bağlantılar olmadan ve bu kavramların türediği geleneklerden farklı teorik geleneklere atıf yapmadan, bu kavramlara küresel bir tarzda serbestçe başvurulur. Bu şekilde kullanılan kavramlara dayalı argümanları ispatlamak da çürütmek de zordur. Toplumsal kayma yapısal açıdan tanımlanırsa, onun bazı türleri hemen her zaman belirlenebilir. Yapısal durumları ve bireysel seviyedeki tepkileri birleştiren bir makro-mikro bağlantısını ikna edici bir şekilde kurmanın zorluğu bilinirken, toplumsal kayma argümanlarını onaylamak aynı derecede zordur. Sonuç olarak, toplumsal kayma temelli argümanlar çoğu zaman keskin teorik analizlerden kaçınmanın işe yarar bir yolu olarak gözükmektedir.

Toplumsal kayma argümanı, yeni dinin ortaya çıkışı ve doğası ile ilgili açıklamalarla da bütünleşmiş gözükür (Barkun 1974; Cohn 1961; Eister 1974; I. Lewis 1971; McFarland 1967; Wallace 1956). Örneğin, yeni dini hareketlerin oluşumuyla ilgili önceden ele alınan teorilere ek olarak, yeni dini hareket mitlerinin belirgin özellikleriyle ilgili açıklamalar, çoğu zaman, anlamlı bir sembolik yönelimi olan bireyler elde etmede mevcut anlatıların başarısızlığına ve yeni anlatı üretilmesi gereğine işaret eder. Yeni dini hareketlerinin karakteristiklerinden olan karizmatik otoritenin ayırt edici özelliklerinden biri, karizmatik liderin, taraftarların yaşadığı toplumsal kaymanın anlamını açıklama ve onlara alternatif bir yol gösterme kapasitesidir. Din değiştirme teorilerinin etkili olanları, aynı zamanda, sadakatin bir toplumsal ağdan diğerine yönelmesi sürecini hızlandırma ve elde edile-

bilir yeni üye havuzu oluşturma noktasında bazı toplumsal kayma türlerine vurgu yapar. Yeni dini hareketlerle ilgili etnografyaların çoğu, yeni dini hareketlerin oluşumunu ve çekiciliğini açıklarken, başlangıç noktası olarak bazı toplumsal kaymaları açık veya örtük referans alır.

Yeni dini hareketlerin oluşumunu açıklarken toplumsal kayma teorilerine önem verilince, argümanı temellendirmek için daha uygun ampirik dayanaklar bulmak önemli hale gelir. Çağdaş yeni dini hareketlerin analizi, bu tür ampirik dayanak noktalarını belirlemede araçlar önerir. Bunlar, yeni dini hareketlerin ortaya çıktığı dini ekonomiyi betimlemeyi, bu hareketlerin ortaya çıktığı tarihi süreci çevreleyen geçici etkenleri ayrıntılarıyla belirlemeyi ve bu hareketlerin ortaya çıkışına yol açan bağlayıcı faktörleri yerleşik kurumlardaki değişimlerle ilişkilendirmeyi içerir.

Başarılı bir toplumsal kayma argümanı, yeni dini hareketlerin ortaya çıktığı dini ekonominin tam bir tasvirini, yani tarihi durumun arz, talep ve denetim bileşenlerini içermelidir. İlk aşamada argüman, kimlikleri ve bağlılıkları yeniden düzenlemeye açık olanların veya buna yönelenlerin kimliğini ve konumunu ayrıntılarıyla belirtmelidir. Yeni dini hareketlerin oluşumuyla ilgili literatür, genç yetişkinleri bu hareketlere daha ilgili genel kitle olarak nitelemekle kalmamış, aynı zamanda genç yetişkin kitle içerisinde çeşitli grupları cezbeden toplumsal cinsiyet çeşitliliğini, gruplar [işgücü piyasasına girme arifesindeki genç bireyleri çeken topluluksal gruplar ile biraz daha yaşlı kişileri çeken Yeni Çağ (New Age) terapi grupları] tarafından genç yetişkinler arasında yapılan yaş derecelerini ve genç yetişkinler için yeni dini hareketlerin cazibe kaynağı olan tarihi spesifik olayları da kaydetmiştir. Kuşkusuz, talep, toplumsal kayma süreciyle eşzamanlı olan olağanüstü geniş bir genç yetişkinler havuzundan dolayı artmıştır. Arz yönlü konularla ilgili eldeki mevcut kanıt, 'yeni din' anlayışının, toplumsal kayma ile yeni dini hareketlerin oluşumu arasındaki ilişkiyi anlamada esnek bir şekilde yorumlanması gerektiğini gösterir. Eldeki örneklere göre, yeni gruplar

bütünüyle bir toplumsal kayma sürecinde şekillenmiştir. Buna karşılık, önceden mevcut grupların yeni üye elde ederek aniden popülerlik kazandığını, göçmen grupların kısmen hâkim kültürü eleştirdikleri için popülerlik kazandığını, diğer birtakım grupların da (komünler, amaçlı topluluklar ve yarı-dini gruplar) büyüden arınmış gençler için uygun çıkış yolu aralığını genişlettiğini gösteren örnekler de vardır. Bir diğer ifadeyle, grupların farklılığı, sadece toplumsal kaymaya bağlı olarak şekillenmemiş, aynı zamanda ona cevap da olmuştur. Bu yüzden, farklılık, yeni dini hareketlerin parçası olmuştur. Sonuç olarak, argüman, yeni grupların oluşumunu kapsamak için elverişli olan veya olamayan toplumsal denetim mekanizmalarını belirtmelidir. Yeni dini hareket araştırması, a) Asyalı dini grupların Batıya akışını kolaylaştıran göç yasasındaki değişikliklerin önemini, b) kolejler ve üniversitelerin ergenlikten yetişkinliğe geçiş döneminde aile denetimini uzatmasıyla *in loco parentis** ilkesinin yok olmasını, c) dini grupların denetim altına alınmasıyla ilgili yasal ve anayasal kısıtlamaları ve d) bir yanda genç yetişkinler için bireysel özerkliği, gönüllülüğü ve kendi ayakları üzerinde durmayı teşvik ederken, bir yanda da aile dayanışmasını korumaya çalışan ailelerin karşılaştığı güçlükleri vurgular. Bütün bu faktörler, toplumsal kayma-dini hareket oluşumu ilişkisini ele alan karmaşık ve orta yol bir model akla getirir.

Toplumsal kayma argümanının geçici boyutu için de ampirik bir dayanak noktası oluşturulması gerekir. Toplumsal kayma sürecinin hem başlangıç hem de bitiş noktasına işaret eden tarihi olaylar belirlenmelidir. Çağdaş yeni dini hareketler örneğinde, başlangıç noktası, politik grupların elverişliliği ve çekiciliğindeki azalmaya karşı mevcut dini grupların ve potansiyel yeni üyelerin sayısındaki eşzamanlı artışa göre makul bir şekilde pekâlâ izlenmektedir. Bitiş noktası, en azından yüksek gelişme oranı ise, karşı kültürel faaliyetlerin azalmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu noktada bulgular oldukça dramatiktir. Çünkü en mükemmel

* Doğal aile ortamında (ç.n.).

bilginin mevcut olmasını isteyen gruplar, özellikle toplulukçu olarak örgütlenmiş gruplar, 1970'lerin sonundan itibaren yeni üye bulma oranlarında sert düşüş yaşamaya başlamışlardır.

Toplumsal kayma argümanını desteklemenin önemli yolu, aynı yapısal duruma alternatif tepkiler göstermektir. Yeni dini hareketler bu yapısal değişikliklere bir yandan karşı koyma, diğer yandan da uyum sağlama yoluyla giderek daha modern ve seküler hale gelen bir çevreye cevap vermişlerdir. Örneğin, Wallis'in (1984) ünlü tipolojisi, aynı toplumsal 'dünya'ya cevap oluşturan iki türü, 'dünyayı onaylayan' ve 'dünyayı reddeden' hareketleri yan yana getirmiştir. Benzer bir şekilde, ben de (Bromley 1997*c*), toplumsal ilişkinin yazılı ve sözlü mukavele biçimleri arasında tarihi olarak kökleşmiş gerilimlere alternatif cevaplar olarak uyum sağlayan dini hareketler ile dönüştürücü dini hareketleri işledim. Aynı şekilde, yeni dini hareketlerin artışına yol açan toplumsal kaymalar, yerleşik dini gruplardaki düşüş eğilimleriyle ilişkilendirilebilir. Liberal anayol kiliselerin, ahlaki otoritelerini zayıflatarak ve gönüllü ve hizmet-sağlayıcı bir yönelimi benimseyerek yükselen bireysel özerkliği desteklediğine dair dikkate değer bulgular vardır (Hammond 1992). Çok sayıda yeni dini hareket, en belirgin Yeni Çağ grupları, kişiliği kutsayarak aynı yönde daha da ileri gitmiştir. Öte yandan, birkaç Evanjelik ve fundamentalist Hıristiyan kilise, aile-kilise bağlarını güçlendirme yoluyla kolektif güç oluşturmaya çalışarak modern ve seküler toplumun gelişimine karşı koymaktadır. Benzer bir tarzda, çok sayıda yeni dini hareket, toplulukçu tarzda örgütlenmiş ruhani aileler oluşturarak daha güçlü kolektif güç oluşturmaya çalışmaktadır. Bu anlamda, hem yerleşik dini gruplar hem de yeni dini hareketler, aynı yapısal güçlere karşı farklı tarzlarda karşılık verir.

DİN DEĞİŞTİRME

Yeni dini hareketler üzerine yapılmış çalışmaların önemli bir kısmı, bireylerin inançlarını değiştirerek bu hareketlere üye ol-

ması üzerinedir (Saliba 1990; Snow ve Machalek 1984). Din değiştirme üzerine yapılan araştırmaların hızlı artışı, bilim adamlarının sekülerleşme tezini kabulü –bu tez iyi eğitimli gençlerin din değiştirmesini anormal/istisna sayar– ve kült tartışması –bu tartışma önceki inancını değiştirerek yeni dini hareketlere katılanların itibarlarını sarsma girişimlerini kapsar– ile gerçekleşmişti. Buna karşılık, yeni din çalışmaları içinde yer alan din değiştirmeyle ilgili teoriler ve araştırmalar, genel olarak dini kimliğin ve bağlılığın dönüşümüyle ilgili daha karmaşık ve gelişmiş bir anlayış ortaya koymuştur. Din değiştirme, artık, kimlik ve toplumsal ağ dönüşümlerini, bireysel gayret ile grup etkisinin birleşmesini, bireyler ve hareketler arasındaki çeşitli bağlantı tarzlarını ve din değiştirme kariyerlerini içeren çok boyutlu bir süreç olarak anlaşılmaktadır.

Yeni dini hareketlere katılım üzerine yapılan araştırmalardan çıkarılan önemli bir ayrım, din değiştirmenin sembolik ve toplumsal boyutları arasındadır. Snow ve Machalek (1984) biyografik bir yeniden inşa süreci izlenerek bireysel kimliğin yeniden inşa edilmesini; tek olan ve her şeyi kapsayan bir açıklama kaynağı sunan 'yaratıcıya atfetme fikri'nin* benimsenmesini; grup ideolojisini tek gerçek olarak düşünen daha literal mantığın mecazi olanla yer değiştirmesini ve bireyin ve hareketin çıkarlarının uyuşması için bir mühtedi kimliğinin benimsenmesini vurgular. Lofland ve Stark (1965), din değiştirenin bir dizi problem çözme faaliyeti vasıtasıyla, toplumsal ağ bağlılıklarında meydana gelen değişime odaklanır. Onlar bir dizi 'meylettiren şartlar' (mevcut hayat şartlarından memnuniyetsizlikten kaynaklanan gerilim, bu gerilimi sahip olunan dini anlamla tanımlama, mevcut dini bağlılıktan veya bilinen diğer alternatiflerden memnun olmama) ile 'durumsal olasılıkları' (mevcut davranış tarzları verimsiz olarak algılandığı zaman hayatta bir dönüm noktasına ulaşma, yeni grupla duygusal bağlar oluşturma, yeni grubun dışındaki duygusal bağları zayıflatma ve gruptaki davranışsal bağı

* Her şeyi ilahi bir planın parçası olarak görmek ve kadir-i mutlak yüce bir yaratıcıya atfederek açıklamak (ç.n.).

güçlendirme) tanımlar. Din değiştirmenin toplumsal ve sembolik boyutlarını ayırt etmek önemlidir. Çünkü bireysel bağlılığın değişen türleri ve seviyeleri oluşturulursa, bireylerin bu boyutların birinde veya her ikisinde iletişim kurma ihtimali artar.

İkinci bir ayrım, din değiştirme sürecinde etki ve hızın kaynağıyla ilgilidir. Hem Snow ve Machalek (1984) hem de Lofland ve Stark (1965) grup etkisini kabul etseler de, din değiştirenin gayretini vurgularlar. Oysa yeni dini hareket üyeliği hem bireysel gayretin hem de grupsal sosyalleşmenin ürünüdür (Long ve Hadden 1983; Straus 1979). Grup etkisiyle ilgili en ayrıntılı analizlerden biri, Kanter'in toplulukçu gruplar üzerindeki çalışmasıdır (1972; ayrıca bkz. Coser 1974; Lalich 2004). Kanter hem bireysel kimliği şekillendirmek hem de bireyleri, sıkı kontrol edilen toplumsal çevreye içkin kılmak için kullanılan çok sayıda örgütsel güç kaynağını belirler. Bunlar üç tür (araçsal, duygusal ve ahlaki) bağlılık mekanizması içerir. Bunların her biri, bireysel çıkarlara karşı kolektif çıkarları teşvik eden karşılıklı bir dizi pratikle (kurban ve maddi yardım, feragat ve duygudaşlık, riyazet ve aşkınlık) ilgilidir.

Üçüncü ayrım, bireyler ve hareketler arasındaki bağlantı tarzını içerir. Lofland ve Skonovd (1981; ayrıca bkz. Kilbourne ve Richardson 1988; Travisano 1970) söz konusu bağlantının farklı türlerini karakterize eden altı tema (entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve zorlayıcı) belirler. Her biri, sırayla, toplumsal baskı, geçici süre, duygusal canlılık, duygusal doyum, inancı ve grup bağlılığını emretme gibi faktörlerin farklı birleşimini yansıtır. Din değiştirmenin belli türleri bireysel hareketlere baskın olsa da, üyelerini grupla çeşitli ilişkileri olan bireylerden sağlayan hareketlerin nüfusu muhtemelen artma eğilimindedir. Bu gözlem, devam eden bireysel bağlılığın temeli tamamen değişkenlik gösterdiği zaman, örgütsel uyumluluk ve bireysel bağlılığı oluşturma zorluğunu aydınlatmadaki toplumsal ve sembolik kimlik değişimlerini birbirinden ayırır.

Dördüncü ayrım, din değiştirme ile din değiştirme kariyeri arasındaki farkı vurgular. Din değiştirme, tarihsel olarak dönüştürücü bir ruhsal tecrübe ve 'kalbin değişimi' olarak değerlendi-

rildiği için dinden çıkma mantığıyla kolayca bağdaştırılamaz. Nitekim, ilk kullanılan kavramlar olumsuz çağrışımları olan 'imansızlık' ve 'dinden çıkma' kavramlarıdır. Yeni dini hareket çalışmaları şunu göstermiştir: Din değiştirme teorisi potansiyel olarak yakınlaşma-uzaklaşma silsilesiyle ilişkili daha geniş bir süreci kavramlaştırmak zorundadır (Richardson 1978; Bromley 1997*b*). Gerçekte bu araştırmalar, çağdaş yeni dini hareketlerde üye giriş çıkışının oldukça yüksek oranlarda olduğunu gösterir (Barker 1988; Bird ve Reimer 1982; Galanter 1989; Wright 1987; 1988). Bağlılık süreciyle karşılaştırılırsa, ayrılma süreci, bağı koparmanın bazı türlerini içerebilir. Bir hareketle bağları koparma, grubun inançları, pratikleri, lideri veya başarı potansiyeli ile ilgili zihinsel hayal kırıklığını, duygusal enerjinin, bağlılığın, aidiyetin ve dayanışmanın aşınmasını ya da örgütsel dışlamayı veya ayrımcılığı içerebilir. Bilişsel, duygusal, ahlaki veya fiziksel olarak grup bağının kopması, alternatif kişisel, mesleki veya ev ile ilgili fırsatların cazibesini arttırır (Wright 1988; Jacobs 1989; Skonovd 1983).

Yeni dini hareketlere katılım üzerine yapılan araştırmalar, esas itibariyle, din değiştirme kavramını sorunsallaştırır. Yeni dini hareketler içindeki din değiştirmelerle ilgili çalışmalardan ortaya çıkan şudur: Din değiştirme çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreçte hem birey hem de grup belli ölçüde etkindir; bireyler ve gruplar çeşitli şekillerle irtibata geçerler; kişisel dönüşüm sembolik ve/veya toplumsal, ilişkiler ise kısa veya uzun süreli olabilir. Din değiştirmenin çok boyutlu anlaşılması, teorileştirme çabasını geleneksel dini/ruhsal yorumlardan uzaklaştırarak kişisel dostluklar ve toplumsal ağ ile kimliklenmenin sarsıldığı sosyopolitik bir sürece doğru götürür. Yeni dini hareketlere katılımla ilgili çalışmalar, hareketin gelişim sürecini de açığa çıkarır. Bağlılığın türlerinin ve seviyelerinin karışımına bakılırsa, hareketin örgütlenmesi göründüğünden daha az istikrarlı ve tek düzedir. Gelişmekte olan hareketler için temel bir problem de, bu gibi farklı bağlılıkları olanları kanalize etme aracı bulmaktır. Özellikle hareketin çekim gücü sosyokültürel krizle yakından ilgiliyse, geçici olarak potansiyel üye teminine ve yüksek bir motivasyona

dayanan hareketler yıkılabilir. Gelişmenin sürmesi, birçok yeni dini hareketin atladığı bir husus olan üye devamlığı için kurumsallaşmış bir yapının geliştirilmesine bağlıdır.

YENİ DİNİ HAREKETLERİN GELİŞİMİ

Yeni din çalışmaları, yeni dini grupların gelişimiyle ilgili teoriler geliştirmek için eşsiz bir konuma sahiptir. Önceki çalışmalar dini kuruluşların kurumsallaşma sürecinde karşılaştığı bazı sorunları belirlemiş (O'Dea 1983; 38-64), kilise-sekt teorisi de dini grupların kurulma ve yerleşme eğilimi üzerine kurulmuştur. Buna karşılık, ne yeni bir dini grubun oluşum ve gelişim süreci, ne de, öngörü başarısızlığı, kurucunun/liderin ölümü ve karizmatik otoriteyi sürdürme gibi yeni grupların çözmek zorunda olduğu çeşitli örgütsel sorunlar üzerine sistematik bir çalışma vardır.

Rodney Stark (1999; ayrıca bkz. Bromley ve Hammond 1987) yeni dini hareketin ilk gelişim evresiyle ilgili mükemmel bir model ortaya koymuştur. Stark şunları ileri sürer: Vahiyler, alıcıların benimseyebilecekleri rol modelleri olduğu zaman, yani destekleyici bir kültürel gelenekte ortaya çıkma eğilimindedir; her zaman görülen sayısız istisnai tecrübeler vardır ve bunların bir kısmı doğası gereği manevi olarak ya da doğaüstü kaynağa atfedilerek yorumlanabilir; bu tür tecrübelerin toplumsal kayma dönemlerinde, istisnai olarak duygulu veya yaratıcı bireylerle birlikte ve tatminkâr olmayan geleneksel inançlara sahip bireyler için ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Bireyler vahiy tecrübelerine bir kere sahip olunca, onlara güvenleri kabulle artar. Kabul, daha ileri, daha ayrıntılı ve yeni vahiyleri üretir. Bununla birlikte, vahiy dönemi sınırlıdır. Çünkü zamanla grup baskısı zirveye çıkar ve hayatta daha büyük istikrar ve öngörülebilirlik yaratmak için vahiyler denetlenir. Stark (1996) yeni dini hareketlerin başarısı için de bir model geliştirmiştir. Bu model, yeni grupların, eğer dini ekonomide en büyük güç olmak isterlerse,

çözmek zorunda oldukları problemleri belirler. Stark, bir hareketin, eğer düşmanca olmayan sosyokültürel bir çevrede ortaya çıkar, toplumsal düzendeki baskın kuruluşlarla orta seviyede bir gerginlik yaşar, toplumsal düzende yerleşik geleneklerle devamlılık sağlar ve zayıf geleneksel gruplarla mücadele ederse, büyük ihtimalle başarılı olacağını iddia eder. Bir hareketin başarı ihtimalini arttıran iç faktörler şunlardır: Yanlışlanamayan doktrinler, etkili ve meşru liderlik, yüksek motivasyonlu üyeler ve üyelerin yenilenmesini sağlayacak düzeyde verimlilik.

Stark'ın dışında birçok akademisyen de, hareketin ilk gelişme süreciyle sonraki kurumsallaşma aşamaları arasında çözülmesi gereken diğer problemleri belirlemiştir. Birçok grubun karşılaştığı benzer iki konu, öngörü başarısızlığı ve hareketin kurucusunun/liderinin ölümüdür. Hareketin mitleri için çok önemli olan doğaüstü müdahale öngörülerinin ispatlanamaması, üyelerin inanç, liderin meşruiyet kaybına yol açabilir. Bununla birlikte, öngörü başarısızlığının hareketler için tehlikeli olmadığını ve grupların güvensiz bulunan potansiyel öngörü başarısızlıklarını telafi için çeşitli güven inşa edici teknikler kullandığını ortaya koyan kayda değer araştırmalar da vardır (Stone 2000). Bir hareketi kişisel olarak somutlaştıran kurucunun/liderin ölümü, o hareketin örgütsel olarak çözülmesine yol açabilir. Öte yandan, birçok dini hareketin liderin ölümünden sonra da yaşamaya devam edebildiği ve hareketin devamı için yeni liderlik formları oluşturduğu ve nadiren de olsa başarılı olduğu sonucuna varan araştırmalar da vardır (Miller 1991).

Son olarak, hareketler karizmatik liderliğin meydan okumasıyla karşı karşıya gelirler. Kararlı liderlik modellerini tehdit eden sadece başarısız öngörüler ve kurucunun/liderin ölümü değildir. Karizmatik otorite de yeni hareketlere sürekli bir meydan okumadır. Karizmatik kurucunun/liderin ve grubun kimliği, çoğu zaman, yeni dini hareketlerin ilk dönemlerinde güçlü bir şekilde birbirine bağlıdır. Karizmatik kurucular/liderler için ortak olan şey, kendi kişisel biyografileri ve sosyokültürel çevrede meydana gelen olayları birleştiren vahiyleri özetlemektir. Lider-

ler, potansiyel yeni üyelerle daha geniş ilişki kurabilmeleri için bireysel tecrübelerini genelleştirecek araçlar da bulmak zorundadır. Ayrıca, reddettikleri toplumsal düzen ile öngördükleri yeni gelecek arasındaki ilişkiyi güçlendirecek araçlar da bulmak zorundadır. Bu karizmatik liderlerin dâhiliği, üyeleri üzerinde bir tür yetki ve denetim duygusunu yeniden oluşturan yenilikçi yollarla eski ve yeniyi harmanlamalarıdır. Liderler geleneksel hedeflerin yeni araçlarla, yeni hedeflerin de eski araçlarla başarılabileceğini gösterirler (Swallow 1982). Bu liderler ayrıca kendi karizmatik otoritelerini de sürdürmek zorundadırlar. Dawson (2002) dört daimi karizmatik yönetim problemi belirtir. Bunlar liderin karizmatik kişiliğini yıpranmaya karşı koruma, takipçilerini fazla kimliklenme ve tutuculuktan koruma, grup geliştikçe karizmanın yeterli rutinleşmesini sağlama ve liderin karizmatik kaynaklarını sürdürmek için yeni başarılar elde etmedir. Karizmatik liderler aynı zamanda grubun ileri gelenlerinden veya toplumsal tabanından gelecek itirazlara karşı da otoritelerini savunmak zorundadır (Bromley ve Bobbitt, yayınlanacak). Eldeki mevcut kanıt, karizmayı devam ettirmede liderin elde ettiği başarının son derece değişken olduğunu hatırlatır. Birçok lider bu itirazları bertaraf etse de, bunlar sürekli bir tehdit olarak kalırlar ve bazı durumlarda lider otoritesinin çöküşüne yol açarlar.

YENİ DİNİ HAREKET KARŞITLIĞI

Yeni dini grupların devamı ve büyümesi, daha önce tartışılan sosyokültürel ve çevresel şartlar ile hareketin içsel dinamiklerinin basit bir ürünü değildir. Birçok dini grubun ilk gelişim evresindeki en önemli faktörlerden biri, karşılaştıkları muhalefettir. Karşıtlık, boyut olarak çeşitlilik gösterse de, muhtemelen en şiddetlisi, yeni dini hareketlerin yerleşik düzene toplumsal ve kültürel olarak meydan okuması durumunda ortaya çıkar. Bu yüzden dinin yeni formlarının nasıl geliştiğini tam olarak anlamak için hem hareketleri hem de onlara karşı çıkan güçleri bir-

likte değerlendiren teoriler oluşturmak önemlidir. 19. yüzyılda dini azınlıklara karşı sergilenen muhalefetin belli yönlerini anlatan önemli bir literatür vardır (Bilington 1974; Davis 1960; Moore 1986). Oysa çağdaş yeni dini hareketler hakkındaki araştırmalar, hareket-muhalefet etkileşimiyle ilgili daha sistematik analizler ortaya koymaktadır. Bu çalışmalarda hareket-karşı hareket ilişkisine odaklanılmıştır. Fakat yeterli bir teori, diğer bileşenleri, özellikle hareket-devlet ve hareket-medya ilişkilerini de birlikte değerlendirmek zorundadır (Richardson 2004; Richardson ve Driel 1997).

Yeni dini hareket karşıtlığı üzerine yapılan araştırmalar ve geliştirilen teoriler ısrarla şunu belirtir: Muhalif grupların karşılaştığı gelişim problemleri yeni dini hareketlerin karşılaştığı problemlere aşağı yukarı denktir. Yeni dini hareketler gibi, karşıt gruplar da birbirlerini yakınlaştıracak mitsel/ritüel sistemler, örgütsel birimler ve harici ittifaklar geliştirmelidir. Günümüzde karşıt gruplara da, protestolarını dini ifade özgürlüğü açısından kutsallaştıran protest hareketler muhalefet etmektedir. Karşıt gruplar, yapmak istedikleri denetimi meşrulaştırmak için dengeli bir şekilde kutsallaştırılmış özgür irade fikri etrafında mitsel bir sistem oluşturmuştur. Kült karşıtı ideolojinin çeşitli şekilleri (beyin yıkama, zihin kontrolü, zorla ikna), yeni dini hareketlerin gönüllülük boyutunu inkâr ederek onlara bağlılığın meşruiyetini zayıflatmaya çalışmıştır. Karşı ritüel sistem de yeni dini hareket üyelerinin harekete olan bağlılıklarını ailelerine ve geleneksel yaşam tarzlarına yeniden yönlendirmek için çeşitli uygulamalar (de-programming*, stratejik müdahale, hareketten ayrılma tavsiyesi) geliştirmiştir. Hareket-karşı hareket arasındaki bu birbirini etkileyen sembiyotik ilişki, birbirlerinin ideolojisini yansıtmada bir tür ayna görevi görmüştür.

---

* *De-programming*: Yeni dini hareketlere girenlerin beyinlerinin yıkandığı ya da programlandığı kabulüne dayanan bir proje, bir terapi programı olup, ayrılanların ıslah/rehabilite edilerek normal hayata döndürülmesi için önceden yüklenen programların çözülmesine yönelik çalışmaları içerir. Bkz. M. Ali Kirman (2004), "Beyin Yıkama Teorileri", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV (1), 107-132 (ç.n.).

Karşıt hareketler de yeni dini hareketlerin karşılaştığı yeni üye edinme ve örgütsel gelişim sorunlarının birçoğuyla karşılaşmıştı. Kült karşıtı hareketler, inançlarını değiştirerek yeni dini hareketlere katılanların aileleri tarafından desteklenen birtakım bağımsız gruplar olarak ortaya çıkmış ve örgütsel bağlılıkları sürdürme sorunuyla karşılaşmıştı. Çünkü üyeler, aile durumlarını düşündükleri zaman muhtemelen grup bağlarını da koparıyordu ve grubun müşteri/üye tabanı mağdur ailelerin ötesine asla genişlemiyordu. Daha da önemlisi, toplumsal denetim düşüncesini uygulama kapasitesi son derece sınırlı olan kült karşıtı hareketler, meslek örgütleri ve resmi kurumlarla ittifaklar kuramamışlardı. Kült karşıtı mitsel ve ritüel sistemler, devlet lehine birçok yasal ve anayasal yayınlar yapmışlar, birkaç akademik disiplin ve mesleğin bilgi temelli taleplerine karşı çıkmışlar ve din üzerindeki denetimin daha da genişlemesi hakkında kaygılar uyandırmışlardı. Popüler kültürün kültler ve beyin yıkamayla ilgili anlayışlarından hareket ederek medya ile işbirliği yapmada ve kamuoyunu etkilemede çok başarılı olmuşlardı.

Yeni din çalışması yapanlar, hareket-karşı hareket ilişkisini ele alan teorik modeller geliştirmeye başlamışlardır. Özellikle iki model yararlı bulunmuştur: Ahlaki panikler ve karşı hareketler. İlki, temelde yeni dini hareketlere karşı gösterilen tepkiler üzerinde yoğunlaşır ve yeni dini hareketleri 'halk şeytanları' şeklinde 'kötü gösterme' noktasında hükümet, medya ve karşı grupların nasıl birleştiğini açıklar. İkinci model ise, karşıt grupların toplumsal denetim amaçlarına ulaşmalarına yardım eden mitleri, ritüelleri ve örgütsel yapıları nasıl oluşturdukları üzerinde odaklanır. Her iki model de açıkça şunu belirtir: Yeni bir dini hareketin gelişim çizgisi önemli ölçüde a) hükümet baskılarının türü ve düzeyi, b) medyanın düşmanca manşetleri, c) hareketin dışlanmasını ve radikalleşmesini arttıran doğrudan müdahaleler ve d) yaygın halk güvensizliği tarafından etkilenmiştir. Dinin yeni formlarının gelişmesinde hareket-karşı hareket etkileşiminin birlikteliği, yeni dini hareketlerin gelişim çizgisini anlamada önemli bir katkı sağlar.

SONUÇ

Yeni din çalışmaları, bir grup yeni dini hareketin ve bu hareketleri çalışan teorik ve metodolojik donanıma sahip araştırmacıların ürünü olarak yeni ortaya çıkan bir çalışma alanıdır. Yeni hareketlerin çoğalması ve konuyla ilgili araştırmacıların mevcut olması yeni dini hareketler hakkında hızla artan emsalsiz bir bilgi birikimini mümkün kılmıştır. Buna karşın, yeni dini hareketleri araştıran önemli sayıda akademisyen de, bu bilginin aşırı önemsenmesini sorgular. Bu noktada verilebilecek cevaplardan biri şudur: Yeni dini hareketler hakkındaki çalışmalar, sekülerleşme ve küreselleşmeyle ilgili olarak devam eden tartışmalara katkıda bulunur. Buna itiraz etmeksizin, ben de, dini grupların oluşum ve gelişim tarzlarını daha iyi anlamada yeni din araştırmalarının çok büyük katkısı olduğunu düşünüyorum. Dini grupların çeşitli türleri, yeni din formlarının ortaya çıktığı sosyokültürel şartlar, din değiştirmenin doğası ve dinamikleri, yeni dini grupların gelişme sürecinde karşılaştığı itirazlar ve bu süreçte yeni dine karşı örgütlü muhalefetin oynadığı rol, yeni din çalışmalarının özellikle incelemek istediği konular arasında yer alır. Daha geniş bir anlatımla, burada geliştirilen argüman şudur: Yeni din çalışmaları, akademisyenler arasında dinin başlıca temsilcisi olan hâkim din formları araştırmasını tamamlar ve bu formlara karşı denge sağlar. Yeni din çalışmalarından beklenen daha kapsamlı bir çıkış, Amerika ve Avrupa'daki yeni dini hareketlere odaklanmayı aşmak ve Asya, Afrika ve Doğu Avrupa'daki daha çok sayıda yeni dini hareket hakkındaki bilgiyi arttırmak ve birleştirmektir.

KAYNAKLAR

BAINBRIDGE, W. S. (2007), "Teaching New Religious Movements: A Bibliographic Essay", in D. G. Bromley, *Teaching New Religious Movements*, New York: Oxford University Press, 331-56.

BARKER, E. (1988), "Defection from the Unification Church: Some Statistics and Distinctions", in D. G. Bromley, *Falling from the Faith*, Newbury Park, CA: Sage, 166-84.

BARKER, E. (2004), "What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the Nova", *Nova Religio*, 8/1: 88-102.

BARKUN, M. (1974), *Disaster and the Millennium*, New Haven: Yale University Press.

BECKFORD, J. (1992), "Religion, Modernity and Post-modernity", in B. Wilson, *Religion: Contemporary Issues*, London: Bellew, 11-23.

BELLAH, R. (1976), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity", in C. Glock and R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, London, University of California Press, 333-52.

BERGER, P. (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday NY: Anchor Press.

BEYER, P. (1994), *Religion and Globalization*, Thousand Oaks, CA: Sage.

BILLINGTON, R. (1974), *The Origins of Nativism in the United States 1800-1844*, New York: Amo Press.

BIRD, F. and REIMER, W. (1982), "Participation Rates in New Religions and Para-religious Movements", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21: 1-14.

BROMLEY, D. G. (1997*a*), "Constructing Apocalypticism: Social and Cultural Elements of Radical Organization", in T. Robbins and S. Palmer (eds.), *Millennium, Messiah and Mayhem*, New York: Routledge, 31-46.

BROMLEY, D. G. (1997b), "The Process of Exiting New Religious Movements", in W. Shaffir and M.B. Lev (eds.), *Leaving Patterns of Religious Life: Cross Cultural Perspectives*, Greenwich, CT: Association for the Sociology of Religion and JAI Press, 31-60.

BROMLEY, D. G. (1997c), "A Sociological Narrative of Crisis Episodes, Collective Action, Culture Workers, and Countermovements", *Sociology of Religion*, 58:105-40

BROMLEY, D. G. (2005), "Whither New Religious Studies: Defining and Shaping a New Area of Study", *Nova Religio*, 9: 83-97.

BROMLEY, D. G. and BOBBITT, R. (forthcoming), "Challenges to Charismatic Leadership", in J. Lewis, *Sacred Schisms*, New York, Oxford University Press.

BROMLEY, D. G. and HADDEN, J. K. (1993), *The Handbook of Cults and Sects in America*, Greenwich, CT and London: Association for the Sociology of religion and JAI Press.

BROMLEY, D. G. and HAMMOND, P. H. (eds.) (1987), *The Future of New Religious Movements*, Macon, GA: Mercer University Press.

CLARKE, P. B., (2006), New Religious Movements in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World, London: Routledge.

COHN, N. (1961), *The Pursuit of the Millennium*, New York: Harper.

COSER, L. (1974), *Greedy Institutions*, Glencoe: Free Press.

DAVIS, D. (1960), "Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature", *Mississippi Valley Historical Review*, 47/2: 205-224.

DAWSON, L. L. (1998), "Anti-modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements", *Sociology of Religion*, 59/2: 131-56.

DAWSON, L. L. (2002), "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements", in Bromley and Melton (eds.), 80-101.

DAWSON, L. L. (2004), "The of New Religious Movements,

DAWSON, L. L. (2006), *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2nd edition, Toronto and New York: Oxford University Press.

EISTER, A. (1974), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, John Wiley & Sons Ltd.

FRIEDENBERG, E. (1965), *Coming of Age in America*, New York: Random House.

GALANTER, M. (1989), *Cults: Faith, Healing and Coercion*, Oxford: Oxford University Press.

GITLIN, T. (1987), *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York: Bantam.

HAMMOND, P. (1992), *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.

HUNTER, J. D. (1981), "The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity", in Wilson (ed.), 1-19.

JACOBS, J. L. (1989), Divine Disenchantment: Deconverting From New Religions, Bloomington: Indiana University Press.

JENKINS, P. (2000), Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History, Oxford: Oxford University Press.

JOHNSON, B. (1963), "On Church and Sect", *American Sociological Review*, 28: 539-49

KANTER, R. (1972), *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

KENNISTON, K. (1971), Youth and Dissent, New York: Harcourt.

KENT, S. A. (2001), *From Slogans to Mantras: Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*, Syracuse: Syracuse University Press.

KILBOURNE, B. K. and RICHARDSON, J. T. (1988), "Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories", *Sociological Analysis*, 50/1: 1-21

LALICH, J. (2004), *Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults*, Berkeley, CA: University of California Press.

LEWIS, I. (1971), *Ecstatic Religion*, Baltimore: Penguin.

LEWIS, J. R. (2004), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Newbury Park, CA: Sage.

LIPSET, S. (2003), *The First New Nation*, Somerset, NJ: Transaction.

LOFLAND, J. and SKONOVD, N. (1981), "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20/4: 373-85.

LOFLAND, J. and STARK, R. (1965), "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 30: 862-75.

McFARLAND, H. N. (1967), T*he Rush Hour of the Gods*, New York, Macmillan.

MELTON, J. G. (2004), "Perspective: Toward a Definition of New Religion", *Nova Religio*, 8/1: 73-87.

MILLER, T. (1991), *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, New York: State University of New York Press.

MOORE, R. L. (1986), *Religious Outsiders and the Making of America*, New York: Oxford University Press.

NIEBUHR, H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Hnery Holt.

O'DEA, T. (1983), *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

RICHARDSON, J. T., ed. (1978), *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, London: Sage.

RICHARDSON, J. T. and van Driel, B. (1997), "Journalists' Attitudes toward New Religious Movements", *Review of Religious Research*, 39/2: 116-36.

ROBBINS, T. (1988), *Cults, Converts & Charisma: the Sociology of New Religious Movements*, London: Sage Publications.

ROBERTSON, R. (1985), "The Relativization of Societies: Modern Religion and Globalization", in Robin, T. Shepherd, W. and McBride, J. (eds.). *Cults, Culture and the Law*, Chico: Scholars.

SALIBA, J. A. (1990), *Social Science and the Cults: An Annotated Bibliography*, New York: Garland.

SKONOVD, L. N. (1983), "Leaving the Cultic Religious Milieu", in Bromley and Richardson (eds.), 91-106.

SNOW, David A. and MACHALEK, R. (1984), "The Sociology of Conversion", *Annual Review Sociology*, 10: 167-90.

STARK, R. (1996), "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Journal of Contemporary Religion*, 11: 133-46.

STARK, R. and Bainbridge, W.S. (1979), "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18/2: 117-31.

STONE, J. (2000), *Expecting Armageddon: Essential Readings in Fails Prophecy*, New York: Routledge.

STRAUS, R. B. (1979), "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment", *Sociological Analysis*, 40/2: 158-65

SWALLOW, D. (1982), "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult", *Modern Asian Studies*, 16/1: 123-15.

SWIDLER, A. (1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51: 273-86.

TIPTON, Steven M. (1982), *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, Berkeley: University of California Press.

TRAVISANO, R. (1970), "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations", in G. P. Stone and M. Faberman (eds.), *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham: Ginn-Blaisdell, 594-606.

TROELTSCH, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., New York: McMillan.

WALLACE, A. F. C. (1956), "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58/2: 264-81.

WALLIS, R. (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London, Routledge and Kegan Paul.

WEBER, M. (1949), The Methodology of the Social Sciences, New York: Free Press.

WRIGHT, S. (1987), *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*, Washington: Society for the Scientific Study of Religion.

WRIGHT, S. A. (1988), "Leaving New Religious Movements", in Bromley (ed.), 143-165

YINGER, J. M. (1970), *The Scientific Study of Religion*, New York: MacMillan.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Clarke (2006), Dawson (1998; 2006) ve Robertson (1985).

41. BÖLÜM

Kilisesiz Ruhsallık

Eva M. Hamberg
Çeviren: Yurdagül Mehmedoğlu

Modern toplumlarda dinin gelişimi, din sosyologlarının tartıştığı temel sorunlardan biridir. Din önemini yitirmeye mahkûm mu yoksa geleneksel veya yeni biçimlerle dinin hayat bulmasını bekleyebilir miyiz? Bu tartışma, büyük oranda, 1750'den itibaren Batı Avrupa'daki 'Hıristiyan âleminin düşüşü' olarak tanımlanan dini gelişim durumu üzerinde yoğunlaşır (Mc Leod 2003).

20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, birçok Avrupa ülkesi, kiliseleşmiş dinde bir düşüş tecrübesi yaşadı. Özellikle kiliseye devamlılığın azalması, bu sürecin önemli bir göstergesi ve sekülerleşme süreci olarak tanımlanan gelişmenin ayırt edici bir niteliğidir. Nispeten uzun sayılacak bir süre için birçok bilim insanı, kiliseye bağlı dinin düşüşünün bizatihi dinin düşüşüne eşit olduğunu varsaydı. Üstelik, bu gelişmenin Avrupa'nın bir bölümünde gerçekleştiği aşikâr olmasına rağmen, çoğu zaman, Avrupa'nın tek model olarak kalamayacağı ve genelde modern toplumların ayırt edici bir niteliği haline geleceği varsayıldı. Bazı araştırmacılar, ekonominin gelişmesi, eğitimin yaygınlaşması ve

modernleşmenin bir sonucu olarak dinin dayandığı zeminin zorunlu olarak ortadan kalkacağının altını çizdiler.

Bununla birlikte, diğer bazı araştırmacılar, Avrupa'nın birçok bölgesindeki kurumsal dinin belirgin düşüşünün, dinin düşüşü anlamını içermediğini vurguladılar. Tersine, dinin –kurumsallaşmamış din veya kilise dışındaki ruhsallık (*spirituality*) gibi– başka biçimlerinin kendine zemin bulduğuna dair işaretler bulunmaktadır.

Böylece, şu soru çok önemli bir soru olacak gibi görünecekti: Dini aidiyetin bazı tezahürlerinin –özellikle kiliseye devamlılığın– azalması, birebir kişisel dinin düşüşü anlamına gelir mi? Veya bu gelişme acaba dinin bazı biçimlerinin düşüşe geçtiği yerlerde, başka biçimlerinin artışıyla tamamlanan bir *sıfır-zirve* oyunu olarak mı görülmeli? Tartışmanın merkezinde yer alan –özellikle 'din' ve 'ruhsallık' gibi– bazı kavramların farklı şekillerde tanımlanabilmesi, bu sorunun tartışılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca, tanımların seçimi de, araştırmacıların bu soruya vereceği cevabı, en azından bir dereceye kadar, sınırlayacaktır.

Bireysel, kilisesiz din veya ruhsallıkla ilgili sosyolojik çalışmalar çoğunlukla Avrupa ile ilgili durumlara yoğunlaşmıştır (McGuire 2000: 108). Bunun bir nedeni, araştırmacıların geleneksel dini aidiyet ve kiliselerin dışında ruhsallık arasında olası bir ilişki meselesi ile ilgilenmeleridir. Bu soru özellikle Avrupa ile ilişkilendirilir çünkü geçen yüzyıl boyunca birçok Avrupa ülkesinde kiliseye aidiyet zayıflamıştır. Bununla birlikte, bireysel din veya ruhsallık Kuzey Amerika'da da önemli çalışmaların konusunu oluşturmaktadır. Kurumsal olmayan bireysel dinin veya ruhsallığın çeşitli biçimlerinin dünyanın başka yerlerinde de olduğunu söylemeye gerek yoktur. Fakat bu makale, Avrupa ve Amerika'nın genel durumuna yoğunlaşacaktır.

'RUHSALLIK' TANIMLARI

Akademik dünyada 'ruhsallık' tanımı, farklı fakat birbiriyle ilişkili birkaç kavramı açıklamak için kullanılır. Dinler tarihi ve Hı-

ristiyanlık çalışmalarında bu terim, uzun süredir, kurumsal ve mistik geleneklerle kaynaşmış Hıristiyan dindarlığının biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamıyla ruhsallık, kilise tarihçileri için olduğu kadar, ilahiyat, dinler tarihi ve din psikolojisi gibi başka alanlardaki araştırmacıların da önemli bir araştırma alanıdır. Bu terimin kullanımında ruhsallık, bireylerin (veya bir grubun) çoğunlukla ibadet, meditasyon ve oruç gibi önemli ruhsal tecrübelerini içeren, Tanrı veya 'aşkın bir hakikat' ile ilişkisine güçlü bir vurgu yapan dindarlığın bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamıyla ruhsallık, kendi başına bağımsız bir biçimde var olan veya geleneksel dini kurumların dışında bir hadise değildir. Daha ziyade, kurumsal dinin, örneğin Hıristiyanlığın, bir tezahürü olarak görülebilir. Bir kişinin dindarlığı da bir dereceye kadar 'ruhsallık' olarak tanımlanabilirse de, bu anlamıyla ruhsallık her inanan için farklılık gösterir.

Bununla birlikte, son zamanlarda ruhsallık terimi, giderek artan bir biçimde, yoğunlaşma Avrupa ve Kuzey Amerika'ya olduğu için, geleneksel dini kurumların –özellikle Hıristiyan kiliselerinin– *dışında* var olan dindarlığın biçimlerini açıklamak için kullanılmaktadır. Din sosyologları arasında ruhsallık teriminin bu kullanımı yaygındır.

Ruhsallık ile ilgili bilimsel bir literatür vermek, 'ruhsallık' terimi son derece belirsiz olduğundan, zor bir işe girişmeyi göze almaktır. Kelime, hem genel halk kitleleri tarafından hem de din ile ilgili kişiler ve araştırmacılar tarafından yaygın kullanımına rağmen, çoğunlukla bir tanım olmaksızın ya da tatmin edecek biçimde doğru olmayan tanımlarla kullanılır. Elbette terimin kullanıldığı çeşitli biçimleri aydınlatmak için girişimlerde bulunuldu, fakat aynı zamanda kavramın kapalı, muğlak ve 'belirsiz' olduğuna da dikkat çekildi (bkz. Zinnbauer vd. 1997; Rose 2001).

Dolayısıyla, kilisesiz ruhsallık üzerine yapılan bir etüt, zorunlu olarak terimin nasıl kullanıldığına dair genel bir bakışın bir özetini de içerir. Esasen, böyle bir genel bakış kapsamlı olmaktan uzak olacaktır. Burada hedef, daha ziyade din sosyolog-

ları arasında ruhsallığın nasıl kullanıldığının çeşitli şekillerine örnekler vermektir. Vurgu, bilim insanlarının terimi nasıl kullandıkları üzerinde yoğunlaşacaktır. Fakat, halk ve din uzmanları arasında 'ruhsallık' teriminin görece olarak nasıl kullanıldığına dair birkaç çalışmanın bulgularının kısa bir sunumuyla başlayacağım.

'Ruhsallık' sadece faklı açılardan din uzmanları ve akademisyenler arasında çeşitli yönleriyle tanımlanmamıştır, aynı zamanda halk arasında da terimin anlaşılması ve kullanımına ait kayda değer çeşitlilikler söz konusudur (bkz. örneğin Roof 1999: 34-35). Bununla birlikte, din sosyologları halkın terimi nasıl anladığına ve nasıl kullandığına nispeten daha az dikkat çekmişlerdir (Zinbauer vd. 1997: 551). Bu ilginçtir, zira çağdaş ruhsallığın yaygınlaşması ve gelişimi ile din ve ruhsallık arasındaki ilişkiyi anlamak, insanların araştırma sorularını nasıl yorumladığına dair çalışmaları gerektirir.

Çok farklı dini arka plana sahip Amerikalı grupların 'dini' ve 'ruhsal' terimlerini nasıl anladıklarına dair yapılan bir çalışmada, Zinbauer ve arkadaşları bu kavramların anlaşılmasında hem benzerliklerin hem de ayrılıkların bulunduğunu ispatladı. Katılımcıların % 93'ü kendisini ruhsal, % 78'i dindar olarak tanımlarken, bu terimlerin farklı tanımlamalarına rastlandı. Zinbauer ve arkadaşları, kendi çalışmalarındaki bulguların, 'araştırmacıların farklı dini ve kültürel grupların dindarlığa ve ruhsallığa yüklediği birçok anlamı ve bu grupların kendilerini dindar ve/veya ruhsal kabul ettikleri farklı biçimleri tanıyabilmeleri için gerekli olan şeyi örneklediğine' dikkat çekmiştir (1997: 562). Bu çalışma tesadüfi bir örneklem üzerine değil, genelde dindar Amerikalıların daha çok bulundukları kurumlardan seçilmiş bir örneklem üzerine bina edilmiştir.

Son zamanlarda, 'dindar' olma ve 'ruhsal' olma arasındaki ilişkileri araştıran çeşitli saha araştırmalarından elde edilen veriler, Marler ve Hadaway tarafından karşılaştırmalı bir biçimde tartışıldı (2002). Bu çalışma, farklı örneklem tarzlarının ve farklı araştırmaların soru biçimlerinin araştırma sonuçlarını nasıl etki-

lediğini ve farklı araştırmalar arasında riskli karşılaştırmalar yapıldığını gösterdi.

Araştırmacılar, Amerikalıların giderek 'daha çok ruhsal' ve 'daha az dindar' olup olmadığı sorusunun tam olarak cevaplanamadığını bulguladılar; çünkü alan araştırmalarında, soruların anlatım biçimleri ve yöntem açısından önemli farklılıklar vardı. Bununla birlikte, 'dindar olma' ve 'ruhsal olma' arasındaki ilişkinin bir sıfır-zirve önermesi olmadığı sonucuna vardılar. Tersine, 'dindar olma' ve 'ruhsal olma' arasındaki en anlamlı bulgu, birçok Amerikalının kendisini her ikisiyle birden nitelediğidir (Marler ve Hadaway 2002: 297). Benzer bir sonuç, Wade Clark Roof'un, kendilerini 'dindar' (% 74) ve kendilerini 'ruhsal' (% 73) olarak tanımlayanların büyük oranda örtüştüklerini bulguladığı Nüfus Patlaması Kuşağı (*Boomer Generation*) üzerine yaptığı çalışmadan da elde edilebilir. Bunlardan kendisini dindar olarak tanımlayanların % 79'u aynı zamanda kendilerini ruhsal olarak da tanımlamaktadır. Bununla birlikte, ruhsal ama dindar olmadığını veya dindar ama ruhsal olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır (Roof: 173)

Beş büyük dini gelenekten gelen uzmanların bu terimi nasıl kullandıklarını ele alan bir çalışmada Rose, terimin mevcut algılanışları (*understandings*) arasında dikkate değer farklılıklar bulurken, bu kullanımlarda bir dizi temel özelliğin olduğuna dair deliller de buldu. Özellikle 'ruhsallık' teriminin kullanımında, birçok katılımcı tarafından üzerinde uzlaşılan üç kriter bulunmaktadır: 'sürekli dinsel veya karşılaştırılabilir tecrübenin bir biçimi, devamlı özel bir gayret ya da uygulama ve aşk tecrübesi' (Rose 2001: 193). Rose, söz konusu çalışmada, 'ruhsallık' teriminin din uzmanları tarafından mevcut kullanımından çok özel bir anlamda ve kısmen 'din' terimi gibi aynı yönleri açıklamak amacıyla kullanıldığı sonucuna vardı. Daha kapsayıcı bir bakışla, katılımcılar arasında iki terime benzer anlamlar yüklendiği, 'ruhsallık' teriminin daha samimi (*expansive*) olarak anlaşıldığı (s. 193, 205) görüldü.

Ruhsallık, ne dereceye kadar modern, hatta belki postmodern bir olgu olarak kabul edilebilir? Araştırmacıların bu soruya cevapları çok çeşitlidir. Bazı araştırmacılar ruhsallığı, son yarım yüzyıl boyunca Batı toplumunu gittikçe artan bir şekilde karakterize eden bir şey olarak görürken, bazıları da ruhsallığın çağdaş biçimleri ile popüler dinin (sadece modern değil aynı zamanda modern öncesi biçimlerindeki) özellikleri arasındaki benzerlikleri vurguladılar (Mc Guire 2000). Bu farklı görüşler 'ruhsallık' kavramının çeşitli tanımları ile ilgilidir. Aşağıda, din sosyologlarının 'ruhsallık' terimini kullanımlarına birkaç örnek vereceğim.

Stark, Hamberg ve Miller (2005: 7), 'son zamanlardaki popüler din tartışmalarına, maddenin tam zıddı olarak ruh ile ilgili inançların, duyguların ve uygulamaların uçsuz bucaksız çeşitliliği olarak isimlendirilen ruhsallığın hâkim olduğuna' dikkat çekmişlerdir. Kavram nadiren kesin bir biçimde tanımlansa da, "*ruhrallığın* bütün biçimleri (*Tanrılar veya özler olarak*) *doğaüstünün varoluşunu* kabul eder ve *faydalar doğaüstü kaynaklardan elde edilebilir.* Terim aynı zamanda, inançların *kurumsal cemaatlerle ilişki içinde olmasının zorunlu olmadığını, çoğunlukla bir inanç sistemi oluşturmadığını* ve çoğu zaman bütün mensupları için, serbest bir öğretinin temel ilkelerine benzer kısımlarından oluşan bir dizi seçip bir araya getirdiğini ima eder." Bu makalede ruhsallığın biçimleri genellikle kurumsal cemaatlerle ilişkili olmayan biçimde ele alındığı için, 'kilisesiz ruhsallık' terimi ruhsallığın diğer alışılmış biçimlerinden, örneğin kilise geleneğinden ayrılabilir. Bununla birlikte, aşağıda 'ruhsallık' ve 'kilisesiz ruhsallık' terimleri eşanlamlı olarak kullanılabilir. Çünkü ruhsallığın din sosyologları arasındaki bu kullanım şekli, 'kilisesiz ruhsallığı' da yansıtmaktadır.

Bireysel dinin tarihsel ve sosyal bir bağlamda yapılan bir tartışmasında Meredith Mc. Guire (2000), 'bireysel ruhsal hayat tarafından zamanla şekillenen, dönüşen, ifade edilen, tecrübe edilen kişisel inanç ve uygulamalara' dikkat çekmenin ihtiyaç

olduğunu öne sürer. Mc Guire'nin kullanımında ruhsallık kavramı, 'bireyin din ile ilişki içinde olduğu bir yolun kavramlaştırılmasıdır ve bu kavramlaştırma sıradan insanların günlük yaşantılarında kullandıkları anlamların ve ibadetlerin kayda değer bir biçimde farklılığını beraberinde getirir' (2009: 99). Mc Guire, ruhsallık ve popüler dinin çağdaş biçimleri arasındaki benzerliklerin de altını çizer (2000: 103). Kavramın bu şekilde anlaşılmasında, çağdaş ruhsallık, halk dini veya popüler din ile ortak ve birçok özelliğe sahiptir ve zaman içerisinde ifadelendirilmesi değişse bile, bir kaç yüzyıl önceden miras alınan bir olgu olarak anlaşılır.

Ruhsallığın tanımından yukarıda geniş olarak bahsedildi. Örneğin, bahsedildiği gibi ruhsallık, halk dini ile ortak özelliklere sahiptir ve yalnızca modern bir olgu olarak görülemez. Paul Heelas'ın ruhsallığa farklı bir bakış denemesi olan çalışmasında (2002: 358), 'din, aşkın bir Tanrı'ya itaat ve O'nun hâkimiyetine vasıta olan bir gelenek' olarak, 'ruhsallık' ise hayatın içindeki kutsalı tecrübe etmek olarak ifade edilmiştir. Heelas'a göre, ipucu niteliğindeki şu özellikler 'ruhsallığı' hatırlatır hale gelmişlerdir: "Kişiselle ilgilidir; iç (*interior*) ya da içkindir (*immanent*); bireyin kutsal ile bağlantı kurma tecrübesidir ve bu tür tecrübelerden türeyen bir hikmet veya bilgidir. Aslında, ruhsallık 'hayat' anlamına gelmiştir."

Ruhsallık ve Din Kavramlarının Kullanımındaki Değişimler

Ruhsallıkla ilgili literatür, din ile ruhsallık arasında var olabilecek ilişkileri oluşturmada, gerek tarihi açıdan gerekse modern durum açısından, bakışa göre büyük farklılıkların mevcut olduğunu gösterir. Bu görüşlerdeki faklılaşma, kısmen, 'ruhsallık' kavramının farklı şekillerde tanımlanması –veya bazen gerçekten de hiç tanımlanamaması– olarak görülebilir. Ayrıca, sadece 'ruhsallık' değil, aynı zamanda 'din' de çeşitli şekillerde tanımlanır ve zamanla her iki kavramın da kullanımında değişimler olmuştur (örneğin, bkz. Zinnbauer vd. 1997).

Din sosyologları, geleneksel olarak dindarlığı hem özsel hem de işlevsel olarak tanımlamışlardır. Özsel tanımlamalar daha sınırlı ve işlevsel tanımlamalardan daha özel anlamlara sahiptir. Bunlar daha ziyade din kavramı ve dinin içeriğine ilişkin dolaysız tanımlardır. Bu tür tanımlar, bireylerin ilahi oluşla veya yüce bir kudret ile ilgili ibadet ve inançlarına yoğunlaşmıştır. İşlevsel tanımlar genellikle daha yaygındır ve dinin birey ve sosyal grup için işlevini vurgularlar. Bu tanımlar dinin bireyin hayatındaki işlevi üzerine yoğunlaşırlar (Mcguire 1992: 11-15; Zinnbauer vd. 1997: 550).

İşlevsel tanımlar din ile özdeşleştirilen özsel tanımların tümünü içerme eğilimindedir, ama genellikle çok daha kapsayıcıdırlar (McGuire 1992: 14). Bununla birlikte, Zinbauer ve arkadaşlarının işaret etmiş olduğu gibi (1997: 551), bu tanımların her iki türü de, kurumsal ve bireysel inançları ve ibadetleri olduğu kadar "'ruhsal' olanı da özetlemek için yeterince geniştir. Ne var ki, ruhsallık dindarlıktan farklılaşırken, dindarlığın içindeki bazı biçimsel unsurları da almıştır. Bu nedenle, dindarlığın güncel tanımlamaları daha dar ve içerik açısından daha sınırlı hale gelmiştir."

Elbette, çağdaş din sosyolojisinde, tercih edilen din ve dindarlık tanımları açısından araştırmacılar arasında büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Bununla birlikte, Zinbauer ve arkadaşları, 'dindarlık' ve 'ruhsallık' terimlerinin kullanım tarzında bir değişim vardır iddialarında haklı olabilirler. Modern toplumlarda dinin geleceği ve çağdaş sekülerleşme eğilimleriyle ilgili iddiaların ve varsayımların değerlendirilmesi imalar içerebileceğinden, bunun bir değeri yoktur. Örneğin, Avrupa'da 'dindarlığın' son on yıllarda düşüş yaşayıp yaşamadığı sorusu, 'dindarlığın' nasıl tanımlandığına bağlı olarak çeşitli biçimlerde cevaplanabilir.

Sekülerleşme, çeşitli şekillerde tanımlanmış bir kavramdır; ama genellikle, 'toplumda dinin varsayılan merkezi konumunu kaybettiği (veya kaybetmeye devam ettiği) tarihi bir gelişim' olarak anlaşılır (Mcguire 1992: 249). Bu sürecin boyutlarından biri, dini kurumların sosyal gücünde görülen zayıflamadır ve hiç şüphesiz Avrupa'da gerçekleşmiştir; fakat bu süreç çoğunlukla

bireysel dindarlığın zayıflaması olarak da anlaşılmıştır (Stark ve Finke 2000: 59-60).

Eğer 'sekülerleşme', dar anlamıyla geleneksel Hıristiyan inancı ve uygulamalarına bağlılık olarak anlaşılan dindarlıkta bir zayıflama olarak tanımlanırsa, birçok Avrupa ülkesi son on yıllar içinde hiç şüphesiz daha seküler hale gelmiştir. Dindarlığın bu tür bir tanımıyla, son gelişmeler, sekülerleşme süreci Avrupa'da hızla devam etmektedir iddiasına bir delil olarak görülebilir.

Bununla birlikte, dinin veya dindarlığın daha geniş bir tanımıyla Avrupa'daki gelişme farklı biçimde de yorumlanabilir. Dini 'doğaüstü varoluşu kabul eden nihai anlamla ilgili bir inanç ve ibadet sistemi' olarak tanımlayan Stark ve Iannaccone'nun (1994: 232) tanımı, buna örnek olarak verilebilir. Bu tanımın kullanımıyla, dinin sadece kilise merkezli bir biçimi değil, aynı zamanda kilisesiz ruhsallık olarak açıklanabilecek birçok formu da dinin sınırları içine alınır ve bu, din ile (kilisesiz) ruhsallık arasında keskin bir farklılaşmayı beraberinde getiren yanıltıcı bir durum olur. Bu yüzden, Stark ve Iannaccone'nun Avrupa'da sekülerleşmeye bir delil bulamamaları şaşırtıcı değildir, aslında onlar 'sekülerleşme kavramının, uygulanabilir durumların yokluğu nedeniyle düşüşe geçtiğini' (s. 230) saptamışlar ve şu sonuca varmışlardır: "Dinin evrimsel geleceğinin soyu tükenmez. Öznel dindarlığın değişmesi uzak gibi görünse de, dini dayanakların yaşama gücünün zamanla iniş çıkışlar (bazen düşüşler bazen yükselişler) gösterebilmesi, ampirik bir delildir" (s. 249).

Dolayısıyla, eğer dinin (geleneksel kilise merkezli dine eşdeğer olarak anlaşılan) dar bir tanımını kullanırsak, birçok Avrupa ülkesinde (kilisesiz) ruhsallığın yükseldiği, buna karşın dinin zayıfladığı sonucuna ulaşırız. Ama eğer dinin geniş bir tanımını kullanırsak, bu kez de şu sonuca varırız: Dindarlık biçimleri zamanla değişse de ve dinin geleneksel biçimleri, kısmen de olsa, genellikle 'ruhsallık' olarak adlandırılan bir olgu ile yer değiştirse de, dinin uzun vadeli bir düşüşe geçtiğine dair delil yoktur. Böylece, Avrupa'da dini değişimin olup olmadığı sorusu, tanımlamalarımıza bağlı olarak farklı şekillerde cevaplanabilir.

ÇAĞDAŞ KİLİSESİZ RUHSALLIĞIN ÖZELLİKLERİ

Farklı anlamlarda kullanılması dolayısıyla 'ruhsallık' teriminin temel özelliklerini belirlemek bazı noktalarda farklılıklar taşır. Yine de, ruhsallık tanımları önemli ortak temalara sahip olma eğilimdedir.

Bazı araştırmacılar çağdaş ruhsallığın popüler din ile olan ortak yönlerine dikkat çekiyorlar. McGuire'a (2000: 103) göre, çağdaş ruhsallık 'bütüncülük (*holism*), özerklik, eklektizm, hoşgörü, bu dünyaya ait eylemcilik ve faydacılık, maddeselliğin değer kazanması ve kutsal ile profan arasında sınırların bulanıklığı' gibi özellikler içerir. Astroloji, kristaller, tarot, sezgisel tıp, bioritm, numeroloji ve telepati örneklerinde olduğu gibi, şu an 'ruhsallık' olarak adlandırılan birçok şeyin din değil fakat sihir olduğuna da işaret edilmiştir. Tanrı'ya inanç olsun ya da olmasın, ruhsallığın diğer biçimleri dini kapsar, ama çoğunlukla cemaatlerden veya inanç sistemlerinden, bazen de her ikisinden yoksundurlar.

Çağdaş ruhsallığı modern bir olgu olarak gören araştırmacılar, sık sık bireyciliğe, yani 'ben'le ilgili vurguya; öznelliğe, yani araştırmaya ve kişisel deneyime dair vurguya; ve dini kurumlara karşı değişen tutumlara, ruhsallığın önemli özellikleri olarak dikkat çekerler. Bu temaların birbirleriyle yakından ilişkili olduğu aşikârdır.

Heelas (2002) 'hayattaki ruhsallıklar' kavramını kullanılır ve Yeni Çağ ruhsal hayatı ile teistik ruhsal hayatı birbirinden ayırır. Yeni Çağ ruhsal hayatı, "ruhsallığı hayata eşitler. Biz onunla doğarız, bütün gizil güçler sahip olunan şey olarak bunu tecrübe eder" (s. 336). Teistik hayat ruhsallığı, geleneksel Hıristiyan inancının tamamlayıcıları ile Yeni Çağ hayat ruhsallıklarından bir araya gelen unsurlardan oluşmuştur (s. 366). Bu unsurlar, 'hayatın hemen şimdi kurtuluşunu önermek zorunda olan kutsal ruha (ya da benzeri esinleyicilere veya dönüştürücülere) dayanan geleneğin kullanımı ile buluşan' (s. 375), dini faaliyet biçimlerinin üzerine temellenir. Heelas'a göre (s. 370), Yeni

Çağ ve teistik hayat ruhsallıklarının her ikisi de, mevcut hayattaki yanlış bir kendilik (*selfhood*) çeşidinden hemen şimdi yola çıkmış göründüklerinden, 'dikkate değer benzer bir dinamik' içerirler.

Heelas (2002: 363-9), Yeni Çağ hayat ruhsallıklarının bundan böyle (bu etiketi kabul etmeye istekli insanlar için) Yeni Çağ ile sınırlandırılamayacağını, bunların hâkim kültürde büyüyen bir güç olduğunu iddia eder. Aynı zamanda, teistik hayat ruhsallıklarının kurumlaşmış geleneksel din içinde büyüyen bir güce sahip olduklarını da belirten Heelas, bu durumu değişimin dinden ruhsallığa doğru olduğuna, kendi ifadesiyle dinin içinde meydana gelen "ruhsal bir devrim" için delil olarak görür. Bu, özellikle geleneğe bağlı olan kutsal ruha atıfların önem kazanmasında görülür. Heelas ruhsallığın bu teistik biçimlerinin duygusal ve öznel tezahürlerine dikkat çeker. Küçük inanç gruplarının mensupları kutsal kitabı tartışırlar, kendi hayat tecrübelerinin dayanakları üzerine ve oynadığı önemli role dair kavrayışları paylaşırlar. Kişisel kanaat teolojik öğretilerden daha önemli görülür ve kutsalın kişisel tecrübesi ve kutsal ruhun gündelik hayatta rehberliği öne çıkarılır.

Bununla birlikte, Heelas'ın itibar ettiği tipik teistik ruhsal hayat özelliklerinin bazılarının tarihte bazı Hıristiyan gruplarla zaten karakterize edildiği iddia edilebilir. Hıristiyan uyanış hareketleri çoğu zaman güçlü duygusal unsurlara sahipti ve hep kutsal ruhun rehberliğinin kişisel olarak tecrübe edilmesinin önemini öne çıkardı. Bu unsurların merkezde olduğu böyle bir ruhsallık anlayışında, modern toplumlarda gelişen yeni bir olgu zorunlu değildir. Tersine, teistik ruhsallığın bu tür biçimlerinin uzun bir tarihi geçmişi olabilir. Diğer taraftan, çağdaş ruhsallıktaki bireye bu kadar güçlü bir vurgu, çağdaş teistik ruhsallığı Hıristiyan ruhsallığının önceki biçimlerinden ayıran yeni bir unsur olarak ileri sürülebilir. Hıristiyan ruhsal geleneğinde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler merkeze fazlasıyla Tanrı'yı alırken, çağdaş teistik ruhsallıkta merkezin insan varlığına doğru değişim gösterdiği görülür.

Wade Clark Roof (1999) Birleşik Devletler'deki dini değişimi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra doğan nesil üzerine yoğunlaşarak ele alır. W. C. Roof bu savaş neslini (*Baby boomers*) 'bir ruhsal şüphe kültürünün' doğuşunun temel taşıyıcıları olarak görür (s. 49). Heelas gibi, Roof da, çağdaş ruhsallığın önemli bir özelliği olarak tecrübeyi vurgular: "Genel olarak öncelik, muhakeme veya miras alınan inanç üzerinde değil, insanın bütününü meşgul eden, kişisel olduğu kadar ortak (*collective*) enerjileri aktif ya da tepkisel kılan tecrübe veya umulan tecrübe üzerinde temellenir (s. 469).

Roof ruhsallığı dört 'önemli' tema ile çerçevelendirir: "bir değer kaynağı ve kişinin ötesinde olan anlam, bir kavrayış tarzı, içsel şuur ve kişisel bütünleşme." Önemli olan yaşayabilir 'ben' (*self*) kavramıdır. "Çağdaş ruhsallık arayışları yeniden yapılanmış bir iç hayata, temkinli ve oluşturmacı 'ben'e şekil vermeyi ve verili sınırları aşmayı hedefleyen çabalara gerçekten çok isteklidir" (Roof 1999: 35).

Roof (1999), aynı zamanda, sosyal ve psikolojik sonuçla ilgili ortaya çıkan bir sınır tanımı bulmuştur: yani, birinin öncelikli olarak 'ruhsal' veya 'dindar' olarak tanımlanması. Ruhsal keşifleri hakkında ve bu keşiflerin (çok fazla sınırlayıcı olan 'dinden' kurtuluş da dahil) hayatlarını nasıl değiştirdiğine ilişkin olarak kanaatleriyle konuşan kişilerle umduğumuzdan daha fazla karşılaştık" (s. 137). Roof, Amerikan dini hayatında, "kişisel dini tecrübe ile onun kurumsal dini ifadeleri arasında, ve dini kurum içinde yer alarak 'dine dayanan ruhsallık' ile onun dışında yer alan ve daha az yapılandırılmış 'serbest ruhsallık' biçimleri arasında" bir gerilim olduğu sonucuna varmıştır (s. 143).

Çağdaş ruhsallık ile kurumsal din arasındaki ilişki kritik bir meseledir ve çağdaş ruhsallığın önemli bir yönü, 'bağlanmadan*' inanma' olarak tanımlanmıştır (Davie 1994). 'Bağlanmadan inananlar' olgusu, hem Amerika hem de Avrupa'daki bağlamlarında tartışılmıştır (Roof ve McKinney 1987: 52; Davie 1990, 1994; Lambert 2004; Glendinning 2006) ve son veriler Avrupa'da bağ-

* "Without belonging" yerine (y.n.).

lanmadan inanan bireylerin oranının arttığını göstermiştir (Lambert 2004).

İskandinavya'da tam aksi bir durumun olduğu söylenebilir. Büyük oranda bir kitle Lutheryen Kilisesi'ne bağlı olup kilisenin inançlarını paylaşmadıkları için, onlar 'inanmadan bağlananlar' olarak tanımlanabilir (şayet bağlanma resmi bir üyelik olarak tanımlanırsa) (Hamberg 1990: 39). Bununla birlikte, 'bağlanma'nın tanımı oldukça kritiktir. İskandinav ülkelerinde Tanrı'ya inanan kişilerin oranı, kiliseye devam eden kişilerin oranından dikkate değer biçimde fazladır (Lambert 2003: 69-73). Dolayısıyla, eğer 'bağlı olanlar' kilise ile düzenli bir ilişkisi olanlar olarak tanımlanırlarsa, birçok İskandinav elbette 'bağlanmadan inananlar' olarak tanımlanabilir ve onların arasında kilisesiz ruhsallık geniş bir biçimde yaygınlaşmıştır.

Bireyciliğe, yani 'ben'le ilgili vurguya, çağdaş ruhsallığın bir görünümü olarak sıklıkla dikkat çekilmiştir. İsveç'te yapılan araştırmalarda, 'ben'e bağlanmışlığın önemi ile sağlığa yapılan güçlü vurgu arasında bir ilişki olması mümkündür (Hamberg 2003). Anket verileri, İsveçliler arasında sağlığın; aile, arkadaşlık ve maddi değerlerden daha başat bir değer olduğunu göstermiştir. Bu sağlık vurgusuna birkaç unsur eklenebilir; fakat önemli olan unsur, muhtemelen, kendini ifade etme, kendini gerçekleştirme, kişisel bağımsızlık gibi, bireye kutsal bir konum vermeye eğilimli olan bireyciliğin artışıdır (Luckman 1990). Bireyin varlığı için en büyük tehdidi oluşturan hastalık ve ölüm, kendini gerçekleştirmeye ve kişisel özerkliğe verilen artan önem, insan sağlığının korunmasına ve iyileştirilmesine daha çok ilgi gösterilmesine öncülük edebilir.

DİN VE KİLİSESİZ RUHSALLIK: GELECEKTEKİ GELİŞMELER

Yirminci yüzyıl boyunca, kilise merkezli dinin Avrupa'nın bazı bölgelerinde dikkate değer biçimde düşüşünün, kilise dışındaki

ruhsallıktaki bir artışa sebep olduğunu tereddütsüzce kabul edebiliriz. Üzerinden bir kilise dini mensubiyeti olmayan birkaç kuşak geçince, dini sosyalleşme etkisiz hale geldi ve din bir halk dini özelliklerini taşımaya başladı (Stark, Hamberg ve Miller 2005). Dolayısıyla, kurumsal dine iştirak etme düşüşe devam ediyorsa, kurumlaşmamış ruhsallığın bugünkünden bile daha yaygın hale geleceğini tahmin edebiliriz.

Batı dünyasında, özellikle daha çok Avrupa'da, dinin geleceği hakkında hangi tahminleri yürütebiliriz? Kurumsal din mevcut şekliyle düşüşe devam edecek mi, ve eğer böyle olacaksa, kurumsal dinin yerini dinin diğer biçimleri ve kilisesiz ruhsallık mı alacak?

Geçen yarım yüzyıl boyunca Avrupa'da Hıristiyan inancına ve ibadetlerine bağlılıkta görülen düşüş, bunun uzun vadede kiliseleşmiş dinde meydana gelecek düşüşün bir parçası olduğu ve gelecekte de devam edeceği varsayımına neden olmuştur. Bununla birlikte, bu varsayım sorgulanabilir. Örneğin, Yves Lambert (2004: 42) tarafından yapılan son alan araştırmalarının verileri, "Avrupa'da dini bir mutasyon" olarak tanımlanan olası bir bozulma eğilimine işaret etmektedir. 1981 ve 1990 Avrupa Değerleri Araştırma taramaları, Batı Avrupa'da sekülerleşmenin artığını gösterdi; 1999'da yapılan tarama anlamlı değişiklikler olduğunu açığa çıkardı. Lambert, hem Hıristiyanlığın yenilenmesi hem de bir yere ait olmaksızın dindar olma lehine deliller buldu. Bu eğilimler özellikle genç bireyler arasında göze çarpıyordu. Bütün ülkelerde, Hıristiyan olduklarını ilan eden genç bireylerin, 1990 yılında, 1981 ve 1990'dakinden daha dindar olacakları görülüyordu. İnançların belirsizliği ve görecelilik ile birlikte, '*à la carte* Hıristiyanlık', öncelikle Hıristiyanlar, özellikle de gençler arasında yaygınlaşıyordu. Bu eğilime, hâkimiyetini koruyan tipik geç dönem modernliği olan bir eğilim gözü ile bakılsa da, genç bireyler arasında az da olsa düşüşe geçmiştir. Lambert, "dini bir bakış açısından Avrupa'nın bir dönüm noktasında olduğu sonucuna varmıştır. Özellikle geçmiş 30-40 yıla göz atarsak, oldukça açık bir biçimde hâkim olan dini düşüş eğilimi, özellikle

genç bireyler arasında, Hıristiyan yenilenmesinin gelişimi ve özerk ruhsallık ile bir mesele haline geldi" (s. 42). Bunun uzun vadeli eğilimlerde bir kırılma ve 'dünyevileşme karşıtlığının' (*desecularization*) bir göstergesi olup olmadığına bundan sonraki araştırmalarla karar verilebilir. Örneğin, Dünya Değer Araştırması taramalarından alınan veriler, varoluşsal ilgilere uyanışın önceki on yıla göre arttığını (Norris ve Inglehart 2004: 75) ve kilise merkezli dini meşguliyetlerin de, daha ziyade, hem iniş çıkışların hem de genel olarak durağanlığın ülkeye özgü kalıpları olduğunu göstermiştir (Peterson 2006).

Gelecekteki olası gelişmeleri tartışırken, şu an hem Avrupa'da hem de Kuzey Amerika'da önemli bir unsur olan göçün etkilerini de dikkate almaya ihtiyacımız vardır. Dini çoğulculuğun bir toplumdaki dini mensubiyetler üzerine etkilerinin bulunduğuna dair kuvvetli deliller vardır ve dini çoğulculuğun yokluğu bugün Avrupa'da düşük düzeydeki dini mensubiyetin önemli bir açıklaması olarak görülür (Stark ve Iannacone 1994). Günümüzde, birçok Avrupa ülkesinde dini alan göç yüzünden değişiyor ve İslam son birkaç on yılda Avrupa'nın ikinci en büyük dini olarak ortaya çıkmıştır. Geçmişte çok düşük düzeyde olan bazı ülkelerde dini çoğulculuk günümüzde artıyor ve din toplumda daha görünür hale geliyor. Uzun vadeli bir bakış açısıyla, göç, kurumsallaşmış dinin geçmişteki düşüş eğilimini etkisizleştiren iyi bir unsur olabilir.

RUHSALLIK ÇALIŞMALARINDA YÖNTEMLE İLGİLİ BAZI KONULAR

Yöntem ile ilgili sorular, ruhsallık ile ilgili çalışma yapan araştırmacıların daha dikkatli olmalarını gerektirdiğinden, önemli meselelerdir. McGuire'in (2000) işaret edildiği gibi, kilisesiz ruhsallık araştırmalarında kullanılan yöntem daha fazla geliştirilmeye ihtiyaç duyar. McGuire'a göre, araştırmacılar tarafından genellikle bu sahada kullanılan nicel ve nitel yöntemlerin her

ikisi de yetersizdir: Sadece alan araştırmaları değil, aynı zamanda diğer nitel yöntemler de tam olarak bu amaca uygun değildir. Ayrıca, "nicel araştırmaların birçoğu son derece sistemsiz, eksik ve sığdır" (s. 109).

Ruhsallıkla ilgili çalışmalarda, anket verilerinin sınırlı şekilde kullanıldığı aşikârdır. Örneğin, anket verilerinin yorumlanması çeşitli problemler ortaya çıkarır. Bunlardan en ciddi olanı, araştırmalara katılanların soruları çok farklı biçimlerde yorumlayabilmeleridir. Dolayısıyla, eğer katılımcıların soruları onlardan beklediğimiz tarzda yorumladıklarını kabul edersek, yanlış sonuçlara varma riskini göze almış oluruz. Bununla birlikte, eğer anketlerin eksiklikleri, katılımcılardan soruları yorumlamalarının istendiği mülakatlarla giderilirse, anket verileriyle ilgili bu ve diğer sorunlar çoğunlukla –en azından kısmen– çözülebilir. Bu durum yanlış yorumlama tehlikesini azaltabilir ve gelecekte soruların daha iyi oluşturulmasına yardımcı olabilir. Böylece, mülakatlarla birleştirilerek kullanılan anketler bireysel dinin önemli görünümlerini aydınlatmaya yardımcı olabilir. 1986'da İsveç'te, dünya görüşleri ve değer sistemlerine ilişkin olarak ülke çapında gerçekleştirilen geniş bir çalışma, buna bir örnektir. Bu çalışmada, açık ve kapalı uçlu sorular, katılımcıların mülakattan hemen sonra doldurmaları istenen bir anket ile birlikte kullanıldı (Hamberg 1990, 2003). Bu düzenleme birkaç bakımdan verimli oldu: Örneğin, bazı soru kalıplarının katılımcılar tarafından farklı biçimlerde yorumlaması hakkında bilgi verdi. Aynı zamanda, inançlar ve değerlerin korunmasıyla ilgili bireyler arasında büyük farklılıklar gösteren kişisel bağlılık derecelerini belirleyerek, önemli bir konuya da ışık tuttu. Dini inançlar hakkındaki anketler, çoğu zaman, o inançların can alıcı noktaları ile ilgili bize bilgi sunabilecek sorulardan yoksundur. Anket sorularının, bu sorun akılda tutularak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir – örneğin, katılımcılardan dini inanç ve uygulamalarının onlar için ne kadar önemli olduğunu değerlendirmeleri istenebilir. Bununla birlikte, bireysel dinin belirgin özelliklerinin daha derin bir kavrayışını elde etmek için, anket verilerinin kullanımını nitel yöntemlerle birleştirmeye ihtiyacımız vardır.

Anket verileri, elbette birçok gaye için gereklidir – örneğin dini inanç ve uygulamaların bir toplumda yaygınlığı ile ilgili çalışmalarda. Başka yöntemlerle keşfetmek çok güç olduğundan, gelişmeleri ortaya çıkarmak için anketler üzerine inşa edilen boylamsal çalışmalara da ihtiyaç duyulur. Örneğin yeni eğilimler, Avrupa Değer Araştırması (EVS) veya Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (ISSP) gibi aralıklarla yapılan araştırmalardan elde edilen bilgilerin karşılaştırılmasıyla açığa çıkartılabilir. Avrupa'daki dini gelişimde gözlenen son eğilimlerin, Yves Lambert tarafından "Avrupa'da dini bir mutasyon" olarak tanımlanması buna bir örnektir (Lambert 2004: 42). Lambert bu yeni eğilimleri Avrupa Değerler Araştırması'nın 1981, 1990 ve 1999'daki sonuçlarını çözümleyerek açığa çıkarmıştır.

Bununla birlikte, genellikle anketler tek başlarına bize, bu tür değişimlerin arkasında gizli olan unsurların derinlikli bir kavrayışına ulaşmak için ihtiyaç duyulan bilgiyi sunmazlar. Örneğin, Lambert, ölümden sonraki hayat inancına yeniden dönüş ile modernitenin yeni, daha kötümser bir bakışı arasında bir bağlantı olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Bu kanaati akla yatkın bulur fakat konuyu destekleyecek araştırmalara sahip olmadığımıza işaret eder. Özellikle, bu soruya ışık tutabilecek mülakatlara sahip değiliz. Lambert, 'neler olduğunu daha iyi anlayabilmek (...) anket sorularını güncellemek ve modernitenin uzun vadeli evrim perspektifinden elde edilen bulguları –kuramsal düzeyde– bağlamına yerleştirmek için, derinliğine mülakat yöntemiyle yeni veriler, özellikle de biyografiler toplamanın gerekli olduğu' sonucuna varır (Lambert 2004: 44).

Böylece, ruhsallık araştırmalarında anketlerin tek başlarına kullanımı sınırlı olurken, anket verileriyle kişisel görüşmelerden elde edilen nitel verilerin birlikte kullanıldığı çalışmalar bireysel dinin önemli yönlerini aydınlatabilir. Bunun güzel bir örneği, anket verilerinin, derinliğine mülakatların ve saha gözlemlerinin bir bütünlük içinde birleştirilerek çözümlemelerin oluşturulduğu, yukarıda bahsedilen çalışma ile W. Clark Roof (1999) tarafından sunulmuştur. Bu proje, aynı kişilerin 8-9 yıllık bir süreyle

takip edildiği bir jüri heyeti (*panel*) çalışması üzerine kurulmuştur. Katılımcılara öncelikle telefonla gerçekleştirilen bir anket ile ulaşıldı; daha sonra telefonla ve yüz yüze görüşmelere devam edildi. Bir kaç yıl sonra, katılımcılarla yeni bir telefon anketiyle irtibat kuruldu ve bazı örneklerle yeniden mülakat yapıldı (s. 10-11, 315-16). Dini ve ruhsal önderlerle mülakatlar ve saha gözlemleri gibi diğer materyallerle birleştirilen sonuçlar heyet çalışmasından elde edildi. Roof çalışmasının hedefini ve yöntemini şu cümlelerde tanımlıyor:

> Benim gayem, geniş ölçekli anketlerden derlenmiş bilgilerle, kişilerin tarihçeleri ve hikâyeleri arasında bir bağlantı oluşturmaktır. Kişisel hikâyeler, insanın ördüğü kültürel anlamın birçok ağını keşfetmek için bir araç olarak anlam ve incelikler açısından zengindir. Anketler genellemelere izin verirler ve toplumsal eğilimleri tanımlamak için kesinlikle vazgeçilmezdirler. Her iki yöntemin kullanılması, 'yeryüzünde' dine ve günlük hayatta dinin anlamına ve işlevine ne oluyor sorusunu anlamak için dengeli bir yaklaşımdır (Roof 1999: 11).

Nicel ve nitel yöntemlerin birleştirilmesi, elbette, çağdaş bireysel din ve ruhsallık anlayışımızı geliştirmemiz açısından da önemlidir.

GELECEKTEKİ ARAŞTIRMALAR İÇİN BAZI ÖNERİLER

Kiliselerin dışındaki ruhsallık, muhtemelen, öngörülen gelecek için, din sosyolojisi alanında önemli bir konu olmaya devam edecek. Çağdaş ruhsallığın gelişimi ve yaygınlaşması alanlarının her ikisi de daha yapılacak çok şeyin bulunduğu alanlardır. Daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulan başka bir konu, geleneksel kilise dini ve kilisesiz ruhsallık arasındaki ilişkidir. Birçok Avrupa ülkesinde devam eden sekülerleşme süreci, kilise dışında gelişen ruhsallığa ne dereceye kadar refakat etmektedir?

Bu soruları aydınlatmak için, elbette deneysel yöntemleri kullanmalıyız ve, yukarıda gözlemlediğimiz gibi, yöntemsel meselelerle ilgilenen bu tür çalışmalar şimdiye kadar gösterilenden daha fazla dikkat gerektirmektedir. Ayrıca, kullanılan kavramları nasıl tanımlayacağımız da hassas bir konudur. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, 'ruhsallık' terimi oldukça muğlâktır. Halk, din uzmanları ve akademisyenler tarafından yaygın olarak kullanılmasına rağmen, ruhsallık çoğunlukla bir tanımı olmaksızın veya yeterince doğru olmayan tanımlarla kullanılmaktadır. Ruhsallığın kilise dışında gelişimine tarihi bir konu olarak bakan akademisyenler arasında, en azından bir kısmında, kavramın farklı tanımlarının kullanımlarına atfedilen görüş ayrılıkları bulunabilir. Elbette, esasen farklı tanımların kullanımı, ihtiyaç duyulan bir mesele değildir, fakat bilimsel tartışmalar için tanımlamaların belirgin olarak konumlandırılmaları ve yeterli doğrulukta oluşturulmaları zorunludur.

Ayrıca dikkate değer bir konu da, ahlaki düzenin sürdürülmesi ve belirlenmesinde kilisesiz ruhsallığın etkileri ve/veya etkisizliğidir. Ruhsallığın veya dinlerin kurumlar olmaksızın, ahlaki düzeni gözetmek adına taraftarlarına sosyal yaptırım gücü uygulayamayacağı gözlemlenmiştir. Bu yüzden, "dinin ahlaki düzeni sürdürme işlevi gördüğüne' dair sosyolojik 'kanun'" kiliseleşmiş dinle sınırlıdır (Stark, Hamberg, Miller 2005: 19). Bu, daha ileride açığa çıkartılması gereken bir konudur. Daha fazla dikkat isteyen bir başka konu da, kilisesiz ruhsallığın bilime yönelttiği tutumlardır. Kilisesiz dinler, özellikle ruhsallıkla meşgul olanlar, akılcılığa bağlılığı kabul etmemekte ve çoğunlukla mantık ve ispatlamanın kurallarının bulunduğu birçok fikri mahkûm etmektedirler (Houtman ve Mascini 2002). Bilime karşı şüphecilik, hatta düşmanlık ifadeleri, internetteki ruhsallık sitelerinde de yaygındır. Oysa birkaç çalışma göstermiştir ki, kiliseleşmiş din büyüsel inancın ve 'sahte' bilimin çeşitli şekillerinin önüne çok sağlam engeller koyar; hatta, eğitimden çok geleneksel bilimin çok daha fazla destekçisiymiş gibi görünür (Stark, Hamberg ve Miller 2005: 20). Dolayısıyla, kilisesiz ruhsallığı kucaklayan-

lar arasında bilime yöneltilmiş tutumlar, gelecekte yapılacak çalışmalarda daha fazla incelenmeyi hak eder. Daha genel olarak, kilisesiz ruhsallığın yaygınlaşmasındaki artışın sosyal ve kültürel etkileri, gelecekteki araştırmalar için önemli bir alan gibi gözükmektedir.

KAYNAKLAR

BERGER, PETER L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., Anchor Books.

DAVIE, GRACE (1990). 'Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?' *Social Compass,* 37/4: 455-69.

_____ (1994). *Religion in Britain since* 1945: *Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell.

GLENDINNING, TONY (2006). 'Religious Involvement, Conventional Christian, and Unconventional Nonmaterialist Beliefs'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 45/4: 585-95.

HAMBERG, EVA M. (1990). *Studies in the Prevalence of Religious Beliefs and Religious Practice in Contemporary Sweden.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

HAMBERG, EVA M. (2003). 'Christendom in Decline: The Swedish Case'. In Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000.* Cambridge: Cambridge University Press, 47-62.

HEELAS, PAUL (2002). 'The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality"'. In Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations.* London and New York: Routledge, 357-77.

HOUTMAN, DICK, and MASCINI, PETER (2002). 'Why Do Churches Become Empty, while New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 41/3: 455-73.

LAMBERT, YVES (2003). 'New Christianity, Indifference and Diffused Spirituality'. In Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.), *The De-*

cline of Christendom in Western Europe, 1750-2000. Cambridge: Cambridge University Press, 63-78.

_____ (2004). 'A Turning Point in Religious Evolution in Europe'. *Journal of Contemporary Religion,* 19II: 29-45.

LUCKMANN, THOMAS (1990). 'Shrinking Transcendence, Expanding Religion?'. *Sociological Analysis,* 50/2: 127-38.

MARLER, PENNY LONG, and HADAWAY, C. KIRK (2002). '"Being Religious" or "Being Spiritual" in America: A Zero-Sum Proposition'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 41/12: 289-300.

MCGUIRE, MEREDITH B. (1992). *Religion: The Social Context,* 3rd edn. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

_____ (2000). 'Toward a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/Historical Context'. *Tidskrift for Kirke, Religion og Samfunn,* 1312: 99-111.

McLEOD, HUGH (2003). 'Introduction'. In Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000.* Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.

NORRIS, PIPPA, and INGLEHART, RONALD (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge: Cambridge University Press.

PETTERSSON, THORLEIF (2006). 'Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-being, Supported by Cultural Diversity'. *Comparative Sociology,* 5/2-3: 231-57.

ROOF, WADE CLARK (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* Princeton: Princeton University Press.

_____ and McKINNEY, WILLIAM (1987). *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

ROSE, STUART (2001). 'Is the Term "Spirituality" a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by It?' *Journal of Contemporary Religion,* 16/2: 193-207.

STARK, RODNEY, and FINKE, ROGER (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.* Berkeley: University of California Press.

_____ and IANNACCONE, LAURENCE R. (1994). 'A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 33/3: 230-52.

_____ HAMBERG, EVA, and MILLER, ALAN (2005). 'Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan'. *Journal of Contemporary Religion,* 2011: 3-23.

ZINNBAUER, BRIAN J., PARGAMENT, KENNETH I., COLE, BRENDA, RYE, MARK S., BUTTER, ERIC M., BELAVICH, TIMOTHY G., HIPP, KATHLEEN M., SCOTT, ALLIE B., and KADAR, JILL L. (1997). 'Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 36/4: 549-64.

OKUMA ÖNERİLERİ

BELLAH, ROBERT N., MADSEN, RICHARD, SULLIVAN, WILLIAM N., SWIDLER, ANN, and TIPTON, STEVEN M. (1985). *Habits of the Heart Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley: University of California Press.

HEELAS, PAUL, and WOODHEAD, LINDA, with SEEL, BENJAMIN, SZERSZYNSKI, BRONISLAW, and TUSTING, KARIN (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Malden, Mass.: Blackwell.

HERVIEU-LÉGER, DANIELE (2000). *Religion as a Chain of Memory.* Cambridge: Polity Press.

LUCKMANN, THOMAS (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan.

McLEOD, HUGH, and USTORF, WERNER (eds.) (2003). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000.* Cambridge: Cambridge University Press.

ROOF, WADE CLARK (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* San Francisco: Harper.

WUTHNOW, ROBERT (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s.* Berkeley: University of California Press.

Ayrıca bkz. Roof (1999); Stark and Finke (2000); and Stark *et al.* (2005).

42. BÖLÜM

Hayattaki Ruhsallıklar

Paul Heelas[*]
Çeviren: Ali Ulvi Mehmedoğlu

Ruhsallığın (*spirituality*) dili, son on yıllar zarfında hak ettiği yere gelmiştir. Zengin bir kanıt birikimi bu değerlendirmeyi desteklemektedir. Kiliseye devam eden Hıristiyanlar, sık sık ruhsallığa atıfta bulunuyorlar. 'Ruhsal' gibi terimler geniş ölçüde 'mistik' gibi terimlerin yerini almıştır. Özellikle Hıristiyanlıktan başka alternatifler arayanlar arasında, 'zihin-beden-ruh' gibi ifadeler, popüler bilince girmiştir. Ruhsallığın dili, gitgide artan bir şekilde, zararlı veya anlamsız olarak düşünülen 'din'den bir kopuşu belirtmek üzere kullanılır hale gelmiştir.

Akademi bünyesindeki araştırmacılar ve öğretim üyeleri, bazen kuşkuyla da olsa, yavaş yavaş ruhsallık araştırmasının içerisinde yer alıyorlar. Bazıları, din sosyolojisinin, din ve maneviyat sosyolojisi olarak yeniden isimlendirilmesi gerektiğini savunuyorlar. Daha radikal bir iddia ise, din sosyolojisinin bizatihi kendi öncelikleri ile bir araştırma ve öğretim teşebbüsü olması gerektiği yönündedir.

* Charlotte Hardman, Dick Houtman, Stefania Palmisano ve Deborah Sawyer'a çok faydalı önerileri ve materyallerden dolayı teşekkürler.

Aynı zamanda ruhsallık teriminin anlamı, duruma göre 'muğlak', 'kafa karıştırıcı', 'belirsiz' ya da son derece 'müphem' şeklinde olağan bir hale gelmiştir. Ruhsallık araştırması yapan kişiler iki nedenden dolayı çok rahatsız olabilirler. Birincisi, araştırdıkları şeyin ne olduğunu gerçekten bilmediklerinin ima edilmiş olmasıdır. İkincisi ve daha çok ima edilmiş olanı ise, bugüne kadarki araştırmalarını şu en öncelikli işlerden çok fazla uzağa taşıyamadıklarıdır: ruhsallığın niteliklerinin soruşturulması ya da daha kesin olarak ruhsallıklar.

KAYNAKLARDA HAYATTAKİ RUHSALLIKLAR

Brian Zinnbauer ve meslektaşları (1997) tarafından yaygınlaştırılan müphemlik iddiası eleştirilirken, ruhsallığın, ruhsallık bahislerinde bulunan en açık anlamlarından birinin hayat ile ilgili olmasıdır. O bir güç, enerji veya bize hayatiyet veren şeydir. O, bizim doğuştan gelen iyiliğimiz ve irfanımızla ilgilidir. O, asli özellikler, yeterlikler, yetenekler, imkânlar ile doğduğumuz hayattır. Ruhsallık, bir kere tecrübe edilince, iyileştirmek, yetki vermek ve yaratıcılık ve hikmet telkin etmek, hastalıklı oluşu sağlıklı ve mutlu oluşa dönüştürmek, bize gerçekten 'canlı' olma imkânı vermek üzere hayatlarımıza doğru akar. Reiki, meditasyon, ruhsal psikoterapi biçimleri veya refleksoloji ve, daha yaygın olarak, katılımcılara 'temasa geçme' imkânı verdiği söylenen yoga gibi çok çeşitli faaliyetlerin bütünü, yaratılış itibariyle ruhsal yapılardır. Bu nedenle, ruhsallığın içsel yaşantısı, insan gelişimine bir anahtar sağlar: en doğrudan şekliyle içsel hayat kalitesinin dönüşümü ile bağlantılı olarak; daha anlamlı bir şekilde ise, sakinleri, kurumları ve çevresiyle dünyayla ilişkilerin kalitesinin dönüşümü ile bağlantılı olarak. Sözün özü, hayata 'hayat' verir.

Otorite ve anlamın içsel kaynaklarını işe katıyormuş gibi yaparak, teizmin aşkın Tanrısını alıp götürmek, hayattaki ruhsallıkların kalbini el değmemiş olarak bırakır. Aksine, dini gele-

neğin aşkın Tanrısını uzaklaştırmak demek, Hıristiyanlıktan veya diğer herhangi bir teistik öğretiden geriye çok az şey kalması demektir. Ve bu, Hıristiyan ruhsallık biçimlerini de içermektedir. İster aşkın ruhsallık (Yüce Tanrı'yı tecrübe etme şeklindeki bir ruhsallık), ister kutsal ruhsallık (Kutsal Ruh'a nüfuz etmeyi tecrübe etme şeklindeki bir ruhsallık), ister hümanist teist ruhsallık (Tanrı'nın yarattıkları arasındaki ilişkileri tecrübe etme şeklindeki bir ruhsallık) ve isterse içkin ruhsallık (Tanrı'nın armağanı olan içteki 'kıvılcımı' tecrübe etme şeklindeki bir ruhsallık) olsun, bunların hepsi, 'saf' doğa oluşumuzun ötesinde, var olan nihai bir kaynağa bağlıdır.

Analitik olarak ifade etmek gerekirse, bu beş ruhsallık çeşidi arasında ayrım yapmak, bu nedenle oldukça kolaydır. Ve alanda da, bu özelliklerden biri veya diğeri baskın bir şekilde kendilerine uyan insanları tespit etmek kolaydır. Bu konuda bir müphemlik veya kafa karışıklığı yoktur. En azından dikkate değer ölçüde, ideal tipler deneysel bulgularla uyuşuyor.[1]

GELİŞEN TARTIŞMALAR

İçsel hayat ruhsallığının, geçen on yıllarda yaygın ve nispeten çabuk benimsenmiş dili ve uygulamaları, akademik araştırmanın, bu alandaki gelişmelerin gerisinde kalma eğiliminde olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle, iddialar çoğunlukla yetersiz bulgulara dayalı olarak yapılmaktadır. Dolayısıyla, farklı, çoğu kere karşıt bakış açıları geliştirmek için hayli fırsat vardır.

Sayısal Önem Tartışması

Steve Bruce'a (1996) göre, İngiltere'de 'herhangi bir alternatif dine ilgi göstermiş olan insanların sayısı önemsizdir' (s. 273).

[1] Zinnbauer ve arkadaşları tarafından kaleme alınan makalede (1997) hatırlatılan 'sırf dini', 'sırf ruhsal', 'dini ve ruhsal' literatüre, konuyu ele almak üzere yoğunlaşılmamıştır.

Kendimizi, aktif bir biçimde katıldığımız içsel hayat faaliyetleriyle sınırlasak bile, 2001 yılından geçerli olmak üzere, 900.000'i biraz aşan Büyük Britanya sakini, haftada bir kere, fiilen uygulama yapanlar tarafından ruhsal olarak önemli görülen kurumsal faaliyetlere katılmışlardır (Heelas ve Woodhead, 2005: 53). Bu sayı yaklaşık 146.000 ruhsal pratisyeni de içermektedir. Bu rakamlar neredeyse 'önemsiz'dir – bir kimse, örneğin İngiltere'de 2004 yılında genel pratisyenlerin sayısına (37.352) başvurmadıkça, bu ifadeden hoşnutluk duymayacaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nde son yapılan alan araştırmalarına dayanan veriler, 28 milyon civarında insanın yoga yaptığını (bazılarının –ki bu gerçektir– Hıristiyanlığa takviye olarak; diğerlerinin –bu da gerçektir– çok daha fazla bir içsel hayat yoğunlaşması olarak; ve % 60'tan fazlasının ise yoga eğitimi veren *fitness* kulüplerine devam ettiğini) göstermiştir (Page 2007; Schmidt 2004).

Ya da kişisel inançlara bakalım. İngiltere'de son zamanlarda yapılan bir alan araştırmasında nüfusun % 37'sinin "Tanrı, dışarıda bir yerde değil, her insanın içindedir" ifadesine katıldığı bulgulanmıştır. Bu oran İsveç'te biraz artmakta (% 39), Danimarka'da ise biraz azalmaktadır (% 35). On bir Avrupa ülkesinde oran, ortalama % 30 civarındadır. Şayet herhangi bir şeye bu çeşit kanıtlarla hüküm verilecekse, içsel hayatın kutsallığına inanç yaygındır: Aslında, içsel hayatın kutsallığına inanç, aşkının kutsallığına olan inançtan daha popülerdir; 'kişisel Tanrı' teizmi, İngiltere'de % 23 oranındadır (Heelas 2007*b*).

Popüler inanç dikkate alınırsa, hayat ruhsallıklarının şu anda Batı toplumunun büyük bölümünde kesin bir şekilde evinde olması hiç şaşırtıcı değildir. Pek çok insan için bu ruhsallıklar, popüler kültür içerisinde 'kutsal şemsiye' benzeri bir şey sağlamaya yarar. Kuşkusuz, içsel hayat ruhsallığı, kültürün gazeteler ve kadın dergileri gibi etkili ana alanları içerisinde esnek bir yere sahiptir. İçsel hayat ruhsallığı, her 'kuytu köşeye', konaklama ve kahvaltı kuruluşları gibi özel sitelere, Lancaster Üniversitesi'nin Sporlar Merkezi'ne, özel bahçelere, veteriner eğitimlerine, hatta (her ikisi de *feng shui*'yi kullanan) Los Angeles Hayvanat Bahçe-

si'ne ve [böcek kontrol firması] Rentokil'e bile girmiştir. Daha genel olarak, 'zihin-beden-ruh' ifadesi, kültürel sloganlar alanına dahil olmuştur; öyle ki, 'bütüncül' (*holistic*) terimine, yeni ilave olunan şifalı kaplıcalar dahil, sayısız bağlamda rastlanır; [kozmetik firması] Imedeen'in 'bakımlı cilt, içeride başlar' şeklindeki reklamında olduğu gibi, 'derine gidiş'in merkezi temasına da sahiptir. Hayat kalitesi ilgilerine adanmış belirgin bir itinanın bulunduğu öznel sağlık ve mutluluk kültürü, zihin, beden ve ruh birlikteliğinin kişisel deneyimini arttırmayı vaat eden tüm kitaplardan, işyerlerine girmiş olan bütüncül hayat ruhsallıklarının tüm şekillerine kadar bütüncül hazırlık ve hizmetlerle dopdoludur. Daha derine gitmek, hayatın erişilemeyen diğer boyutlarını oluşturan kısımlarına erişmek, kendini iyi hissetmek için.

İşyerlerine kısaca göz atılırsa, 2001 yılında İngiltere'deki genel pratisyenlerin neredeyse yarısının kamera faaliyetlerine erişimi sağlanıyordu; bu faaliyetler çoğunlukla içsel hayat ruhsallığını bütünleştiren tamamlayıcı ve alternatif şifa formlarıydı (Dobson 2003). Kamera faaliyetlerinin üçte birine yakını evde sağlanıyordu. Hastanelerde gittikçe artan sayıda hemşire bütüncül yaklaşım vaatlerinin cazibesine kapılmıştı (Heelas 2006*b*). Darülacezelerde, 'hayat' odaklı yaratılışı içeren bütüncül ruhsal danışma, neredeyse norm haline gelmişti. Eğitim Standartları Ofisi'nin (Ofsted), ruhsallığı 'içsel hayat' olarak niteleyen ve 'hayatı maddi olmayan bir boyutla değerlendirme'nin (1994: 86) önemine atıfta bulunan tanımı doğrultusunda, ruhsallığa, öğretmenler –özellikle ilkokul öğretmenleri– tarafından giderek artan bir ilgi gösterilmiştir.

Şu halde, ana akım kapitalizm söz konusudur. 1960'lardan itibaren yönetici eğitim ve danışmanlıkları, neşriyat, özel dergiler, işyerleri ve konferanslar çoğalmıştır. Ian Mitroff ve Elizabeth Denton, *A Spiritual Audit of Corporate in America* (1999) isimli eserlerinde, kendileriyle mülakat yapılanların çoğunluğunun, 'herkesin ruhsal bir varlık olduğu gerçeğini ve ruhsallığın insanoğlunun asli yaratılışının bütünleyici bir parçası olduğunu kabul ettiklerini' (s. 41) kaydetmişlerdir. İngiltere'de, birkaç ticari

ve idari okul tarafından sağlanan kurs ve deneyimsel faaliyetler, bunun bir devlet oyunu olduğuna işaret etmektedir.

Hayattaki ruhsallıkların, genel nüfus içerisindekiler bir tarafa, hastane gibi yerlerdeki sayısal önemini kanıtlamak için çok daha fazla sayıda (zorlu) araştırmaya ihtiyaç bulunmasına rağmen, hâlihazırda geleneksel teizm dışında kanıt teşkil eden şeylerin sayısal önemine dikkat çeken kimseler lehine sonuçlanmış sayısız tartışmanın bulunduğu gayet açıktır.

'Cemaat çevresi' ile 'bütüncül çevre' arasındaki faaliyet alanının sayısal önemine ilişkin daha iyi bir fikir edinebilmek için çok daha fazla sayıda araştırmaya da ihtiyaç vardır. Kendal Projesi'nin (kutsal biçimlerini araştırmak için, 2000-2002 yıllarında yapılmış yerel bir araştırma) amaçlarını açıklamak amacıyla, cemaat çevresini, Hıristiyanlar tarafından kullanılan, işbirliği faaliyetleri alanı ve ibadethane olarak düzenlenmiş toplanma yerleri olarak tanımlamıştık. Bütüncül çevreyi ise işbirliği faaliyetleri alanı, yani ruhsal bütüncül pratisyenler tarafından kullanılan ve toplantı yapılan değişik mekânlar olarak tanımlamıştık. Kendal Projesi'ni bu tarzda oluşturmakla biz, ruhsal arayıcılar tarafından oluşturulan iletişim ağları ve küçük gruplar gibi teistik dinin unsurlarının kaybedilmediği, çeşitli ibadethanelerde meydana gelmeyen ve aynı zamanda içsel hayat ruhsallığının unsurlarının birleştirildiği bu faaliyetlerle gerçekten ne yapıldığını bilmek istemiyorduk. Tersine, bir küçük grubun üzerine kurulduğu zeminleri, ağırlıklı olarak teistik mi yoksa içsel hayat tabiatlı mı olduğuna karar vermeyi imkânsız hale getirecek şekilde tamamen göz ardı ederek, bu tür bütüncül alan faaliyetlerini arada-ve-arasında şeklinde beceriksizce ayırmıştık.

Şu an kesin olarak eminim ki, Kendal Projesi'nin ya-ya da yaklaşımı, kaçınılmaz bir hata idi. İngiltere bir bütün olarak düşünüldüğünde, özellikle Kendal Projesi bir yana, önemli sayıda insanın 'çift kaynaklı' faaliyetler olarak düşünülebilecek şekilde faaliyette bulunduğu gayet açıktır. Demek ki, bu şekilde davranmanın mantıki tutarsızlığı bir yana, katılımcılar 'mutlak' fakat esaslı bir şekilde farklı iki otorite ve anlam kaynağını tecrübe

etmektedirler: kendi Hıristiyan imanlarının teistik Tanrısı tarafından sağlanan, ve kendilerine özgü içsel hayatlarının ruhsal kaynakları tarafından sağlanan. Şayet biz bu şekilde bir açılım yapmış olsaydık, –kullanmış olduğumuz kategorilerin ne biri ne de diğeri olmayan– üçüncü bir alan, bütüncül alana paylaştırarak sonuçlandırdığımız faaliyetlerin bazılarına dahil edilmiş olacaktı. Dolayısıyla, bir 'çift kaynak' alanı ile çalışmış olmak, alanın sayısal önemini azaltmış olacaktı. Üstelik, (bu şekilde de adlandırıldığı üzere) 'çift yıldız' alanını görmezden gelerek, diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi İngiltere'de de gittikçe yayılan –örneğin 'panteizm' (Tanrı'yı ve kâinatı özdeşleştiren, dolayısıyla Tanrı'nın aşkınlığının ve kişiliğinin reddinin kastedildiği) ve 'panenteizm' (Tanrı'nın, varlığının bir parçası olarak dünyayı içerdiği, dolayısıyla aşkın teizm için daha çok yer ve alanın ayrılmış olduğu) gibi terimlerin ilgisinin araştırılması için– kutsalın bir biçimini açıklamaya katkı yapma fırsatını kaçırmış olduk.

Kişisel inançların sayısal önemi üzerinde kafa yorulduğunda, inançların çoğu kez belirlenimden uzak oldukları gerçeğinden hareketle, konuşulan son derece nazik meseleyle uğraşmak için daha fazla düşünceye ihtiyaç olduğu anlaşılır – çoğunlukla (öneri anlamında) 'inançlar' hiçbir şekilde gerçekte mevcut değillerdir. Etnografik araştırma, insanların 'inandıkları' şey konusunda çoğunlukla berrak olamadıklarını, zaman içerisinde fikirlerinin değiştiğini, görünürde uyuşmayan inançlarını uzlaştırdıklarını, "Ben sadece, yalnız bir zihin ve bir bedenmişim gibi hissetmem" gibi ifadeleri kullanarak inanç dilinden kaçınmayı tercih ettiklerini ileri sürmektedir. İngiltere'nin Ruhu adlı alan araştırmasında, katılımcıların % 23'ünün "Orada bir şey var" ifadesiyle hemfikir olduklan görülmüştür (Heald 2000); ve Avrupa kapsamında, bu orana, "[Ölümden sonra] bir şey var, fakat ne olduğunu bilmiyorum" şeklinde düşünen yetişkin nüfus eklendiğinde, bu oranın yaklaşık üçte birmiş gibi göründüğü bulgulanmıştır. Hayatın kutsal olduğuna inanan insanların 'kesin' sayısını asla belirleyemeyeceğimizi belirtmek yerinde olacaktır (Heelas 2007*b*; 2008). Amaç, denemektir.

Bildiğim kadarıyla, şu ana değin hiç kimse hayattaki ruhsallıkların gerilemekte olduğunu iddia etmemiştir. Ne de herhangi biri, 'düzgünler'in (*straights*) içsel hayat ruhsallığı olgusunu 1960'lı yıllarda 'hippilerin' hayatlarının tuhaf bir yönü olarak gördüğünü, ama günümüzde yoga yapan veya içsel-hayat Sufizm'i hakkında okuyan kişiler arasında ilkokul öğretmenlerinin, hemşirelerin ve üst-düzey yöneticilerin bulunduğunu reddetmektedir.

Bununla birlikte, gelişme ve kurumlaşmanın gerçekten daha aşikâr olduğu, gelişmekte olan şeyin çoğunun 'gerçek' ruhsallık hakkında olmadığı, kutsalın 'artık kısmına' şahit olduğumuz iddia edilebilir. Bu tartışmalı iddianın farklı parçalarının belki de en esaslısı, içsel hayat ruhsallığının 'gerçekte' seküler olduğudur. David Voas ve Steve Bruce (2007), Kendal Projesi'nin bulgularını tartışırken şöyle yazmışlardır: "Kendal'ın [bütüncül] katılımcıları tarafından ortaya konan ruhsallık tanımlamaları, doğaüstüyle veya kutsalla da çok az ilgiliymiş gibi görünmektedir" (s. 51). Voas ve Bruce'a göre tanımlamalar, 'sözde-bilim' biçimini almaktadır (s. 51). Wouter Hanegraaff (1998), çok benzer bir üslup içerisinde, 'Yeni Çağ'ın 'kurumları'nın zaten tamamen sekülerleşmiş bir ezoterizm' içerdiğini (s. 523), başka bir yazısında ise '*seküler ruhsallıkların* ortaya çıktığını' ileri sürmektedir (1999: 152).

Bütüncül katılımcıların bilimsel referans çerçevesini aşan tarzlarda kendine özgü bir biçimde ruhsallığı dile getirdikleri türünden bir karşı tez ileri sürülebilir. Ruhsallık gözlenemez; ölçülemez; başka bir boyuta aittir; ruhsal boyut önemsiz, cisimsiz, tanımlanamaz olarak ele alınır; 'büyülü' güçlere sıkça atfedilen ruhsal deneyim veya ruhsal sağlık ve mutluluk bilim tarafından bulunacak güçlerden değildir; insan doğasında bulunan 'doğal iyilik' halinin sosyo-biyolojistler (veya seküler ahlakçılar) tarafından kabul edilmesi mümkün değildir; Kendal Projesi'nin kesinlikle merkezi bir bulgusu [ki bütüncül alan katılımcılarının % 80'ini biraz aşan bir kısmı 'ruhun veya hayat gücünün bir tü-

rünün bütün bu canlılara sirayet ettiği' ifadesi ile hemfikirdi (Heelas ve Woodhead 2005: 25)] şimdi veya gelecekte bilim insanları tarafından kabul edilme ihtimali olmayan durumlara ait olacaktır; kâh içinde kâh bizzat, ruhsallık esrarengizdir, yani, ölçeklerle ölçülmesi bir yana, söze bile yeterince dökülemez. M. H. Abrams'ın (1973) çağdaş hayat ruhsallıklarının, yani Romantizm'in 'ruhu'nun büyük öncüsü olan amirane araştırmasının başlığını kullanacak olursak, biz 'doğal doğaüstücülük' alanındayızdır: bilimin doğacılığını aşan fakat buna rağmen doğal düzene ait olan bir ruhsallık; eğer fiziksel olan bilimsel olarak tanımlanabilirse, metafiziksel olan fakat buna rağmen 'doğal' olan, beden ve zihnin 'boyutlarına' doğru 'akarak' yaşantılanan bir ruhsallık; 'beyin eğitimi' formunda ele alınamayan bir ruhsallık.

Yine de, hâlâ devam eden olgu, ruhsallık dilinin –her ne kadar biraz ilişkili olsa da– diğer tarzlarda kullanılmış olandan ziyade burada-ve-şimdideki hayat ruhsallığına göndermede bulunduğu konusunda çok açık bir fikir sahibi olmadığımızdır. Bu bağlamda, aşağıdaki dizeleri yazarken Wordsworth'un aklında (daha doğrusu, 'deneyiminde') olan şey çok açıktır:

> Uyumun gücü ve hazzın derin gücü
> Sustururken gözü,
> Kavrarız şeylerin hayatını.

Daha az açık olanı ise, insanların günümüzde 'sırf' estetik deneyimlerden veya derin duygulanımlardan söz ederken 'ruh', 'ruhsal' ve 'ruhsallık' gibi terimleri kullandıklarında ne demek istedikleri; ya da James Leuba'nın (1950) 'zihinsel hayatın daha yüksek kavrayışları' (s. 4 n.) olarak tanımladığı şeyle ne kast ettiği; ya da etkili İngiliz eğitimcisi David Bell'in, "ruhsallık, bizi insan kılan çok nitelikli şeyleri kapsayarak kendini gösterir" [Smithers (2004) tarafından alıntılanmıştır] şeklinde fikir beyan ederken neye gönderme yaptığıdır.[2]

[2] Ruhsallık dilinin bazı terimleri (nispeten) seküler bağlamlarda kullanılmalarına karşın, sekülerin ötesine geçen bir ontolojiye işaret eden (örneğin)

Gelişmeyi gerçek olandan çok daha aşikâr bir şekilde reddetmenin bir başka yolu, bu-dünya yönelimli uygulamalara dikkat çekmektir. "Yeni Çağ Ruhsallıklarının çoğunda," diye yazar Bruce (2002: 85), "terapi, gizli değil, aşikâr işlevdir. Sağlıklılık, özgüven, başarı ve heyecan gibi destekleyici ilişkiler artık Tanrı'ya tapınmanın tesadüfi yan ürünü değildir; bunlar ruhsal faaliyet sayesinde pek rağbette olan hedeflerdir." Bu sav, ruhsallığın seküler amaçlar hakkında olması ölçüsünde içsel hayat ruhsallığı da o ölçüde sekülerleşmiştir, diye devam eder. İtiraz edilebilecek noktalardan biri tanesi, küresel ölçekte kutsalın –aydınlanmayla 'öteki-dünyaya ait' ilahi kurtuluş, geniş çapta ikinci sırada yer almış olsa da– sıklıkla ve öncelikle bu-dünyaya ait ihtiyaç ve/veya ihtirasların sonucuna ilişkin bir amaç olarak işlev gördüğüdür. Şayet hayattaki ruhsallıklar bu-dünyaya ait baskılar nedeniyle sekülerleşmiş olarak görülürse, o zaman, genelde kutsalın inanılmaz geniş bir sektörü veya boyutu var demektir. Diğer bir itiraz, bütüncül katılımcıların peşinden koştukları amaçların, süre giden sekülere ihtiyaç duymuyormuş gibi olduğudur. Bunların bakış açısına göre, örneğin sağlık veya mutluluk, ruhsallığın kendi hayatlarının bu boyutları üzerine yayılmış olarak tecrübe edilmiş olması olgusu nedeniyle kutsal hale gelmiştir. Yine bir başka itiraz da, "Tanrı dışarıda değil, içeridedir" türü 'inançların' sekülere göndermede bulunmasının pek de mümkün olmamasıdır.

Öyleyse, bütüncül faaliyetlerin yaygınlaşmasının, bu faaliyetlerin tüketim davranışlarına, iç dekorasyona indirgenmesiyle açıklanabileceği şeklinde yakından ilgili bir iddia vardır. Bütüncül faaliyetlerin hedonistik, kendini-özümseyen, kendiyle-ilgili, bencil arzu tatmininin araçlarından –bana göre bir 'bana-bana' (*me-to-me*) sonucunu beraberinde getirmesi için düşünülen araçlar– (çok) fazla bir şey olmadıklarını iddia etmek, akademisyenler arasında pozitif bir şekilde moda haline gelmiştir: Yukarıdaki iddia, Christopher Lasch (1980; 1987) tarafından sıralanan

"Tanrı içeride" şeklindeki bulgularla ima edilen şeyi, hayatın kutsallığı olarak varsaymak akla yatkındır. Daha geniş bir tartışma için bkz. Heelas 2008.

ve o zamandan beri Zygmunt Bauman (1988), Jeremy Carrette ve Richard King (2005), Kimberly Lau (2000) ve Graham Ward (2006) gibi diğer yazarlar tarafından geliştirilen bir iddiadır.

Bu modaya direnmek adına, 'tüketici kapitalizm' fikrine karşı bir dizi iddia geliştirdiğim *Spiritualities of Life* (2008) başlıklı bir kitabı yakınlarda tamamladım: Bu kitap, tüketici kültür tarzında, tüketimi teşvik etmek için kapitalizmin ruhsallığı kullandığı –yani bütüncül faaliyetlerin kapitalizm tarafından tüketildiği– fikrine karşıdır. Bu bütüncül sağlık ve mutluluk tedbirlerini, hizmetlerini veya faaliyetlerini –ki bunlar seçkinlerin gittiği neredeyse bütün merkezler tarafından sağlananlara benzer– kabul etmek, benliğin memnuniyetle zevk duyacağı yollar olarak işlev görebilir; bu, bunun hikâyenin bütünü olmadığını kesinlikle vurgulayan bir fikirdir. Temel itiraz, örneğin bütüncül faaliyetlerin ve bütüncül neşriyatın çoğunluğunun insancıl ve anlamlı değerlerle ilgili olduğudur: Değerlerin tüketime indirgenmesi gülünçtür. Eşitlik gibi değerleri veya doğruluk gibi varoluş durumlarına değer biçmeyi tüketim yapabilmek, yani –hiçbir şey geri vermeksizin– 'almış' ve 'tüketmiş' olma durumu gibi çözümlemek, anlamlı değildir. Çoğu pratisyen olan ev yazarlarının ve pek çok katılımcının bakış açısından bu değerler ve varlığı değerlendirme yolları, ruhsal olarak her yere sirayet etmiştir; bu değerler, Durkheimcı dikkatle gözleme ve yukarıda bahsedilen 'sırf' faydacı değerlendirme –örneğin, seküler tüketim kültürünün düzenekleri tarafından uyarılarak oluşan bu arzuların tatmin edilmesi– anlamında kutsaldır.

Etki Tartışması

Ruhsallık sirayet ettiğinde, hem anlamlı hem de insancıl ahlakilik göze çarpar; içsel hayat ruhsallığı kapitalizmin açgözlü, ben merkezli özüne karşı çıkmaya destek olabilir ve 'iyi bir hayat' tarzını teşvik edebilir. Bruce'a göre (2000: 234), "Yeni Çağ Ruhsallığının kimi unsurları yüzeysel olarak köklü iken, temel ilkeleri modern kapitalizmin ilkeleridir." Açıkçası, burada pek karşı

çıkma ihtimali yoktur. Bruce'a karşı, hayat ruhsallıklarının değerlerinin gerçekte bir farklılık oluşturdukları ileri sürülebilir. Bizzat kapitalizmin can damarlarına göndermede bulunmak suretiyle bu örneklendirilebilir: Bazı insanlar içsel hayat ruhsallığına güven, doğruluk, açıklık, ötekilerle uyum içinde olma, duyarlılık, ortak sorumluluk duygusu, işbirliği ve (olumlu anlamda) ortak bağlılık gibi erdemleri desteklemek için girmeyi hedeflerler – ilgi duydukları iş hayatı ile Dalai Lama'nın 'temel ruhsallık' olarak adlandırdığı değerler, 'ortak sorumluluk uygulaması dahil, 'güzellik, iyilik, merhamet ve yardımseverlik'tir (Dalai Lama ve Cutler, 1998: 258). Buna karşılık rekabetçi, hırçın, stresli, işlev bozukluğu gösteren, at gözlüklü bireycilik, iddia edildiği gibi, çağdaş başarma hedefine takıntı halini çok kolayca yaratabilir; üzerinde düşünülen bu tür değerler bir karşılık olmak üzere kullanılabilir. Üstelik Durkheim'ın *The Division of Labour in Society* [1984 (1893)] adlı eserinde iddia edildiği gibi, değerler ve insancıl, ilişkisel, güvenilir türden moral duygular üretim için hayati önemdedir. Sürekli olarak polise öz-yükümlülük veya sözleşme uygulamaları yaptırtmak, karşıt üreticiden başkasına çok daha pahalıya mal olabilir. Öte yandan, insancıl (ve anlamlı) değerler şirketlerdeki yaşam kalitesi için de hayati önemdedir: diğerleriyle iyi geçinmek, kendisi hakkında iyi duygular beslemek; yönetim performansının kriterlerine referansla sürekli olarak ilerleme gözetimine alınmak suretiyle yalnızlaşmak, karamsar ya da kaygılı hale gelmek gibi tamamen boşa harcanan enerjilerden daha makbuldür. Bütün amaç hayatı işe dönüştürmek, işçilerin hayatına ve bizzat verimliliğe hizmet etmek için bir "katılımcı 'kapitalizm'" biçimi geliştirmektir.

İddiayı genişletecek olursak, Bruce'un (2002) hayattaki ruhsallıkların 'çok az sosyal etki'ye (s. 91) sahip olduğu varsayımı, sağlık ve mutluluğun, çalışanlarda olduğu kadar emekliler gibi diğerleri arasında da çok derin anlamı bulunduğu yönündeki düşünce tarafından sarsıntıya uğratılmıştır. İngiltere'de Muhafazakâr Parti lideri David Cameron, yakınlardaki bir demecinde geniş bir rapor sundu: "Sadece gayri safi milli hâsılaya değil, ge-

nel sağlık ve mutluluğa da odaklanmamızın zamanıdır." Buradaki temel varsayım, doğrusunu söylemek gerekirse, gayri safi milli hâsılanın genel sağlık ve mutluluk politikasının bir parçasına bağlı olduğudur. İşe gelmeyenlerin oranı, vergi gelirlerini uzun vadede maluliyet tazminatlarına harcama, işte depresyona bağlı uyuşuk performans, sıkıntıya bağlı düzensiz performans, alkolün etkileri: Bütün hesap gayri safi milli hâsılaya karşıdır. Bu tarz bir düşünceyle, Ulusal İstatistik Kurumu yakın bir zamanda 'toplumsal sağlık ve mutluluğu' ölçmeğe koyuldu; özelde ise hastalar için sağlık ve mutluluk verimliliğini Ulusal Sağlık Servisi yaptı. Hükümetin etkili danışmanlarından Lort Layard, depresyona bağlı hastalıklarla uğraşmak üzere on bin ulusal sağlık servisi psikologunun istihdam edilmesini önerdi (Gould 2007: 24): her anlamda iyi bir Aristotelesçi mutluculuk (*eudaimonia*).

Hayattaki ruhsallıklar bununla niye ilgilenir? Lortlar Kamarası'nın Altıncı Raporu'nda (2000) sağlanan kanıtlar, yine *Complementary Therapies in Medicine* gibi dergilerdeki birçok makale, sıklıkla ruhsal bir boyutta birleşen kamera faaliyetlerinin, sağlıklı ve mutlu olma duygusunun yükselmesiyle geniş çapta ilişkili olduğunu göstermiştir. Örneğin, zihin-beden-ruh pratisyenlerinin 'ruhu yükseltmek' ya da stresi azaltmak için dile getirdikleri bütüncül ifadeler de, gittikçe popüler hale gelen benzer faaliyetler olgusu tarafından desteklenmiştir. Şayet katılımcılar olumlu kazanımlar yaşamazlarsa, katılımı sona erdireceklerdir ve genel uygulamalar, varsayalım ki, katılıma teşviki sonlandıracaktır. (Pek çok bilim adamının adlandırdığı gibi) 'plasebo'lara ve (son araştırmaların çoğunda gösterildiği gibi) uyuşturucu ilaçlara gerek kalmaksızın kuşatılmış olacaklardır – yani, katılımcılar fayda görünceye kadar (House of Lords 2000: 3.32).

Ana toplulukları yardımcı olarak kullanarak –yani, işten sonra, öğle yemeği arasında ya da eğitim sırasında gerçekleşen bütüncül katılımla– zihin-beden-ruhsallık, başarılı hedef performansı için gereken hayatiyete ve sağlığa (ve topluluğun genel ahlaki 'sağlığına') katkıda bulunan bir rol (şu ana kadarki en iyi

tarz) oynayabilir. Kapitalizme özgü çalışma mekânının ötesinde, artan sayıda ilkokul, (insancıl ve anlamlı değerlere iyi delil teşkil etmekle birlikte), 'çocuk-merkezli' yöntem dahilinde 'bütün çocuk'u geliştiren eğitimsel hedeflere katkı sağlamak üzere yoga, *tai chi* ve diğer faaliyetleri sağlamaktadırlar. Hastabakıcılık yapanlar, emekliler ve darülaceze sakinleri arasında, hayat ruhsallıkları hayatın yeniden yapılandırılmasına ya da 'bütünlenmesi'ne katkıda bulunmaktadır. Bruce'un [iddiasının] *aksine*, 'sosyal etki' muhakkak ki apaçıktır; kişi için çok da anlamlıdır. Ve Woodhead'in (1997) Chestertonvari iddiasının *tersine*, Tanrı'nın içindeki tanrıya indirgenmesi 'açık tehlike'dir (s. 208) diye yazmanın gerçekten yanıltıcı olduğu söylenebilir. Yine de, acilen sistematik ve niteliksel araştırma yapmak gereklidir. Sözün özü, İngiltere'de hükümet politikası okullarda 'din'in nasıl öğretileceği konusunu tartışmaktadır – tıpkı, kamera tedariki ile Ulusal Sağlık Servisi harcamaları arasındaki ilişkiyi tartıştığı gibi.

'Kimlik' Meselesi

Linda Woodhead'e göre, "[Kendal Projesi sürecinde] biz, bütüncül pratisyenlerin çoğunun *temel* kimlik yapısıyla ilgilendiğine şahit olmuştuk" (2007*b*: 122; vurgu bana ait). Ruhsal katılımcıların, 'inşa etmeye' girişmekten ziyade yaşantısal, esinsel, gerçek benliksel olanı almaya *dayalı* olarak kendi hallerini açığa vuracak şekilde (ifade edici, geliştirici, dönüştürücü tarzda) kendilerini anladıkları gerçeği hatırda tutulursa; 'kimlik', bütüncül daire içerisinde vuku bulan anlamı kavramak için özellikle uygun bir kelime değildir. Bütüncül faaliyetler, geniş ufuklarla bir hayli ilgilidir; herhangi bir belirli 'kimliğin' sınırlarının ötesinde hayatta yeni imkânlar açar. Kendine bakmak, başlı başına bir 'sağlık ve zindelik' meselesidir (Heelas ve Woodhead 2005: 91): Bir kimsenin "Ben sağlıklı bir insanım" gibi söylemlerde bulunmasının bir kimlik ifadesi biçimi olduğunda şüphe yoktur, fakat herhangi bir kimsenin başka birinin günlük hayatına girerken sağlıklı hissetmeyi ya da zindelik deneyimini saptaması oldukça şüphe-

lidir. Bütüncül faaliyetlerin dilinin çoğunlukla hakikat olgusuyla ilgili olması, otantik benlikle ilgili bir şarta –birisi "Ben bir banka yöneticisi*yim* ve *bundan* gurur duyuyorum" dediğinde ortaya çıkan ve kesinlikle tuzağa düşürücü türde olmayan bir koşula– bağlanamaz: 'gerçek benlik' 'rol-kimliğin' herhangi bir çeşidine sahip olmalıdır. Kendal Projesi sürecinde kendileriyle mülakat yapılan, konuya atıfta bulunan katılımcıların çoğunun bakış açısından 'gerçek benlik', daima 'önleme' sürecine girenden ziyade 'kavrama' sürecindeki bir benliktir; daima belirli bir özden edinebildiği şeye hapsedilmiş olmakdan ziyade her zaman çok daha derin bir biçimde yaşantılamış olmaktır. (Dewey veya Rorty pragmatizmi.) Faaliyetlerin etkili olması ölçüsünde, 'yeni' deneyimler, 'dönüşmüş' hisler ya da duygular, 'derin' anlayışlar, çok derin duyarlılıklar, 'özgür bir ruh' 'olma' söz konusudur – günlük, seküler hayatla bağlantılı olarak yaygın bir biçimde kullanılan 'kimlik' ya da 'rol' gibi terimlerin kökleşmiş katılığı değil. Ruhsal sanatçı Hilma af Klint'in büyük öncüsü Gurli Linden, "Her şey hareket etmektedir" (1998: 12) diye yazar.

'Gerçek benliğin' –önerme anlamındaki inanç alanına ait bir 'kimlik'te değil– yaşantıda mevcut olduğunu kabul eden katılımcıları ciddiye almak gerekir. Aslında, 'kimlikten-arındırma' ya da özdeş kılma birincil literatürde sıklıkla kullanılmaktadır – özellikle, liberal hayat sanatı adına uygun olarak. Judith Butler'in 'üçüncü dalga' feminizme oldukça etkili bir biçimde katkıda bulunan *Gender Trouble* [2007(1990)] adlı eserini düşününce, birçok bütüncül katılımcının 'Butlercılığa özgü' benzeri bir şey olduklarını söylemek için çok uzağa gitmek gerekmeyecektir. Daha azı, [Naomi Schor ve Elizabeth Weed (1994) tarafından yayına hazırlanan eleştirel bir eserin başlığına dikkat çeken] ikinci dalga, yani 'temel farklılık' feministleridir. Katılımcıların güçlü çift terimlerle düşünce veya eylemde bulunduğuna, temellendirme yaptığına, yani erkeklere karşı 'tepkisel' kimlikler inşa ettiğine (Butler'ın ikinci dalga eleştirisindeki varsayımları gibi) ilişkin çok fazla kanıt kesinlikle mevcut değildir. Bütüncülük, bölünmez insancılık, hayatın ahenkli hale getirilmesi, kapsayıcı-

lık imkânının güçlü bir biçimde –muhtemelen Butler'in izin vermeyeceği ölçüde– vurgulanması, karşıtlar varsaymakta veya kökleşmiş (radikal) feminizmi ya da muhalefeti (sıklıkla) kanıtlanan cinsiyet-sonrası ölçüsünde sertleştirmektedir (Hardman, yakında çıkacak). Butler'in 2004 yılında yayınlanan *Undoing Gender* başlıklı kitabı, bir hayli çok şey söyler: 'normatif kısıtlama'nın çözümü, cinsiyet kimliklerini kendilerinin kısıtlamaları dahil, 'azami yaşanabilirliği' hedeflemek içindir (s. 1). Bu nedenle, Butlercılığa özgü benzeri bir şey olarak, özgürlüğe değer veren böyle pek çok katılımcı bulmak sürpriz olarak görünmez. Tıpkı özgürlüğün, Butler'ın 'edimsellik' ile kastettiği merkez olması gibi, bütüncül pratisyenlerin de özellikle bütüncül faaliyetler esnasında ifade yoluyla 'olma' ile kastettikleri merkez, özgürlüktür. Edimsellik sayesinde –eylemde bulunma yoluyla göstermek gibi– kişinin gerçek benliği 'oluş'a katılıverir (krş. Hardman, yakında çıkacak; Heelas, 2008). Woodhead'in (2007*a*) "kimlik içeriden keşfedilir" (s. 576) iddiasına *karşılık*, (örneğin) bir ziyafette "Ben ruhsal bir insanım" diyen kişinin bu sözünün, ziyafete katılan arkadaşları tarafından bir kimlik açıklaması olarak anlaşılabileceği doğrudur. Ama eğer adı geçen bu kişi bir üstat ise, büyük ihtimalle, kendi eşsiz hayatının (bütün) boyutlarına doğru akarak, kimlik ifadelerinin en özel olmayan türdeki –belki de herhangi bir türdeki– tüm kalıplarını uzak 'aşkın'a indirgeyecek biçimlerde, nihayet gizemli bir şekilde ve sadece yalan söylediğini çok iyi bilecektir.

DOĞUŞTAN KAZANILMIŞ RUHSALLIK YURTDIŞINDA

İngiltere'den ve öteki Batı ülkelerinden ayrılarak başka yerlerde ne olduğunu dikkate aldığımızda, hayattaki ruhsallıklara birkaç işi yapmak için başvurulmakta olduğu anlaşılmaktadır. Doğulu bağlamlarda, hayattaki ruhsallıklar, çeşitli amaçlar için düzenlenmiş özgün ya da yarı-özgün kaynaklar sağlar. Pakistan'dan Endonezya'ya kadar olan ülkeler zincirinde ruhsal önderler, po-

litikacılar, eğitimciler, yerel sivil toplum kuruluşları (NGO) personeli ve liberal aydınlar sınıfına mensup diğerleri aktif olarak içsel hayatı, İslam'ın Sufi kanadının evrensel şekillerini, Budizm'in ve Hinduizm'in teistik olmayan ya da kısmen teistik olan biçimlerini veya evrensel sentezlerini desteklemektedirler. İster yoksulluk, ister dini geleneğin dışlayıcı şekilleri, ya da isterse –sıkça karşılaşılan bir durum olarak– ikisinin birleşimi bir şey tarafından beslensin, amaç potansiyel ya da fiili çatışmayı idare etmektir.

Tipik olarak insancıl değerler ruhsallıkla iç içe geçerken, hayattaki ruhsallıklar, doğuştan kazanılmış ruhsallık biçimleri olarak düşünülebilir. Bu, insanların kendi mutlak doğalarına dayanarak esasen bir paylaşımla, değer-yüklü ruhsallıkla doğmuş olmaları demektir: kendi hak ve yetkilerini, insan haklarını oluşturmalarını sağlayan değerler; insanlık etiğinin ahlaki değerlerini karşılıklı olarak bilgilendiren değerler –örneğin, başkalarının üzüntülerini paylaşmak gibi. Bu nedenle Pakistan'da Başkan Müşerref, içsel-hayat Sufizm'ini, insanlık etiğini yorumlayarak kutsal hale gelmesini sağlayan bir yol olarak görür. Amacı Sufizm'e dikkat çekmek, özellikle eğitim yoluyla milletin bütünlüğüne yardım etmektir. Pakistan Anayasası'nın yarı-seküler terimleriyle ifade edildiğinde, insan haklarını da kapsayan insanlık etiği, dindar muhafazakârlar arasında çok popüler değildir. Plan, –Batı'nın imparatorluk tarzı yapılarıyla ilişkili olan etiğin küçük ölçekte olmaması nedeniyle baş gösteren– bu hoşnutsuzluğun, etiğin ülkenin en muhafazakâr bölgelerinde bile bulunan Sufizm biçimleri içerisine yerleştirilmesi suretiyle önlenebileceğidir. Kutsal hayatlar: Böylesi 'dini' bir ülkede, hayata izafe edilen, eşitlik ve özgürlük gibi insanlık etiğinin altın üçgenini oluşturan değerler, nasıl daha iyi temellendirilebilir? Pakistan'dan başka bir örnek verirsek, Sufi Aktar Hamid Han (2005) tarafından yorumlanan, dünya çapında meşhur Orangi Projesi'nin temel amaçlarından biri, fakirleştirilmiş Karaçi bölgesindeki gerilim ve çatışmayı, Sufi-ilhamlı 'durum düzenleme' yöntemiyle büyük ölçüde azaltmaktı.

İçsel hayat İslam'a (daha geniş ölçüde Budizm'e, Hinduizm'e vs.) bağlanmak: Sorguya açık olan dışlayıcı muhafazakârlığın baskılarıyla karşılaştığında, bu nasıl işleyecek? Akademik araştırma bakış açısından önemli olan şey, girişimleri yaymaya çalışmak ve dolayısıyla hayati önemdeki politik tartışmaya ve politik hareket tarzını belirlemeye katkıda bulunmak için araştırma yapmaktır. Aynı şekilde, 'özgün' iyileştirici ve yetkilendirici biçimlerin nasıl işleyeceğini araştırmak da önemlidir: Batı'da isimlendirildiği üzere kamera, hâlihazırda (Zhang Gongyao tarafından idare edilen) Çin tıp camiasının önemli bir kesimi tarafından saldırıya uğramakta, çeşitli Orta ve Doğu Afrika ülkelerinin yönetimleri tarafından desteklenmekte ve (görünüşe göre) Pakistan hükümeti tarafından, resmi olarak seküler hükümetçe desteklenen hastane sistemine benzer şekilde işleyen bir hizmet olarak görülmektedir.

KADINLARIN ARTIŞININ VE ROLÜNÜN AÇIKLANMASI

Bugüne kadar, hayattaki bütüncül ruhsallıkların gelişimini açıklamaya yönelik çok az girişimde bulunulmuştur. Biz, *The Spiritual Revolution*'da (Heelas ve Woodhead 2005) öznelleşme [bireyselleşme] tezi meselesi lehinde yazmıştık. Geniş ölçüde propagandası yapılan bu tez, özerk benliğin varsayım, inanç ve değerlerinin özerkliği değersiz kılan, basit ama eleştirel olan, hayattaki ruhsallıkların artışını açıklamak için özerk benlik 'ideolojisi'ni açıklayıcı eylem kabul eden dinin formları üzerinde zararlı bir etkiye sahip olduğu şeklindeki teoriden kaynaklanmaktadır. Bu teoriyle, daha spesifik olarak, "Bu benim hayatım ve bana onu nasıl yaşayacağım söylenemez" ya da "Kendin ol yeter" biçiminde işleyen kültürel temaların yaygın olduğu fikrini açıklamak hedeflendi. Daha da kesin olarak, özerk benlikler için, tanım itibariyle, son derece önem taşıyan öznel hayatın sadece içten gelerek açıklayıcı anahtar araç sağladığını kabul ettikleri kendi özerkliklerini uygulayabilecekleri fikrini açıklama amacı güdüldü.

Bu iddia, sayıları giderek artan, kendi biricik öznel hayatlarını kendi otorite ve anlamlarının birincil kaynağı olarak değerlendiren, öznel hayatın değer ve beklentilerinin, potansiyel ve kırılganlıklarının, katılımcılara kendi özgürlüklerini uygulama, kendi değerli öznelliklerini geliştirme ve ifade etme ve olumsuzluklarını dönüştürme imkânı veren kutsalın formları ile en iyi biçimde karşılanacağını düşünen insanlar arasında yaygındır. Şayet, bizatihi kendi 'içsel' hayatlarının kalitesini önceleyen kişiler kutsal ile meşgul veya ilgili iseler, bu, büyük ihtimalle hayattaki ruhsallıklarla olacaktır. Zira ruhsallığın, kişinin hayatının özünde ilk elden tecrübe edilmesiyle, kişinin kendi hayatının özgünlüğü, gelişimi ve ifadelendirilişi sağlanmış olur.

Fakat, öznelleşme tezi, bütüncül faaliyetlere katılanların yaklaşık yüzde 80'inin kadın olduğu gerçeğini, ya da bu gelişmenin öncelikle kadınların ellerinde olduğunu açıklamak için yeterli midir? Linda Woodhead (2007*b*), *The Spiritual Revolution*'da şöyle yazmaktadır: "Sonradan anladığım kadarıyla, kadınların Kendal'ın bütüncül ortamında orantısız bir biçimde yer alması 'bilmecesi' üzerindeki mücadelemizin, cinsiyet meselelerini ciddiyetle ele almak için dayandığımız sosyolojik teorinin [öznelleşme tezinin] *başarısızlığ*ından kaynaklandığı aşikârdı" (s. 124; vurgu bana ait). Woodhead'in atıfta bulunduğu 'bilmece', beni ilk kez, bir konferanstaki sunumlarında Dick Houtman ve Peter Mascini'nin (2003; ve bkz. Houtman ve Mascini 2002: 464-8) çabucak bahsedip geçtikleri 'ahlaki bireycilik' olgusunun –ki bu, bir anlam kaynağı olarak kendi öznel hayatlarına öncelik tanıyanları belirlemek için çok önemli bir göstergedir– kadınlar ve erkekler arasında eşit olarak dağıldığını işittikten sonra etkilemişti. Bilmece şudur: Katılımcılar arasındaki oran büyük ihtimalle 50:50 iken, oranın bütüncül katılımcılar arasındaki kadınlar lehine 80:20 olmasını kim nasıl açıklayabilir? 50:50 oranı, Woodhead'in de savunacağı gibi (2007*b*: 115), öznelleşme tezinin 'cinsiyete duyarsız' olmadığını açıkça göstermektedir. Keza, tez, yine de bütüncül katılımcılar arasında bulunan 80:20 oranını da aynı açıklıkta (ne çok ne az 'cinsiyete duyarsız') göstermeli ve açıklamalıydı.

Ve bizim *The Spiritual Revolution*'da yapmaya çalıştığımız şey bu idi. Ahlaki bireyciliğin veya özerk benliğin, en iyi şekilde iki ideal tipe göre düşünülebileceğini iddia etmiştik: öznelliğin bireyleştirilmiş ve ilişkisel biçimleri. Batı kültürlerinde ve muhtemelen başka yerlerde, erkekler ilkine, kadınlar ise ikincisine benzemeye eğilimlidirler. [En son veriler için, Mike Savage'ın British Household Panel Surveys analizine bakınız; Smith (2007) tarafından aktarılmıştır]. Temel öznelleşme tezini bu şekilde netleştirdikten sonra yapmamız gereken iş, bütüncül faaliyetlerin niçin çoğunlukla ilişkisel mizaca sahip kadınları çektiğini açıklamaktı.[3] Burada bütün varsayımlara girmeden, bütüncül faaliyetlerin genelde ilişkisel işlerde çalışan ya da çalışmış olan kadınları çektiği varsayımına yer vereceğiz. Bu işlerle, insanmerkezli meslekler; başkaları ile, başkaları sayesinde ve başkaları için gelişme temasının önem taşıdığı meslekler; başkalarının kendi kişisel hayatlarını değiştirmelerine veya hayatlarına razı olmalarına yardım etmeyi vurgulayan meslekler; sorumluluğa vurgu yapan meslekler kastedilmektedir. Özellikle ilişkisel katkılarda bulunma teşebbüslerini işte bulan, sınırlı, dar görüşlü verim hedefleri, bürokratik süreçler ve benzerleri ile (koğuşun 'demir kafesi' içinde araç haline getirilmiş bir yatakta yatan canlı bir insanın yanı başında bekleyen koğuştaki bakıcı gibi) engellenen kimseler için bütüncül faaliyetler, kişinin mesleği içerisinde kendi gelişimine katkıda bulunma sürecinde 'gerçekten' ilişki kurma ve ötekilere *olanak tanıyan* (genel anlamda bu tabir, 'annelik' şöyle dursun, pasiflik çağrışımıyla ve dışlayıcılığıyla 'bakım'dan çok daha uygun bir ifadedir) şeyi deneyimleme yolu olarak ayartıcıdır.

Dick Houtman ve Stef Aupers (2008) faaliyetlerden çok kişisel inançlara yoğunlaşırlar ve biraz farklı bir açıklama sunarlar. 'Erkek ve kadınların gelenekçilik-sonrası açısından farklılık gös-

[3] *The Spiritual Revolution*'da (Heelas ve Woodhead 2005) ileri sürülen şey, Woodhead'in yakınlarda dile getirdiği ve bizim 'eril tecrübeyi evrensel bir tecrübe olarak düşünmüş' (2007b, 117) olduğumuz şeklindeki ifadesini anlamayı zorlaştırıyor.

termedikleri' olgusu kanıt oluşturuyorsa, mantık, kadınların ('gelenek-sonrası') Yeni Çağ akımlarına daha yüksek düzeydeki ilgisinin, 'sadece daha yüksek düzeydeki gelenekçilik-sonrasına atfedilememesini' (s. 109) gerektirir. O halde 'cinsiyet bilmecesi', kadınların gelenekçilikten uzaklaşma deneyimlerindeki yollara yoğunlaşılarak ele alınmaktadır. Houtman ve Auper'in iddiasına göre, gelenekçilikten uzaklaşma, yani geleneksel yollarla bir şeyler yapma inancını kaybetme ve bireysel özerkliğe veya tercihe aynı ölçüde değer verme, "erkekler ve kadınlar için benzer gerilim ve kaygılara yol açsa da, kadınların gerçekte yeni çelişki ve belirsizlik ağlarına aşırı ilgi duymaları daha muhtemeldir" (s. 110). Özellikle ev işinin, ücretli işin ve bu iki alanın ilişki biçiminin anlamı ile ilgili olan çeşitli nedenden ötürü (...) "gelenek-sonrası kadınların, gelenekçilikten uzaklaşmaya neden olan ve çağdaş-modern bireyleri ruhlarının derinliklerindekini keşfetmeye teşvik eden anlam ve kimlik meseleleri ile başlarının belaya girmiş olması, gelenek-sonrası erkeklere göre daha olasıdır" (s. 110). Bu nedenle, "gelenek-sonrası kadınların gelenek-sonrası erkeklere göre bir ruhsal arayışa girmeleri ve kendi benliklerini kutsal şeylere adamaları daha muhtemeldir" (s. 110). Ve şunu da vurgulamak gerekir ki, kadınların 'çelişki ve belirsizlik' durumunda karar vermelerine yardım eden ve uygulamalar sayesinde bulunan ruhsal rehberliğe başvurmaları daha çok olasıdır.

Houtman ve Aupers gibi Woodhead (2007b) de bu konuda 'demir kafes'in –ya da daha tam olarak demir kafeslerin– oynadığı rolü vurgular. Şunları okuyoruz: "Ücretli iş dünyasının demir kafesinin, erkeklerin isteklerini gerçekleştirmek için yetersiz bir kap olduğu kanıtlanırsa, kadınların isteklerini gerçekleştirmek için yeterli olduğunun kanıtlanması da daha az olasıdır" (s. 117-8). Ayrıca şunları da okuyoruz, "Gelenek-sonrası kadınlar, ['gelenek-sonrası' erkeklerin aksine], sadece işteki rollerinin sınırlamaları ile değil, daha da önemlisi –görevini hakkıyla yapan eş ve anne olarak– öznel ifade ve tatmine muhtemelen daha az fırsat veren geleneksel kadın rollerinin sınırlamaları ile de mücade-

le etmek zorundadırlar" (s. 119). Kadınlar iş hayatında kendilerini yeterince ifade edemiyor ve "her şeyden öte (...) başkalarıyla ilgilenme ve onlar adına sorumluluk alma rolleriyle ilgili zorluklarla ve dahası kendi öz-gelişimleri pahasına başkalarınca 'aşırı-güç kullanımı' sonucu ortaya çıkan zorluklarla başa çıkmaya çalışıyor" (s. 121-2). Biricik öznel hayatları, gelişmek ve ifade etmekten çok tıkanmaya yüz tutuyor ve 'gerçek' bir özerk kimlik duygusunu çok fazla veremiyor ya da nitelikle ilgili beklentilere ulaşamıyor.

Kadınlar böylesine meyyal olunca ve fırsat da bulunca, bütüncül faaliyetler devreye girer. Woodhead'in (2007*b*) ifadeleriyle, "Bizim [Kendal Projesi] bulgularımız, zannedildiğinden daha büyük oranda, bütüncül ruhsallığın, kadınların (ve bazı erkeklerin) kendi ihtiyaçlarını başkalarınınkinden daha az önemli saymakla ve benliklerinin başkalarınca (erkeklerce) kullanılıp suiistimal edilmesiyle bağlantılı değersizlik ve düşük öz-saygı duygusunu fark edip üstesinden gelebilecekleri güvenli bir alan olarak sıkça kullanıldığını göstermektedir" (s. 122). Bunların çoğunu daha önce duymadığımı söylemek zorundayım. Yakınlarda tamamlanan ana anket bulguları üzerinde yapılan analizin, bütüncül katılımcıların önemli bir kısmının (örneğin) yakın aile üyelerinin hastalığıyla ilgilenmekten kaynaklanan 'problemleri' olduğunu belirttiklerini ve, bu konudaki bulgular kesin olmamakla beraber, katılımcılardan bir kısmının da muhtemelen başkalarına bakmak zorunda olmanın 'yükünü' çektiklerini gösterdiği doğrudur. Bununla birlikte, sağlıklı ve mutlu olmanın yaygın kültürel kullanımı içerisinde (düşük) 'öz-saygı' tabiri rağbet görse bile, ankete katılanların hiçbiri bu tabiri (ya da 'değersiz' tabirini) kullanmadılar; pratisyenlerin kendi tanıtımlarında buna benzer terimlerle oynadıkları gibi oynamadılar; (Woodhead'in yorumu üzerine kendini iyice kanıtlayacağı umulan) 'duygusal destek', katılımı teşvik eden bir faktör olarak önemli bulunmadı (Heelas ve Woodhead 2005: 91) ve ankete katılanlardan 'kendi için yeterli hareket alanı bulma' güçlüğü çektiğini yazan sadece bir kişi 'alan'a (ya da ona benzer bir şeye) atıfta bulundu. Üste-

lik, çocukluk döneminden kaynaklandığı belirtilen birkaç mesele dışında, kadınların son zamanlarda yaşadıkları tecrübeleri 'benliğin başkaları (*erkekler*) tarafından suiistimali'ne bağlayacak şekilde anladıkları iddiasını destekleyen önemli hiçbir şey yoktu (vurgular bana ait). (Peki, başka erkekler veya kadınlar tarafından zulme uğrayıp, bu yüzden öz-saygısını kaybeden erkekler hakkında ne demeli?) Yine de bütüncül katılımcıların çoğunun sosyoekonomik ve kültürel şartları dikkate alınırsa, önemli bir kısmının öz-güven sahibi olması çok olasıdır; ve pratisyenler işlerinde uzmandırlar, 'özerk' yeteneklerini idrak seviyesi yüksek katılımcılara karşılık vermek ve onlarla bağ kurmak için kullanmaktadırlar (Heelas 2008).

The Spiritual Revolution'da (2005) belirttiğimiz gibi, "Kendi[m] pahasına başkalarına bakıyor[um], öyleyse bana yoğunlaşalım" iddiasının, bütüncül faaliyetlerin cazibesini açıklamada oynadığı bir rol vardır (s. 104). Ancak bu faaliyetlerin ilişkiselliğini, ifade edici ve insancıl ahlakiliğini hatırlayınca, darülacezenin ruhsal danışmanıyla kendini *aslında* o kadar da kendisi için değil fakat başkaları *ile* çalışan biri olarak geliştiren –kendisi de aynı şekilde gelişen– kişi gibi, kendine bakmak veya kendini yetiştirmek suretiyle başkalarına *olanak tanımanın* daha iyi yollarını öğrenmenin veya tecrübe etmenin daha önemli bir konu olduğu son derece olasıdır (Heelas 2008). Robert Bellah ve arkadaşlarının *Habits of the Heart*'ının (1985) meşhur ettiği genç hemşire Sheila Larson, 'kendi Sheilacılığını', 'sadece kendini sevmeye çalışmak' (s. 221) olarak ve ölmekte olan bir kadına bakma sürecinde 'aynaya baktığında İsa Mesih'i göreceği tecrübesini yaşayan' (s. 235) biri olarak tanımlar. Bu hemşire gibi kişilerin –ve bütüncül faaliyetlere görünüşte katıldığı anlaşılan pek çok insanın– *bizzat* kendileri üzerinde durarak (ya da başka bir temel kimlik inşa etmek için bir kimlikten kaçınarak) kalplerinde derinliğine kök salmış alışkanlıkları az çok bırakacaklarını varsaymak saçmadır.

Woodhead (2007*b*: 121), bütüncül katılımın düşük öz-saygıyı telafi etmeye yaradığı teziyle ilgili olarak L'Oréal'in (şirket

Hindistan'a girdiğinden, sanırım "Çünkü o buna değer" şekline dönüşecek olan) "Çünkü Sen Buna Değersin" sloganını alıntılıyor: Bütüncül katılım 'yeni ve *daha güçlü* bir benlik duygusu' vererek, 'öz-güven sağlayan eylem[ler]' sergileyerek, 'kontrol (...) kazandırarak', 'öz-değer'i geliştirerek, 'kendi gücünü nasıl elde tutacağını' öğreterek [öz-saygıyı] telafi ediyor (s. 122-3; vurgular bana ait). Bazıları için böyle olabilir. Ama L'Oréal'in dili, kapitalistçe bir "Onu ben kazandım" ya da Rodney Starkvari "Bu *benim* ödülüm" tarzı "'bütüncül' tatmine" (s. 121) ve kişinin –büyük ihtimalle başkaları pahasına– kendini-yetkili kılma şerefinin tadını çıkarmak için düşük öz-saygısını narsis bir biçimde telafi etmesi temasına işaret etmektedir. Paha biçilemez! Bir genelleme olarak –Woodhead'in ortaya koyar gibi göründüğü– bu tablo, Sheila gibi kişilere ciddi bir haksızlık yapmakta; kendilerine 'has' ya da 'özerk' gelişimlerini 'daha derin', daha anlayışlı, mütevazı ilişkiselliği bildirmek için 'genişletme' amacındaki tüm insanları küçümsemekte; ve hayatlarının kendilerine sunduğuna zaten değer veren Sheila gibileri küçültmektedir (Heelas 2008; krş. Woodhead 2008).[4]

---

[4] Woodhead'in vurguladığı gücün kapsamı, bir başka yeni makalesinde (2007*a*) açıkça ileri sürdüğü şey ile ispatlanmıştır. 'Öz-ruhsallık' (*self-spirituality*), 'marjinal' ve 'doğrulayıcı' olan 'dinin', bir 'arayış' olarak sınıflandırılmış şeklidir (s. 570, 575). Bu kategori, 'cinsiyet düzeni içerisinde mevcut olan *daha büyük* bir konum *avantajına* yönelik dönüşüm ve hareketi (...) hedefleyen tarzlarda kutsal gücün kullanımı' ile ilgili olmayı; bu düzen içerisinde 'kişinin konumunu ilerletmeyi'; seyrek olmayacak şekilde, 'kadının bu düzen içerisinde avantajını yükseltmeyi' içerir (s. 575, vurgular bana ait). Öyle görünüyor ki, kadın katılımcılar kutsal güce erkeklerle daha başarılı bir şekilde rekabet etmek için yaklaşıyorlar (resme girmesi de bir şekilde 'başarıyorlar', s. 576). Çoğu bütüncül 'öğretiler'in 'karşıt-kültürel' yönlerine ilişkin bu görmezlikten gelme gerçeği bir kenara bırakılırsa (Heelas 2008) ve çoğu faaliyetin kadınlara kadınlar *olarak* yoğunlaş*madığı* gerçeği de bir kenara bırakılırsa (örneğin, daha önce bu denemede eleştirilen varlık/kimlik niteliği olarak temellendirilen bazı çeşitlerini karşılaştırmak gibi), Woodhead, (bu düzen geniş ölçüde erkekler tarafından kontrol edildiğinde) "mevcut cinsiyet düzeni içerisinde daha elverişli bir pozisyona ulaşmaya çalışmak için kutsal gücü kullanıyorlar" (s. 578) temasını kullanmayı fena halde abartmaktadır. Çoğu katılımcının, ücretli bir işte çalışırken, bulaştığı bu 'cinsiyet

Woodhead'in demir kafes temasına gelince, Romantiklerden bu yana, modern kültürün öznel dönüşümünün bir ölçüde demir kafes deneyimleriyle oluştuğu çoğu kere iddia edilmiştir. Ancak Woodhead, demir kafesin, bütüncül faaliyetlerce cezp edilmiş, (genellikle) meslek sahibi veya önceden meslek sahibi olan, orta sınıf ve orta yaşlı (veya daha yaşlı) kadınların ev hayatında yaygın ve belirgin biçimde yaşantılandığına dair ikna edici kanıt sunmaz. Woodhead'in kullandığı (kutsal güçle birlikte 'hakiki' şeyi telafi eden) mahrumiyet telafisi teorisi, başından sonuna bu çeşit bir teorileştirmenin standart eleştirilerine maruz kalır: Aslında teoriyi uygulamak gayet kolay, doğrulamak gayet zor, hatta kabullerin yanlışlanabilirliğini göstermek daha da güçtür. En azından, önemli sayıda bütüncül katılımcının ücretli iş alanları içerisinde ve hatta 'ev işine dayalı geleneksel kadın rolleri' dolayısıyla 'yetkisizleştirildiğini' göstermek için çok fazla kanıta ihtiyacımız var (2007*a*: 576). Ve *önemli* sayıda insanın, sözde baskıya maruz kalmış şartlarının üstesinden gelmek için, güç 'arayışına' öncelik tanıdıklarının *kanıtı* nerededir?[5]

---

düzeni'nin bariz bir biçimde kadın nüfusundan oluştuğunun (örneğin, ilkokullarda veya hemşirelik gibi) açık bir konu olması dışında, bütüncül katılım ve faaliyetlerin (büyük) çoğunluğunda, araçsallaştırılmış yetki verme hiçbir yerde neredeyse öteki hayat yönelimleri kadar önemli değildir (Heelas 2008). Güç açlığı mı? Belki bazıları için, Brezilya'daki feminist 'arayıcılar' arasında denilebilir. Fakat bu, hiç kuşkusuz bütün biçimleri içerisinde bütüncül için hikâyenin tümüne herhangi bir şekilde yaklaşmak için yeterli değildir.

5 Başka şeyler arasında, Woodhead'in iddiası şu olgular dikkate alındığında başarısızlığa uğramaktadır: (i) Kendal ve çevresinin bütüncül faaliyetlerine katılanların çoğu, ev (ve iş) hayatlarında mutluydu; (ii) sadece % 20'si 18 yaşın altında evde yaşayan çocuğa sahipti; (iii) yalnız yaşayanlar % 30'a yaklaşıyordu; ve (iv) yaklaşık % 20'si emekliydi. Daha genel olarak, Britanya'nın bütüncül katılımcıları, mecburen ilişki içerisinde olan fakat ayrı yaşayan iki milyon çiftten (Bennett 2007) ve yalnız yaşayan 6,5 küsur milyon yetişkinden sağlanmak durumundaydı. Aynı zamanda, 'akşam yemeği'ne çıkacak kadar varlıklı olan (Rozenberg ve Duncan 2006) ve sayıları gittikçe artan katılımcıdan da sağlanıyordu. Woodhead'in iddiasının aksine, ve orta yaş ve sonrası değişken dikkate alındığında, bütüncül faaliyetlere katılan (daha önce ev hayatı olan) kadınların genel görüntüsü daha az ilgi çekici hale gelir.

Hem ifade edici hem de insancıl biçimdeki 'hayat' değerleri ile, etkinliği ve ekonomik üretkenliği hesaba katan 'insan kaynakları' tarzındaki belirli, sınırlı 'hayat' değerleri arasında temel değer çatışması olduğu muhakkaktır. İlk tarzdaki hayat değerleri, işe daha gerçek veya asli olarak yakışan insanla ilgilidir ve çoğunlukla olumlu anlamda teşvik edilmiştir; buna karşılık, genellikle daha fazla teşvik edilen diğer tarzdaki değerler, ölçülebilir ve üretici hedefler edinebilsin diye 'benliğe' yoğunlaşmayı, disipline etmeyi gerekli gören tüm sınırlama veya disiplinlerle bağlantılıdır.

Pek çok iş çevresinde, ifade edici hayat değerleri, aracı hayat değerleri ile dikkate değer ölçüde gerilim halindedir. Bakımla ilgili meslekleri göz önünde bulunduralım. Bu mesleklerdeki kadınların sayısal olarak erkeklerden daha fazla olduğu dikkate alındığında, gerilimlerin veya değer çatışmalarının kadınları erkeklerden daha fazla etkilemesi şaşırtıcı değildir. Bakımla ilgili mesleklerdeki kadınlar başkalarına yardım ederek öz-tatmin buluyorlar; sonra var güçleriyle, benliği bir tür ölçülebilir ekonomik hedefleri karşılaması gereken tarzda dar bir biçimde tanımlayarak 'inşa etmek' suretiyle, bütüncül öz-tatmini sarsan bu hedefler kültürüne koşuyorlar. Bu çatışma tam da hemşirelerin kimi zaman niçin bütüncül faaliyetlere yöneldiğini gayet iyi açıklamaya yardım edebilir: eğer yapabilirlerse, işyerinde, 'pozitivist' hemşirelik yapmalarına yönelik baskıya direnmek için; şayet bu mümkün değilse, işyerinin dışında, hastalarının 'ruhsal ihtiyaçları' ile ilgilenmek üzere işe daha yaratıcı dönmelerini

---

Ayrıca, kadınlar hakkındaki 'demir kafes' temasına gelince, Kendal ve çevresinin verileri, bütün katılımcıların yaklaşık % 30'unun (bunların % 80'i kadındı) yarım günlük işlerde çalıştığını, dörtte birinin kendi işinde çalıştığını ve sadece % 30'unun tam gün çalıştığını göstermiştir: Veriler, her nasılsa işte olmuş olması mümkün olan 'demir kafes' etkisinin (ve göze çarpan 'kafesler'i bir şekilde açıkça parçalayan işyerindeki değer çatışmalarının) –ev hayatına atfedilebilecek baskılar dahil– pek o kadar önemli olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak bu, ana akım içerisindeki işin demir kafes özelliklerinin, insanları bulundukları durumdan aşağıya çekmeye teşvik etmede önemli bir rol oynadığını göstermez; bu belki de, süreç içerisinde bütüncül faaliyetlere başlamaktır.

sağlamak için (Heelas 2006*b*). Ve aşağı yukarı aynı iddia (çoğunluğu kadın olan) ilkokul öğretmenlerine, (genelde kadınlardan oluşan) insan kaynaklarını geliştirme alanında çalışanlara, yönetici danışmanlığında sayıları giderek artan kadınlara ve benzerlerine de uygulanabilir. Ayrıca, Aupers ve Houtman'ın (2006) gösterdiği gibi, bu çatışma, üst düzey iş adamlarının ve iş kadınlarının niçin hiç de seyrek olmayan bir oranda 'sürat şeridi'ni terk ettiklerini açıklamaktadır. Bu, iş adamlarının ve iş kadınlarının niçin parçalanmış nicelikler dünyasından daha düşük bir duruma geri çekildiklerini, belki pratisyenler olarak yeni meslekler edindiklerini açıklayan eylem halindeki pozitivizmdir – yani, iş hayatında ölçülebilir, test edilebilir olandır.

Ek Faktörler

İçsel-hayat ruhsallığının artışı konusunda –özellikle temel iş akışı içerisindeki hayatta ve daha da önemlisi, hakkında çok daha az bilgi sahibi olduğumuz ev hayatında oynadığı rol konusunda– tatmin edici bir sonuca ulaşmak için, onu sosyolojik (vb.) açıdan inceleyen çok sayıda incelikli araştırmanın yapılması gerekmektedir. En takıntılı insanların bile birçok motivasyonları, beklentileri, korkuları ve kaygıları vardır. Hamile kadınlardan emeklilere ya da (örneğin) ölmek üzere olanlara kadar, farklı şartlarda yaşayan insanlara bu faaliyetlerin ne sunduğunu, bu faaliyetlerce cezp edilenlerin bunları nasıl algıladığını incelemeliyiz. Birçoğunun hayli uzun süre bu faaliyetlerin içinde kalmalarını sağlayan, tecrübeyle sabit 'faydalara' bakmalıyız (bu faydalar, "Beni bana bırakınız"ı, ruhsal sağlık ve mutluluğu, hayatın ikilemleri üzerine düşünme ve ilgilenme fırsatını, hayattaki yeni ihtimallere 'açık olma'yı, kendini daha rahat hissetmeyi, bir 'iyilik gücü' olarak hizmet etmek için ruhsal olarak daha yaratıcı hissetmeyi içerir). Ve sağlam bir ruhsallık sosyologu olmak için, genel ve özel 'yapısal' ve kültürel oluşumların, bütüncül faaliyetlerin cazibesine ilişkin bilgi veren *belirli* istek, motivasyon ve benzerlerine nasıl katkıda bulunduğunu daha derinliğine incele-

yebilmek için, ruhsallık çalışmalarının büyük öncülerinden [en sonuncusu Steven Tipton (1984)] muhakkak ilham almalıyız. Her şeyi içine alıp tüketen, tartışılabilir bir biçimde indirgemeci 'tek yönlü açıklamalar' doğrultusunda temellendirmelerde bulunan Woodhead gibilerin *aksine* ben, gelişime dair daha genel açıklamalara ulaşmak için çok çeşitli dinamiklerin göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyim.

Asıl önemini Georg Simmel (1997) ile kazanan ve günümüzde kayda değer miktarda delille desteklenen (bkz. örneğin, Houtman ve Aupers 2007) öznelleşme tezi, karmaşık sosyokültürel teorileştirmede kökleştiği için hâlâ işlemektedir. Daha fazla dikkat gerektiren şey, bunun *nasıl* (yani *hangi* sosyokültürel –ve kişisel– şartlarla bağlantılı olarak) işe yaradığıdır. Bir ilkokul öğretmenini kendi çocuk-merkezli işinde içsel hayat ruhsallığını benimsemek için cezbeden şeyin, bir petrol şirketinin üst düzey yöneticisini ya da evde kimsesiz hisseden, elinin altında çok fazla zamanı ve paylaşacak bir sürü hatırası olan ve önceden ücretli bir işte çalışırken kaybolan 'hayat'a ulaşma yollarını bulma arzusu duyan emekli bir insanı cezbeden şey ile aynı ayrıntılı etkenleri gerektirmesi beklenemez. Ancak, öyle görünüyor ki, genellemeler, örneğin, hayatlarının merkezi profesyonel işlerinden ibaret olanlar, yakın akrabalarının hayat kalitesine katılanlar, öncelikle kendi bakımlarıyla ilgilenenler (emekliler), iş hayatı dengesini (sözde) bir baskı unsuru olarak görenler vs. ile ilgili örüntülerle ortaya çıkacaktır.

Görünen o ki, bu daha belirli (ve genel) dinamiklerle ilgili bilgi, çoğu kere, özellikle 'zengin' değildir (ve bu, Kendal Projesi'nden elde edilen materyalleri de kapsamaktadır). Hedef, belirli alanlara ya da inceleme konularına odaklanan hem niteliksel hem niceliksel araştırmalar olmalıdır: örneğin Ulusal Sağlık Servisi'nin gelişime katkı sağlayan genel uygulamalarındaki yollar; Hindu mabetlerinin rolü; görece seküler öznel sağlık ve mutluluk kültürünün oynadığı rol (Heelas ve Woodhead 2005: 83-94); Ulusal Sağlık Servisi ve Eğitim Standartları Ofisi tarafından verilen talimatların oynadığı rol; sırt ağrısı gibi rahatsızlık veren

olağan sağlık problemlerinin oynadığı rol; ve 57 milyar dolarlık, yaşlanmayı önleyici endüstrinin oynadığı rol.[6]

Özellikle belirtilmesi gereken husus, bir yandan "Ben buna değerim" narsisizmi ile diğer yandan 'ilişkisel benlik' olarak 'gerçek benlik' ile en yüksek noktaya varan 'kaygıdan/ilgiden kaçış'ın görece önemini ölçmek üzere çok daha fazla (özellikle etnografik) araştırmaya ihtiyaç olduğudur. Şüphesiz, zaman zaman içe dönüş, düşük (ya da aşırı) saygıyla ilgili 'meselelere' dikkat çekmek içindir. Genellikle ifade edici hümanizm değerleri bağlamında ortaya çıksa da (Heelas 2008), içe dönüş çok daha olasıdır. Temelde burada tehlikede olan şey, katılımcıların özerklik ile ilişkisellik arasında kurmaya çalıştıkları 'dengeyi', entegrasyonu, bir dereceye kadar benlik *olarak* benliği göklere çıkarma biçimini alan özerkliği kutlamayı, ifade etmeyi açıklamaktır.[7] Aynı şekilde, tehlikede olan şey, bireylerin, 'hepsi benimle ilgili' etiketine teslim olmak, bu etiketi genişletmek ve dalgalandırmak için tüketici olarak otoritelerini kullanıp kullanmadıklarını (Crompton 2007) ya da kendilerini gerçekleştirmek için hayatı ötekilerle birlikte, onlar sayesinde ve onlar için canlandırmaya çalışıp çalışmadıklarını (Heelas ve Woodhead 2005; Heelas 2008) açıklamaktır.

---

6 Genel pratikler içerisinde alınması tavsiye edilmek suretiyle gittikçe artan bir biçimde oynadığı önemli rol, ana akım içinde daha çok yer alan diğer sağlık bağlamları içerisindeki içsel hayat ruhsallığının önemindeki artış, spor alanları, Hinduizm, ilave eğitim okulları vb. içerisindeki ruhsallığın önemindeki artış: 80:20 oranının daha çok erkekler yönünde değişmesi muhtemeldir. Kuşkusuz bu, artışı açıklamak için imalar taşımaktadır.

7 "Kişisel olarak, bugünlerde karşılaştığınız en önemli üç problemi söyleyebilir misiniz?" şeklindeki açık-uçlu sorunun cevabındaki denge yalanlarına üstünkörü bir kılavuz olmak üzere, Kendal ve çevresinin bütüncül katılımcılarının en sık vermiş olduğu yanıtlar şu konularla ilgiliydi: ilişkiler (ilişki kuramama, yani yalnızlık dahil); bir deneğin ifade ettiği gibi, 'katkıda bulunma' yalanını vurgulama; sağlık ve yaşlanma ile işle-bağlantılı (para, zaman darlığı vs.) konular. Toplumun durumu ve dünya daha sonra geliyordu. Eğer düşük öz-saygı mevcutsa, en iyi deneklerin diliyle tanımlanıyordu – örneğin, 'yalnızlık'la bağlantılı olarak. Kendini-övmeyle meşgul olmayı başaramama problemine delil teşkil edecek anket sorusu yoktu. Bununla birlikte, Kendal Projesi'nden elde edilmesi muhtemel bu tür kanıtların sınırlı alam, görmezlikten gelinemez.

Buna rağmen, elde imkân var. Benzer veya örtüşen araştırma alanları (örneğin, kamera araştırması – ki gelişime dair birtakım niceliksel temelli açıklamalar sağlanmıştır), sağlık ve zindelik çalışmaları (cinsiyet farklılıklarının araştırılması dahil) ve öznel sağlık ve mutlulukla ilgili sayısı giderek çoğalan çalışmalar, çok şey önermektedir.

'İNANCI' AÇIKLAMAK

Bütüncül faaliyetlere katılmak üzere gelenlerin çoğunun, içsel hayat ruhsallığının en azından temel ilkelerine tamamen ya da kısmen inandıklarına dair nispeten sağlam deliller mevcuttur. (Eğer durum böyle olmasaydı, bu kadar çok kişinin katılımcı olmayacağını iddia etmek mantıklı olurdu.) Dolayısıyla, 'inanç' meselesini açıklamaya geçebiliriz.

Daha önce arz edilen, "Tanrı dışarıda değil, içeridedir" şeklindeki ifadeye katılanların olağanüstü oranını tekrar hatırlarsak, niçin bu kadar çok kişi –tabiri caizse– içsel hayatın kutsiyetine inanmaya başlıyor? Genel öznelleşme tezinin oynaması gereken bir rol vardır (bkz. Houtman ve Aupers 2007). Fakat kadınların oynadığı role vurgu yapan ve bütüncül faaliyetlerin artışını bu şekilde açıklamaya çalışan tezin 'cinsiyete' uyarlanmış kabullerinin sınırlı bir değeri vardır. Çünkü, duruma bakılırsa, kadınlar kadar birçok erkek de içsel hayat ruhsallığına 'inanmaktadır' (Barker, 2004: 36). Bir de, Gallup ve Jones'un dini sahada 'inanmak' ve 'ait olmak' şeklinde tanımladıkları durumlar arasındaki uçurum, içsel hayat ruhsallığı bağlamında oldukça düşündürücüdür (1989: 100). (İngiltere'de, dini sahadaki uçurum, teistik dinin kişisel Tanrı'sına inanan % 23 ile kiliseye düzenli olarak devam eden % 7,9 arasındaki fark ile elde edilmişken, içsel hayat kutsallığı ile bağlantılı uçuruma ise en azından "Tanrı dışarıda değil, içeridedir"e inanan % 37 ile, % 1,6 oranındaki bütüncül, zihin-beden ruhsallığı katılımcıları arasındaki fark ile işaret edilmiştir.) Ve bu, bütüncül faaliyetlere katılımın, çoğu insanın 'inançlarını' açıklayamayacağı anlamına gelmektedir.

Ruhsallık sosyolojisinin karşı karşıya olduğu multi-milyon dolarlık soru –'inancın' artışının açıklanması– bütün meselenin en az araştırılan ve en az teori üretilen sorusu olarak kalmaktadır (Heelas, hazırlık aşamasında).

GELECEK ÜZERİNE TARTIŞMA

Bruce, alternatif, 'Yeni Çağ' ruhsallıklarının 'düşüşe geçeceğini' iddia etmektedir (2002: 79). Bunun nedeni, bu ruhsallıkların organizasyon ve kültür düzenlemelerinin gelecekte hiçbir şekilde başarılı olamayacak kadar kırılgan olmasıdır. Bruce, katılımcılar arasındaki radikal bireyciliği fark etmiştir – süre giden tartışmaya göre, radikal bireycilik, gelecek için 'sağlam bir temel' (s. 101) ya da aslında şu an için sağlamlaştırıcı makul bir sistem olarak hizmet vermesi gereken şey üzerinde hemfikir olmaktan çok, her bir katılımcının kendi türküsünü çığırması ile sonuçlanmaktadır. Bu analize yöneltilebilecek pek çok itiraz arasında en belirgini, bugüne kadarki artışın, tamamen değilse de, neredeyse açıklanamaz oluşudur. İçsel ruhsallık çevrelerinde gerçekten çok yaygın olan *lingua-franca*'nın oynadığı rolden ya da faaliyetlere gömülmüş ("bunun işe yaraması için kendin 'hakkında' dürüst olmalısın" tarzı) değerlerden kaynaklanan diğer itirazlar, örneğin Stef Aupers ve Dick Houtman (2006; ayrıca bkz. Heelas 2006*a*; 2008) tarafından yeni yeni soruşturulmaktadır.

Şüphesiz bu tartışma sürüp gidecektir. Ancak eldeki kanıtlar geleceğin tozpembe olacağını şiddetle ima etmektedir. Bütüncül faaliyetler, çağdaş Batı'da hayatın büyük çıkmazlarından birini –bizzat insanlığın ana etik değerleri arasındaki çatışmayı değilse de, gerilimi– yönetmede fevkalade ustadır: Bu etik değerler, bir yandan özgürlük, özerklik ve kendini ifade etme ile ilgili, diğer yandan eşitlik, saygı ve onur ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle, bütüncül faaliyetler (tecrübe edilmiş) kendini ifade ile (tecrübe edilmiş) ilişkisellik eşitliğinin nasıl bütünleştirileceğine, özerklik ile hayatı başkalarıyla paylaşmanın nasıl birleştirileceğine ilişkin

bir 'model' olarak hizmet görür. Bir de, Batı kültürleri eşitliğe özgürlükten fazla öncelik verme doğrultusunda daha çok ilerledikçe, özgürlük konusundaki sınırlamalar da daha çok artacaktır – yani, özgürlük kullanımı dışlama yoluyla eşitsizlik üretecektir. Oysa daha çok tehdit edilen ya da sınırlanan özgürlük, daha çok değerlidir. Çoğunlukla 'özgür ruhlar' olmak isteyenlerin öznellik ihtiyaçlarını karşılayan bütüncül faaliyetlerin geleceği parlak görünmektedir. Üstelik eşitliğe yapılan kültürel vurgu da karşılanmaktadır: katılımcılar eşitliği dayatmadan çok 'doğal' olarak tecrübe etmeye teşvik edilmektedirler. Bütüncül faaliyetler, önemli ölçüde, zamanın belirli temel değerleri ile birlikte iyi işlemektedir.

Ama işin çoğu gençlere bağlıdır. Yoga gibi faaliyetlere katılan yirmili (ve daha genç) yaşlardaki insanların sayısı giderek artsa da, bu sayı nispeten küçük kalmaktadır. Bu, gelecek hakkında tahminde bulunmak için çok yeterli görünmemektedir. Yine de, anlamlı bir biçimde, dikkate değer sayıda genç insanın bir içsel hayat bakış açısına veya yönelimine sahip olduğu görülmektedir. Şu araştırmalar kanıt sunmaktadır: Eileen Barker'ın (2004) RAMP (Dinler ve Ahlaki Çoğulculuk) araştırma verilerinin analizi, William Kay'in (2006) İngiltere ve Galler'deki okullardan elde ettiği araştırma verilerinin analizi, Yves Lambert'in (2004) Avrupa'da 'özerk ruhsallık' (s. 42) tartışması, Dick Houtman ve Peter Mascini'nin (2002) Dünya Değerler Araştırması verilerinin analizi ve benim Christian Smith ve Melinda Denton'ın *Soul Searching: The Religion and Spiritual Lives of American Teenagers* (2005; Heelas 2007*a*) adlı kitabında bulunan verileri yeniden analiz ettiğim çalışmam. Bütün bunlar –ve daha fazlası– hayattaki ruhsallıkların kısa süreli kültürel bir teşebbüs olmadığını iddia etmektedir. Fakat, bu yazıda kısaca giriş yapılan pek çok konu da dahil, daha fazla araştırmaya acilen ihtiyaç vardır.

SONUÇ

Ruhsallık sosyolojisi olağanüstü uygun bir zamanda hak ettiği yere geliyor. Zira, tam burnumuzun dibinde, –elbette birkaç Batı ülkesinde yekûn oluşturan gelişmeler anlamında– ruhsal bir devrim oluyor. Çalışılmış alanlar artık değiştirilmezse, ilk elden eleştirel araştırma için çok geç olacak.

KAYNAKLAR

ABRAMS, M. H. (1973). *Natural Supernaturalism.* London: W. W. Norton.

AUPERS, STEF, and HOUTMAN, DICK (2006). 'Beyond the Spiritual Marketplace: The Social and Public Significance of New Spirituality'. *Journal of Contemporary Religion*, 21/2: 201-22.

BARKER, EILEEN (2004). 'The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality'. In Dinka Marinovic Jerolimov, Sinisa Zrinscak, and Irena Borowik (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation.* Zagreb: Institute for Social Research, 23-47.

BAUMAN, ZYGMUNT (1988). 'Postmodern Religion?'. In Paul Heelas, Scott Lash, and Paul Morris (eds.), *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell, 55-78.

BELL, DANIEL (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism.* London: Heinemann.

BELLAH, ROBERT N., MADSEN, RICHARD, SULLIVAN, WILLIAM M., SWIDLER, ANN, and TIPTON, STEVEN M. (1985). *Habits of the Heart.* Berkeley: University of California Press.

BENNETT, ROSEMARY (2007). 'Couples that Live Apart ... Stay Together'. *The Times*, 12 May, 37.

BRUCE, STEVE (1996). 'Religion in Britain at the Close of the 20th Century: A Challange to the Silver Lining Perspective'. *Journal of Contemporary Religion*, 11/3: 261-75.

_____ (2000). 'The New Age and Secularisation'. In Steven Sutcliffe and Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 220-36.

_____ (2002). *God is Dead.* Oxford: Blackwell.

BUTLER, JUDITH (2004). *Undoing Gender.* London: Routledge.

_____ (2007 [1990]). *Gender Trouble.* London. Routledge.

CARRETTE, JEREMY, and KING, RICHARD (2005). *Selling Spirituality.* London: Routledge.

CROMPTON, SIMON (2007). *All About Me: Loving Narcissist.* London: Collins.

DALAI LAMA, and CUTLER, HOWARD (1998). *The Art of Happiness.* London: Hodder & Stoughton.

DOBSON, R. (2003). 'Half of General Practices Offer Patients Complementary Medicine'. *British Medical Journal*, 327:1250.

DURKHEIM, EMILE (1984 [1893]). *The Division of Labour in Society.* Basingstoke: Macmillan.

GALLUP, GEORGE JR., and JONES, SARAH (1989). *100 Questions and Answers: Religion in America.* Princeton: Princeton Religion Research Center.

GOULD, MARK (2007). 'In Pursuit of Happiness'. *Health Service Journal*, 10 May, 22-4.

HANEGRAAFF, WOUTER J. (1998). *New Age Religion and Western Culture.* Albany. NY: State University of New York Press.

_____ (1999). 'New Age Spirituality as Secular Religion'. *Social Compass*, 46/2: 145-160.

HARDMAN, CHARLOTTE (forthcoming). 'Shamanism, Neo-Shamanism and Gender'.

HEALD, GORDON (2000). *Soul of Britain.* London: The Opinion Research Business.

HEELAS, PAUL (2006*a*). 'The Infirmity Debate: On the Viability of New Age Spiritualities of Life'. *Journal of Contemporary Religion*, 21/2: 223-40.

_____ (2006*b*). 'Nursing Spirituality'. *Spirituality and Health International*, 7: 8-23.

_____ (2007*a*). 'The Holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce'. In Kieran Flanagan and Peter Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality.* Aldershot: Ashgate, 63-80.

_____ (2007*b*). 'The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs'. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20/1: 1-28.

_____ (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism.* Oxford: Blackwell.

_____ (in preparation). 'Explaining the Popularity of "the God Within"'.

_____ and WOODHEAD, LINDA (2005). *The Spiritual Revolution.* Oxford: Blackwell.

House of Lords (2000). *Science and Technology, Sixth Report.* <www.Parliament.the-stationery-office.co.uk>.

HOUTMAN, DICK, and AUPERS, STEF (2007). 'The Spiritual Turn an the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000)'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 46/3: 305-20.

_____ _____ (2008), 'The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity (1980-2000)'. In Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett (eds.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularisation.* Aldershot: Ashgate, 99–118.

_____ and MASCINI, PETER (2002). 'Why do Churches become Empty, while New Age Grows? Secularisation and Religious Change in the Netherlands'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 41/3: 455-473.

_____ _____ (2003). 'Why do Churches become Empty, while New Age Grows? Secularisation and Religious Change in the Netherlands' paper presented at the Alternative Spiritualities and New Age Studies Conference, May-June, The Open University, Milton Keynes.

KAY, WILLIAM K. (2006). 'England and Wales: Open Theism and Materialism'. In Hans-Georg Ziebert and William K. Kay (eds.), *Youth in Europe,* ii. Berlin: Lit Verlag, 81-103.

Kendal Project.<www.kendalproject.org.uk>.

KHAN, AKHTAR, HAMEED (2005). *Orangi Pilot Project.* Karachi: Oxford University Press.

LAMBERT, YVES (2004). 'A Turning Point in Religious Evolution in Europe'. *Journal of Contemporary Religion,* 19/1: 29-46.

LASCH, CHRISTOPHER (1980). *The Culture of Narcissism.* London: Picador.

_____ (1987). 'Soul of a New Age'. *Omni,* Oct., 78-80, 82, 84-5.

LAU, KIMBERLY J. (2000). *New Age Capitalism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

LEUBA, JAMES H. (1950). *The Reformation of the Churches*. Boston: Beacon Press.

LINDEN, GURLI (1998). *I Describe the Way and Meanwhile I am Proceeding Along It*. Stockholm: Rosengardens Forlag.

MITROFF, IAN, and DENTON, ELIZABETH (1999). *A Spiritual Audit of Corporate America*. San Francisco: Jossey-Bass.

Ofsted (2004). 'Promoting and Evaluating Pupils' Spiritual, Moral, Social and Cultural Development'. <www.ofsted.gov.uk/publications>.

PAGE, JEREMY (2007). 'American Attempts to Patent Yoga Puts Indians in a Twist'. *The Times*, 31 May, 47.

ROZENBERG, GABRIEL, and DUNCAN, GARY (2006). 'Dining Out Replaces Eating In as Nation's Spending at Table Soars'. *The Times*, 19 Aug. 9.

SCHMIDT, JULIA (2004). 'Big Business Lunges for a Piece of Fat Yoga Profits'. *USA Today*, 30 Aug.

SCHOR, NAOMI, and WEED, ELIZABETH (eds.) (1994). *The Essential Difference*. Bloomington, Ind.: India University Press.

SIMMEL, GEORG (1997). *Essays on Religion*. New Haven University: Yale University Press.

SMITH, CHRISTIAN, with DENTON, MELINDA LUNDQUIST (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

SMITH, LEWIS (2007). 'A Friend is Loyal, Kind, True ... and Probably a Woman'. *The Times*, 8 Mar., 5.

SMITHERS, REBECCA (2004). 'Ofsted Chief says Scrap Law on Worship'. *The Guardian*, 22 Apr., 6.

TIPTON, STEVEN M. (1984). *Getting Saved from the Sixties*. Berkeley: University of California Press.

VOAS, DAVID, and BRUCE, STEVE (2007). 'The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred'. In K. Flanagan and P. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, 43-61.

WARD, GRAHAM (2006). 'The Future of Religion'. *Journal of American Academy of Religion*, 74/1: 179-86.

WOODHEAD, LINDA (1997). 'Spiritualising the Sacred: A Critique of Feminist Theology'. *Modern Theology*, 13/2: 191-212.

_____ (2007*a*). 'Gender Differences in Religions Practice and Significance'. In James A. Bechford and N. J. Demerath III (eds.), *The*

Sage Handbook of the Sociology of Religion. London: Sage, 566-86.

_____ (2007*b*). 'Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited'. In Kieran Flanagan and P. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality.* Aldershot: Ashgate, 115-25.

_____ (2008). '"Because I'm Worth It": Religion and Women's Changing Lives in the West'. In Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett (eds.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularisation.* Aldershot: Ashgate, 147-61.

ZINNBAUER, J., et al. (1997). 'Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36/4: 549-64.

OKUMA ÖNERİLERİ

BECKERLEGGE, GWILYM (2004). 'Iconographic Representation of Renunciation and Avtivism in the Ramakrishna Math and Mission anr the Rashtriya Swayamsevak Sangh'. *Journal of Contemporary Religion*, 19/1: 47-66.

CLARKE, PETER (2006). *New Religions in Global Perspective.* London: Routledge.

COSTEA, BOGDAN, and CRUMP, NORMAN (2007). 'Managerialism and "Infinite Human Resourcefulness": A Commentary on the "Therapeutic Habitus", "Derecognition of Finitude" and the Modern Sense of Self'. *Journal of Cultural Research*, 11/3: 245-64.

FLANAGAN, KIERAN, and JUPP, PETER, (eds.) (2007). *A Sociology of Spirituality.* Aldershot: Ashgate.

FREMBGEN, JURGEN WASIM (2006). *The Friends of God: Sufi Saints in Islam.* Oxford: Oxford University Press.

HUNT, KATE (2003). 'Understanding the Spirituality of People Who Do Not Go to Church'. In Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (eds.), *Predicting Religion.* Aldershot: Ashgate, 159-69.

KING, MICHAEL, JONES, LOUISE, BARNES, KELLY, LOW, JOSEPH, WALKER, CARL, WILKINSON, SUSIE, MASON, CHRISTINA, SUTHERLAND, JULIETTE, and TOOKMAN, ADRIAN (2006).

'Measuring Spiritual Belief: Development and Standardization of a Beliefs and Values Scale'. *Psychological Medicine*, 36: 417-25.

KRAUT, RICHARD (2007). *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

NUSSBAUM, MARTHA C. (2007). *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PARTRIDGE, CHRISTOPHER (2004, 2005). *The Re-Enchantment of the West*, 2 vols. London: T&T Clark.

RAMSTEDT, MARTIN (2007). 'Transforming Notions of Mercy at Work'. In Peter Jay Margry and Herman Roodenburg (eds.), *Reframing Dutch Culture*. Aldershot: Ashgate.

SCHNEIDERS, SANDRA M. (2003). 'Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum'. *Spiritus*, 3: 163-85.

SHARMA, URSULA (2002). 'Integrated Medicine: An Examination of GP-Complementary Practitioner Collaboration'. In Gillian Bendelow, Mick Carpenter, Caroline Vautier, and Simon Williams (eds.), *Gender, Health and Healing*. London: Routledge, 212-35.

WALSH, KIRI, KING, MICHAEL, JONES, LOUISE, TOOKMAN, ADRIAN, and BLIZARD, ROBERT (2002). 'Spiritual Beliefs may Affect Outcome of Bereavement'. *British Medical Journal*, 324 (June): 1551-5.

WERBNER, PNINA (2004). *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

WHITE, GILLIAN (2006). *Talking about Spirituality in Health Care Practice*. London: Jessica Kingsley.

WULFF, DAVID M. (2003). 'A Field in Crisis: Is it Time for the Psychology of Religioin to Start Over?' In Peter H. M. P. Roelofsma, Josef M. T. Corvelyn, and Joke W. Van Saane (eds.), *One Hundred Years of Psychology and Religion*. Amsterdam: VU University Press, 11-32.

ZINNBAUER, B. J., PARGAMENT, K. I., and SCOTT, A. B. (1997). 'The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects'. *Journal of Personality*, 67: 889-919.

43. BÖLÜM

Batıniliğin Sosyolojisi

Kennet Granholm
Çeviren: Sinan Yılmaz

GİRİŞ

Milenyumun başında Wouter J. Hanegraaff, Batı Batıniliğinin kendisini akademik kurumsallaşma ve profesyonelleşmenin tam ortasında bulduğunu yazdı (Hanegraaff 2001: 5). Hanegraaff'ın açıklamalarından günümüze kadar geçen sürede bu alanda yapılan araştırmaların sayısı artmaya devam etti ve bu alan gittikçe bilimsel din çalışmalarının bir alt disiplini olarak tanınmaya başlandı. Ancak bu alanda yapılan çalışmaların çoğu, tarihi bir bakış açısına sahipti ve sosyolojik bakış açısı büyük ölçüde ihmal edilmişti. Din sosyolojisi bilim dalı altında Batıni dindarlık üzerine çalışmalar mevcuttur. Fakat Batı Batıniliğinin sosyolojisi henüz tam olarak olgunlaşmamıştır. Tarihi faktörleri kapsayan ve konu hakkında yürütülmüş tarihi çalışmaları dikkate alan bir Batınilik sosyolojisi, çağdaş ve tarihsel Batınilik hakkındaki anlayışların gelişmesine çok büyük katkıda bulunabilir.

Bu bölüm, Batınilik sosyolojisinin nihai açıklaması olarak ele alınmamalıdır. Buradaki amaç, daha çok, Batınilik üzerine

sosyolojik araştırma yapmak isteyen araştırmacıların takip edeceği yollara işaret etmektir.

BATINİLİK NEDİR?

Bir konunun akademik tarzda ele alınmasının önkoşulu, konunun tanımı ile ilgili belli bir akademik konsensüsün oluşmuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, önemli olan hepimizin aynı şeyi konuşuyor olmasıdır. Bu durum doğal olarak Batınilik için de geçerlidir ve bu yüzden tanımlar bu tartışmanın da başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Şu ana kadar Batıniliği tanımlamak ve açıklamak üzere birkaç girişim olmuştur ve ben de burada bunlardan bazılarını tartışmaya açmak istiyorum.

1964'te Frances Yates, 'Hermetik Geleneği', bilim ve dinin her ikisine karşı önemli ve etkili, ancak ihmal edilmiş bir karşıt kültür olarak tanımladı. O, bu geleneği, her ne kadar karakter olarak ilerlemeye elverişli olmasa da, bilimsel devrimin arkasındaki itici güç olarak görüyordu. Yates'in tezi ve bu tezden etkilenen araştırmaların büyük bölümü iki büyük problem içermektedir. Birincisi, bu tez modern bilimle Batıni felsefe ve uygulamalar arasındaki nedensel ilişkiyi kurma ve ikisi arasındaki karşıt ilişkileri tartışma açısından problemli görünmektedir. Dahası, Wouter J. Hanegraaff'ın da işaret ettiği gibi, Yates'in yaklaşımı 'seküler ilerlemenin modernist anlatımı' şeklinde nitelendirilmiştir (Hanegraaff 2001: 16). İkincisi, burada Hermetizm olarak ifade edilen Batıniliği, içine kapalı bir 'gelenek' olarak ifade etmek, haksız olarak konuyu homojenleştirmekte ve basitleştirmektedir. Bu da araştırmacının, farklı Batıni geleneklerin karmaşık tarihini ve geniş yelpazesini ihmal etmesine yol açar ('Yates Paradigması' hakkındaki tartışmalar için bkz. Hanegraaff 2001: 13-18).

1970'lerde karşıt kültür düşüncesi, Batıniliği ve Okültizm'i sosyolojik kavramlarla yeniden tanımlama girişimleri sırasında tekrar gündeme gelmiştir. Marcello Truzzi (1974: 245) Okül-

tizm'i 'sapkın bilginin çöp kutusu' olarak görür ki, buradaki bilgi, hâkim din, bilim ve kültür anlayışları tarafından kabul edilmeyen bilgidir. Bu tanımda yer alan konunun bağımsız bir ana fikrinin olmayışı önemli bir problemdir ve bu, eğer yeterli sayıda insan Okültizm'i kabul edecek olsa, Okültizm Okültizm olmaktan çıkacak anlamına gelir (bir değerlendirme için bkz. Hanegraaff 1998: 40-2). Edward Tiryakian (1974: 265) Batıni bilgiyi, 'görece olarak az sayıda insanın eşyanın hakikati hakkındaki gizli bilgisi' olarak tanımlar. Tiryakian'ın Batıniliğin 'gizli' ve 'seçkin' tabiatına yaptığı vurgu, bu kavramın sözlük tanımlarıyla paralel bir özellik göstermektedir (bkz. Hammer 2004). 1960'lı yıllardan 1980'li yılların sonuna kadar yaygın olarak kullanılan Batınilik tanımlarındaki temel problem, bu tanımların Batıniliği dine ve bilime karşı olarak sunmaları ve onu temel olarak yapısında karşıt kültür özelliği barındıran homojen karakterli bir yapı olarak tasvir etmeleridir. Batıni manifestoların en büyük farklılığının, onların sosyal, kültürel ve doktrinsel yönleri olduğu gerçeği gözlerden kaçmıştır. Dahası, bu tanımlar tarihi faktörleri göz ardı ederek sadece yapısal faktörleri dikkate alma eğilimindedir.

1990'lı yıllardan itibaren Batı Batıniliği hakkındaki akademik çalışmalarda yaygın olan tanım, Batıniliği, Batı kültüründe (ve dolayısıyla *Batı* Batıniliğinde) tarihi olarak birbiriyle ilintili eğilim ve düşünceler manzumesi olarak göstermektedir. Bu nedenle Batı Batıniliği, belli karakteristik özellikler doğrultusunda tanımlanabilir. Antoine Faivre'nin 1992'de yayınlanan *L'esoterisme* adlı eserinde ortaya koyduğu tipoloji (bu tipoloji hakkındaki İngilizce yayınlar için bkz. Faivre 1993; 1994), Batınilik üzerine çalışan günümüz bilim adamlarının çoğu tarafından kabul edilmiştir (bkz. Hanegraaff 1996; 1998; 2001; 2004; 2005*a*; Hammer 2001; Bogdan 2003; Granholm 2005). Faivre'nin araştırmasında Batı Batıniliği, 'düşünce formu olarak ortak paydalara sahip olan ve aynı aileye mensup olma benzerliği gösteren modern ve çağdaş Batı tarihinin spiritüal eğilimlerinin bütünü' olarak tanımlanmış (Faivre 1998: 2) ve dördünün temel ve

ikisinin de ikincil karakteristik özellik taşıdığı belirtilmiştir. Dört temel karakteristik şunlardır:

1. Görünmez bağlantılarla yapılan haberleşmelerin evrende var olduğu düşüncesi. Bu bağlantılar vasıtasıyla her şey birbirini etkiler ve görünür sebepler olmadan fiziksel dünyanın etkilenmesi mümkündür.
2. Tanrısal güçle bütünleşmiş olarak yaşayan tabiat düşüncesi.
3. Spiritüal bilginin kabulünde hayal gücünün ve aracılığın (*mediation*) merkezi rolü. Hanegraaff'ın 'ruhun organı' olarak tanımladığı (1996: 398) hayal gücünün, rasyonel aklın elde edemediği bilgiyi sağladığı düşünülmektedir.
4. Değişik safhalardan geçme düşüncesi. Batıniler, ruh gelişimlerini sürekli üst bir aşamaya taşıma çabası içerisinde hep ileriye doğru yol alırlar.

Yaygın olarak görülen ama bulunmaları zorunlu olmayan ikincil karakteristik özellikler ise şunlardır:

1. Bazı dinlerin, çoğu dinin ya da bütün dinlerin dayandığı ortak bir hakiki öz gerçeğinin kabulü. Rönesans döneminde bu düşünce, tüm dinlerin dayandığı ortak nokta (*philosophia perennis*) arayışında temel konu olmuştur (Faivre 1994: 114-15).
2. Batıni bilginin, yolculuğun belirli safhalarından başarıyla geçen müritlere özel iletişim şekilleri vasıtasıyla bildirilmesi gerçeği.

Faivre daha sonra Batı Batıniliğini oluşturan hareket, ekol ve geleneklere (örneğin, Rosicrucianizm* ve Paracelsizm**) ve spiritüal pratiklerin (örneğin, Gnosis***) karşılığı olan kavramlara değinir.

---

* Ortaçağ'ın sonlarında Almanya'da ortaya çıkan, gül ve haçı Hz. İsa'nın kurtarıcılığı ve yeniden dirilişinin bir sembolü olarak kutsal kabul eden Batıni topluluğun inanç sistemi (ç.n.).

** Varlıkların hepsinin ortak bir temeli olduğunu savunan Okültizmci Paracelsus'un öğretisi (ç.n.).

*** İlm-i ledün, ruhani bilgi (ç.n.).

Faivre'nin tanımı en az iki temel yönden eleştirilmiştir. Birincisi, Faivre' nin tipolojisinin modern dönemin başlarındaki Hıristiyan Batıniliği ile ilgili olduğu iddia edilmiştir (Stuckrad 2005: 83; aynı zamanda bkz. Hanegraaff 1998: 46-7). İkincisi, Faivre kendi tanımını tarihi ve dini içeriğe sıkı sıkıya bağlı kalarak oluşturduğundan, onun şeması Batıniliğin zaman içerisindeki dönüşümünü gerçek anlamda dikkate almamıştır (bkz. Hanegraaff 1998: 46-7; 2003).

Kocku von Stuckrad (2005), Batı kültüründe Batıniliğin yapısal bir unsur olarak görülmesinin, tarihsel eğilim yaklaşımına karşı desteklenmesi düşüncesini tartışmaya açar ve söylemsel bir Batınilik modeli sunar. Bu model, Batıniliğin zaman içerisindeki değişimini ve Batıni sahadaki çoğulculuğu birlikte dikkate alır ve bu yüzden mevcut problemleri Faivre'nin tipolojisine bağlar. Stuckrad'ın açıklaması; 'kutsal' ya da yabancı varlıklardan gelen bilgi ile kişisel tecrübe kazanımlarının uzlaştırılması da dahil olmak üzere, 'kutsal bilgi iddiaları'nı içeren anlatımlar üzerine (bu tür bilgiden kastedilen şey, herkesçe bilinen sıradan bilgilerin tümünün üzerinde olan ve hatta sıradan bilgiyi geçersiz kılabilen bilgidir) ve mukaddes bilgiye ulaşmanın yolları üzerine yoğunlaşır. O aynı zamanda ontolojik tevhidi [tekçiliği], çoğu Batıni dünya görüşünün temel dayanağı olarak görür (Stuckrad 2005: 93). Stuckrad'ın önerdiği yaklaşım tarihi ilişkilere tam olarak yoğunlaşmadığından, Hindu ve Budist Tantra gibi Batılı olmayan belli formların da Batınilik kavramının şemsiyesi altına dahil edilmesi mümkün olabilir. Bununla birlikte, Stuckrad doğrudan böyle bir teklifte bulunmamıştır.

Ben Faivre'nin ve Stuckrad'ın yaklaşımlarının birbirlerine karşıt olmadığını ve bu yaklaşımların birbirini tamamlayıcı olabileceklerini düşünüyorum. Stuckrad'ın yaklaşımı konunun geniş bir şekilde ele alınmasının önünü açarken, Faivre'nin şeması Batıni dünya görüşünün temel öğelerini tanımlamaktadır.

Batınilik, sıklıkla dini ve daima spiritüal boyutu olan bir kavram olarak ele alınsa da, kendisine otomatik olarak dini anlam yüklenmemesine dikkat edilmelidir. Batıniliğe bir düşünce

formu ya da yapısal bir unsur olarak bakan kişi, Batıni özelliklerin dini olmayan olgularda açık biçimde yer aldığını görür. Örneğin, Batıniliğin ilk zamanlarında, deneysel bilimi Batıni metodolojiden ayırmak neredeyse mümkün değildi (örneğin bkz. Dobbs 1975). Dahası, Batıni nitelikler, popüler bilim ve bazı doğal bilimcilerin fikirleri de dahil olmak üzere, çağdaş doğal bilimlerin belli yorumlarında da görülebilir. Stuckrad (2005: 91), zaman zaman, Batıni bilgi gibi görülen genetik bilgiyi örnek olarak gösterir ("insanın gen haritasının çözülmesi bize her şeyin cevabını verecektir"). Batınilik, dine ve bilime karşı 'üçüncü bir gelenek' olmaktan çok, din ve bilimin her ikisinde de bulunan ve Batı tarihinde sürekli tekrarlanan bir konudur.

ÇAĞDAŞ BATINİLİK VE DİN SOSYOLOJİSİ

Batı Batıniliği hakkındaki tarihi çalışmalar özellikle belli Batıni gelenekler ve Batınilikteki ünlü şahsiyetler üzerine yoğunlaşmıştır (örneğin, bkz. Godwin 1994; Chanel, Deveney, ve Godwin 1995; Barnes 2006). Malcolm Hamilton'a göre (2001: 2), din sosyolojisi, dinin toplumdaki rolünü, dinin toplum üzerindeki önem ve etkisini araştırır ve dini şekillendiren sosyal güç ve etkilerin neler olduğunu anlamaya çalışır. Dini organizasyonlar ve şahıslar mutlaka birlikte çalışılmalıdır (bkz. Konieczny ve Riesebrodt 2005: 139-40). Bu yüzden, Batıniliğin sosyolojisi, şu anda Batı Batıniliği hakkındaki mevcut akademik çalışmalardaki hâkim durumun aksine, farklı bir şekil kazanmalıdır. Batıni olarak adlandırabileceğimiz dini organizasyonlar üzerinde yürütülen sosyolojik çalışmalar genellikle Yeni Çağ (*New Age*) akımlar ve neo-paganizm üzerinedir (örneğin, bkz. York 1995; Heelas 1996). Ancak, birkaç çalışma bu akımları özellikle Batınilik olarak incelemiştir.

Batınilik üzerine sosyolojik bir çalışma yapmak isteyen bir araştırmacı, Batınilik hakkındaki akademik çalışmaların henüz kurgu aşamasında olduğunu unutmamalıdır. Hanegraaff'ın de-

yimiyle, Batınilik henüz 'keşfedilmemiş', ancak *ortaya konmaktadır* (Hanegraaff 1998: 16). Araştırmacılar, Batıniliğin sadece bir tane olmayan 'gerçek özünü' araştırma yanılgısına düşmemelidir. Batıniliği açıklayan yorumlar araştırmacıların tercih ve seçimlerinden başka bir şey değildir (Hanegraaff 1998: 13-18; 2004: 489-91). Bu da, elbette tüm bilimsel açıklamaların doğasında var olan bir şeydir.

İster Faivre'nin Batınilik tanımını, isterseniz Stuckrad'ın söylemsel tanım modelini kabul edin, aynı problemle karşı karşıya kalırsınız. Batınilik kendisini son derece belirsiz ve değişik bir olgu olarak sunar. Örneğin, Çağdaş Wicca* akımıyla 18. yüzyıldaki Rosicrucianizm akımı arasındaki benzerlikler, her ikisinin de Batınilik adı altında incelenmesi için yeterlidir. Bu nedenle, Batıniliğin sosyolojisi kavramı yerine, Batınilik sosyolojileri kavramını kullanmak daha faydalı olabilir.

Batınilik üzerine çalışan bir sosyologun karşılaştığı zorluklar, yeni dini hareketler üzerine çalışan bir sosyologun karşılaştığı zorluklarla büyük oranda aynıdır. Batınilikle ilgili kişi ve kurumların sayısının belirlenmesi neredeyse imkânsızdır. Aynı zamanda, yeni dini hareketlerde de görüldüğü gibi, gruba yeni katılanlarla birden fazla gruba mensup olanların sayısı da oldukça fazladır (bkz. Barker 1999).

BATINİLİĞİN BOYUTLARI

Meredith McGuire'nin *Religion: The Social Context* (2002) adlı kitabından başlayarak Batınilik konusundaki bazı sosyolojik bakış açılarının ana hatlarını çizmeye ve, çalışmaya katkı sağlaması amacıyla, Batıniliğin analitik bir kategori olarak nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım. McGuire, sosyolojik çalışmalarda temel alınan dinin bazı boyutlarını tartışmaya açar. Bunlar, doğal olarak Batınilik hakkındaki çalışmalarda da önemlidir. Ben

* Modern cadılık (ç.n.).

inanç, ritüel, dini tecrübe ve cemaat boyutlarını tartışmak istiyorum.

İnanç

İnanç, dinin bilişsel boyutudur ve inananların dünya hakkındaki bilgilerini belirler. Davranışın temelini oluşturur ve dini aktivitelere şekil verir (McGuire 2002: 15-17).

Batınilikle ilgili araştırmalarda yer alan inançlar üzerine şimdiye kadar pek çok çalışma yapılmış, ama inançların inananları etkileme biçimleri konusuna fazla önem verilmemiştir. Bu durum 'büyük resmin' incelendiği geniş çaplı tarihi sosyolojik araştırmalar için de geçerlidir. Oysa, daha samimi bir düzeye gelerek şu soruyu sormaya ihtiyaç vardır: "Kişilerin ve toplumların sahip oldukları inançlar, onların kararlarını ve günlük yaşamlarını nasıl etkilemektedir?" Nitekim, kişilerin normları, değerleri, etik anlayışları ve davranışları inançlarından çok güçlü bir biçimde etkilenmektedir.

Gelin, neo-pagan spiritüalizmine sosyolojik açıdan ve Batınilik penceresinden bir göz atalım. Pek çok neo-pagancı unsur taşıyan inanç, Faivre'nin Batınilik anlayışıyla uyuşmaktadır (Faivre 1994: 10-15). Bu inançlarda görünmez bağlantıların varlığı tecrübe edilir ve tabiata canlı gözüyle bakılır. Bu harici dünya görüşünün doğal sonucu, bu dünyanın o kadar da harici olmadığıdır. Çevrede olup bitenler az ya da çok doğrudan Benliğe karşı olmuş gibi algılanır ve ekolojik kaygılar kolayca temel meseleler haline gelebilir. Galina Lindquist, doktora tezinde, İsveç'teki neo-şaman topluluğun büyük bir ormanlık alanı yok edecek olan yerleşim yeri projesine şiddetle karşı çıktığını belirtmektedir (Lindquist 1997: s. vii-x). Batıniliğin temelinde yer alan aracı semboller, hayal gücünün (ve aracılığın) teşvik edilmesi ve benliğin geliştirilmesi amacı, bireyciliğe ve etik davranışların kişisel olarak belirlenmesine katkı sağlayan verimli bir sahadır (post-modern etik hakkında bkz. Bauman 1996).

Batıniliği söylemsel olarak tanımlayan modeli benimsememiz durumunda da benzer sonuçlar ortaya çıkacaktır. Kutsal

bilgiye ulaşma ile ilgili anlatımlar ve bu bilgiyi elde etme yolları, bireyciliği ve kişisel etiği teşvik etmektedir. Ontolojik tevhide [tekçiliğe] dayalı dünya görüşü de ekolojik kaygıları ön plana çıkarmaktadır.

Yeni Çağ hareketleri denilen konuya bir örnek daha vermek istiyoruz. Alternatif spiritüalizm bilimcilerinin de kabul ettiği gibi, bu 'hareketler' gerçektir; fakat şimdiye kadar hiç kimse bu konuda tatminkâr bir açıklama yapamamıştır (bkz. Sutcliffe 2003: 21-5; Granholm 2005: 90-2). Benliği geliştirme üzerine odaklanma; başka bir varlıkla iletişim kurma ve beden-ruh birliği şeklindeki Batıni dünya görüşü yanında, alternatif terapi ve kendi kendine yetme yöntemlerini anlatan el kitapları ve bütünsel (*holistic*) tıp gibi pek çok olgunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Genellikle geleneksel bilim ve tıp bilgisinin ötesine geçen spiritüal bilgiyi elde etmenin birincil aracı olarak hayal gücü ve aracılık üzerine odaklanma, Yeni Çağ spiritüalitesinin bilgiyi elde etme standardının popülaritesini artırmıştır. Birey üzerine yoğunlaşan Batıni düşünce ise, yatırım merkezli kapitalist felsefeyle bütünleşerek spiritüalitenin metalaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Ritüel

McGuire (2002: 17), ritüeli 'dini düşüncenin fiiliyata dökülmesi' olarak tanımlar ve inanç boyutuyla birleşmiş bir bütün olarak görür. Ritüel aktiviteler, belli bir müminler topluluğunun inanç sistemlerini pekiştirir ve güçlendirir. Dahası, ritüeller grup bütünlüğünü sembolize eder ve bu bütünlüğe katkı sağlar. Sosyologlar açısından ritüellere bakış tarzında öncelik, ritüelin yapılış şekli değil, onu yapanların ritüele yüklemiş olduğu anlamdır. Onu ritüel davranış haline getiren de bu anlamdır (McGuire 2002: 17-18).

Batıni hareketlerin örgütsel ve doktrinsel sistemleri, genellikle, müritlerin bilgi ve müritlikte alt derecelerden üst derecelere çıkabilmesi için gerekli temel yapılar üzerine yoğunlaşmıştır.

Bu durum hem tekâmülün/dönüşümün (*transmutation*) dışsal karakteristiği, hem de Faivre'nin şemasındaki içsel olmayan değişimin karakteristiğidir. Batıni hareketlere girişler, genellikle hareketin temel aktiviteleri de olan, büyük oranda ritüelleşmiş fiillerle gerçekleşir. Harekete katılan kişi kendi öz benliğini ve spiritüal gelişimini bu harekete ve hareketin diğer müritlerine bağlar. Batıni ve Okültizmci hareketlerin mensupları, örgütten çok ritüele, örneğin büyü yapılan bir hareketten çok büyünün kendisine (Granholm 2005: 175) sadakat gösterebilseler de, yine de pek çoğu, örgüte, kendi sadakat sözlerinin de üzerinde bir bağlılık gösterir.

Batınilikteki ritüel uygulamalar katılımcı bir model kullanır. Yani, Batıni bir ritüele katılan kişi, kilise ayinlerinde olduğu gibi, ritüelin içerisinde pasif değil aktif bir rol alır. Oldukça az sayıda üyesi bulunan çoğu Batıni hareketle bütünleşmiş bu aktif duruş, büyük ihtimalle uygulayıcının zihnindeki inanç yapılarının entegrasyonunu kolaylaştıracaktır.

Ritüelin boyutunu, Bilim Kilisesi'nden* örnekler vererek tartışmak istiyorum. Bilimcilik doktrini, kutsal bilgi görüşünden ve (Stuckrad'ın Batıniliğe ilişkin söylemsel modeliyle uyumlu) geleneksel olmayan yollarla kutsal bilgiyi elde etme yollarından esinlenmiştir. Bilimcilerin hedefi, belli bir ruh mertebesine ulaşmaktır. Bu da ancak mertebelerin başarılı bir şekilde geçilmesiyle gerçekleşir (Chryssides 1999: 283-6; Christensen 2005). Bilimcilikte, katılımcıya, ritüel bir uygulama olarak elektrometre (e-meter) cihazı yardımıyla insanı sınırlayan nöro-psişik unsurlardan (*engrams*) kendisini kurtarma telkini (*auditing*) uygulanır. Bu uygulama, geleneksel ya da alternatif terapi metotlarında olduğu gibi, sadece bir telkinden ibaret olmayıp, kısmen Batıni ve büyük oranda da dini anlamlar içeren bir uygulamadır. Elektrometre cihazındaki verilerin incelenmesiyle yapılan bu telkin, kişinin geçmiş hayatında yer almış olan ve spiritüal gelişimini engelleyen unsurların yok edilmesine yöneliktir. Bilimcilik sisteminin ayrılmaz bir parçası olan telkin ritüeli yoluyla, kişi geç-

* Bilimci dini hareket (ç.n.).

miş hayatındaki alışkanlıklarından kurtularak 'saf' bir hale ulaşır. Bu mertebeye ulaşan kişi daha sonra, bilimcilikte "Operating Thetan" olarak adlandırılan ruhun en üst mertebelerine ulaşır (Chryssides 1999: 285-9; Christensen 2005). Bilimcilikte seküler ve bilimsel bir anlatım kullanılmasına rağmen, ortaya atılan varsayımlar ve temelinde yer alan söylemler Bilimciliği geleneksel bilimden farklı bir noktaya yerleştirir. Bilimsel ya da sahtebilimsel bir dil kullanımı çağdaş Batınilikte oldukça yaygındır (bkz. Hammer 2001) ve bu durum büyüden kurtulmuş seküler dünyadaki Batıniliğin dönüşümü olarak görülebilir. (bkz. Hanegraaff 1996: 421-42; 2003; 2005*b*).

Dini Tecrübe

Dinin en önemli boyutlarından bir tanesi de tecrübe boyutudur. Dini tecrübeler, kolektif olsalar bile kişisel boyuta sahiptirler ve büyük oranda sübjektiftirler. Ancak, bu tecrübeler kültürel temelli modellere dayanırlar ve belli anlatım tarzlarıyla başkalarına anlatılırlar. Bir akıma ait olan ve ritüel aktivite sırasında sembolik tarzda ortaya konulan bilişsel inanç sistemi, katılımcıların önceki dini tecrübeleriyle birleşerek kişisel dini tecrübeyi şekillendirir. Bu tecrübeler de sonuç olarak diğer katılımcıların sonraki dini tecrübelerini şekillendirir. Böylece, kişisel dini tecrübeler bile kolektif hale dönüşür (McGuire 2002: 18-20).

Hayal gücünün ve aracılığın karakteristiği ya da, Stuckrad'ın modelinde yer aldığı şekliyle, kutsal bilgiyi elde etme yollarının anlatımı, Batıni hareketlerdeki dini tecrübelerin mümkün ve muhtemel formlarını etkili bir biçimde şekillendirir. Stuckrad'ın tanımladığı şekliyle, Batıni bilgiyi elde etmenin standart yolları, yüce varlıklarla kişisel tecrübe arasındaki ilişkilerdir. Bu metotlardan her biri, bireyin aktif katılımını gerektirir ve bu yüzden de yoğun dini tecrübelerle genellikle Batıni ortamlarda karşılaşılır.

Dini tecrübenin bir boyutu da, bozuk şuur hali veya zayıf tecrübelerdir. Bu tip tecrübeler, tecrübe eden kişinin şuur halinin günlük hayatın realitelerinden görece uzak olduğu bir du-

rum ortaya çıkarır (McGuire 2002: 19-20). McGuire (2002: 20), zayıf tecrübeleri dini tecrübe sürecinde ortaya çıkan istisnai bir durum olarak gördüğünden, bunları dini tecrübelerin birincil formları olarak görmez. Bununla birlikte, bozuk şuur hali, Batınilikte aktif bir şekilde ele alınır. Bu da, harekete giriş ve ritüel uygulamalara aktif katılıma odaklanma ile yakından ilişkilidir. Kişisel tecrübenin bu imtiyazlı durumu, aynı zamanda yoğun ve direkt dini tecrübelerin yaşanmasına ya da en azından bu tecrübenin başkalarıyla paylaşılmasına olanak sağlar. Yeni Çağ spiritüalitesinde görünmez varlıklardan bilgi almak gibi, herhangi bir dini otoritenin aracılığı olmadan kutsal bilginin kişisel olarak elde edilmesi mümkündür.

Cemaat

Dini cemaat, bir inanç topluluğuna ait olma bilincini ifade eder. McGuire'a göre, dini gruplar, önemli ortak hatıraları olan 'hatıra topluluklarıdır' (2002: 20) ve bu hatıralar varlığını sürdürdüğü müddetçe var olurlar. Grup içinde paylaşılan tecrübeler ve ritüel aktiviteler yoluyla ortak aidiyet duygusu üretilmeye devam eder (McGuire 2002: 20-2).

Batınilik, geniş ölçüde farklı örgüt yapıları gösterir. Sürecin bir tarafında Yeni Çağ akımları gibi geleneksel örgüt formlarını kaybetmiş spiritüalist yaklaşımlar, diğer tarafında ise Farmasonluk gibi oldukça gelişmiş yönetim ve örgüt yapısına sahip yaklaşımları buluruz. Sonuç olarak, Batını cemaatlerin boyutları oldukça çeşitlidir. Daha organize Batını hareketlerde, cemaat daha çok geleneksel dini topluluklara benzer. Organize Batınilikte, paylaşılan dini tecrübeler kişinin bir grup üyesi olarak kendi öz kimliğinin yanında, grup kimliğinin güçlendirilmesi açısından da önemlidir. Paylaşılan tecrübeler, neo-şaman bir grubun şaman davulu yolculuğu, ya da Doğu Tapınağı Tarikatı'nın (*Ordo Templi Orientis*) büyü ayini gibi unsurlardan oluşabilir. Grup tecrübesinde kişisel tecrübeler, grup konsensüsü sağlanıncaya kadar paylaşılır ve tartışılır. Örneğin, Dragon Rouge adlı büyü

tarikatında, kolektif ritüellerin ardından, tecrübelerin paylaşılması yaygındır (Granholm 2005: 236).

Cemaat, Batıniliğin en kişisel formlarında bile vardır. Yeni Çağ spiritüalist cemaati, sosyal ortam özelliği gösterir. Yani bu cemaat, sosyal ve coğrafi olarak birbirine sıkı sıkıya bağlı bir cemaat değil, spiritüal yakınlık üzerine kurulu, birbirine gevşek bağlarla bağlı uluslararası bir cemaattir. Bu cemaat, edebi eserler, Yeni Çağ fuarları ve *feng shui* ev tasarımları gibi çeşitli Yeni Çağ aktiviteleriyle kendini yenilemeye devam eder. Uzak yerlerdeki üyeler, aynı ya da benzer spiritüal duyguların başkaları tarafından da paylaşıldığı bilinciyle 'cemaat' duygusunu paylaşırlar.

Batıniliğin belirgin özelliklerinden bir tanesi de, zihinde yaratılan cemaat düşüncesidir. Bu şekilde, içsel olmayan ortak noktalarla (Faivre 1994: 15) insanlığın Batını tarihi inşa edilir ve hayallerdeki bu tarih aracılığıyla da çok kültürlü ve çok tarihli Batını bir cemaat yaratılır. Bu hayali cemaat, Batını kimseye, cemaatin diğer üyeleriyle hiç ilişki kurmasa bile ve hatta cemaatin tek üyesi kendisi bile olsa, bir aidiyet duygusu kazandırır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, dinin (ya da bu durumda Batıniliğin) bu dört tamamlayıcı unsuru, birbiriyle tamamen iç içe geçmiş durumdadır. İnanç, ritüeller aracılığıyla ortaya konur. Ritüeller, dini tecrübelerin edinilmesini sağlar. Dini tecrübeler sosyal düzenlemelerle ortaya konur ve bu da inancı şekillendirir ve güçlendirir. Buradaki boyutlardan hiçbiri diğerinden daha önemli addedilemez, dinin temel kaynağı ve ortaya çıkış noktası olarak görülemez.

Demografi

Batı Batıniliğiyle ilgili tarihsel çalışmalarda ele alınmayan demografi konuları, Batıniliğe katılan insanların yaş, cinsiyet ve sosyal sınıfları gibi hususlardır.

Batınilik ve Okültizm, özellikle Satanizm ve Kara Büyü formlarında olduğu gibi, oldukça yeni konulardır. Bu da Batını-

liğin karşıt kültür olarak görülmesi, isyancı bir yapıya ve kuraldışı karaktere sahip olarak görülmesi ile yakından ilişkilidir. Satanizmle ilgili bir çalışmasında James R. Lewis (2001), ortalama bir Satanistin 26 yaşında olduğunu ve 8 yıldır Satanizm'e inandığını tespit etmiştir. Lewis'in incelediği kişiler 14 ile 56 yaş aralığındadır. Bu verilere bakarak, Satanizm'in değil olgunluk çağına, gençlik çağına bile ulaştığını söylemek zordur. Büyü tarikatı Dragon Rouge'u incelerken ben de benzer sonuçlara ulaştım. Bu grubun İsveç'te yaşayan üyelerinin yaş aralığı 25-35, İsveç dışındakilerin ise 25-40 idi (Granholm 2005: 172). Dahası, en aktif ve önde gelen üyelerin 35 yaş civarında olduğu bu tarikatın, üye yaş ortalamasının da artmakta olduğu görülmektedir. Önyargılı varsayımların yok edilebilmesi için, Batıniliğin kuraldışı olduğu görüşünün terk edilmesi, bunun yerine bu düşünce sisteminin sürekliliğine ve Batı düşünce tarihinde yer alan yapısal bir unsur olduğu düşüncelerine odaklanılması gerekmektedir.

Cinsiyet konusunda ise, Batınilik oldukça farklı bir alandır. Modern cadılık (*Wicca*) ve Tanrıça kültü (*goddess worship*) gibi hareketler sadece kadınları üyeliğe kabul ederken (bkz. Chryssides 1999: 338), geleneksel Farmasonluk, sadece erkekleri üyeliğe kabul etmektedir (Haywood 1980: 209). Okültizmci büyü tarikatları kadınlardan çok erkeklerin ilgisini çekerken, Yeni Çağ spiritüalitesi genellikle beyaz ve orta yaşlı kadınların ilgisini çekmektedir (Hammer 1997: 283). Batınilik üzerinde çalışan bir sosyolog, bu ilgi farklılıklarının altında yatan faktörleri bütünüyle incelemek durumundadır. Ancak, örnek olması amacıyla, ben de örgütlenme, amaçlar, etkileme stratejileri ve hareketin sunuluş tarzı gibi konularda bazı genellemeler yapmak istiyorum.

Örgütlenme

Genel olarak birey üzerine odaklanan Batınilik, Yeni Çağ spiritüalitesindeki bireyciliği çok üst seviyelere taşımıştır. Bu bireycilik, düzenli örgütlenmenin oluşmasına ciddi anlamda engel

olmaktadır (bkz. Hanegraaff 2004: 499). Hiyerarşik örgütlenmenin olmayışı, yapısal cinsiyet eşitsizliği nedeniyle sosyal hiyerarşide hayal kırıklığı yaşayan kadınların daha da güçlendirilmeleri anlamına gelmektedir.

Modern ve çağdaş büyü tarikatları genellikle üyeler için hiyerarşik anlamlar taşıyan temel yapılar şeklinde örgütlenmişlerdir. Bu örgütsel hiyerarşi şekli, üyelerin kariyer, başarı ve ilerleme elde etme anlamında, ruhaniliğe yaklaşabilecekleri durumlar yaratır.

Amaçlar

Yeni Çağ spiritüalitesi, kişisel düzeyden toplumsal düzeye kadar, bütünsel (*holistic*) tedavi ile ilgilenir (Lewis 1992: 7). Kullandıkları teknikler, uygulayan kimselere zorlukların farkına varma, onlarla başa çıkabilme ve böylece uygulayıcıya o dünyaya ait olma duygusu kazandırır.

Büyü ise genellikle güç elde etme ile ilgilidir (bkz. Granholm 2005: 124-5). Büyü teknikleri, uygulayıcıya kendi varlık dünyasını kontrol etme duygusu kazandırarak, zorlukların üstesinden gelmede yardımcı olur.

Etkileme Stratejileri ve Sunum Tarzı

Yeni Çağ spiritüalitesinde, yeni alternatif terapi yöntemleri ve yeni bilimsel teoriler gibi, 'Yeni' üzerine odaklanılır (Hammer 2001: 502-3). Yeni Çağ spiritüalitesi 'aydınlanma', 'ilerleme', 'iyi' gibi kavramları kullanır ve bu kavramlarla uyumlu bir sunum tarzı gösterir (York 1995: 159-60). Bu stratejiler, başkalarıyla olan ilişkilerinde benliklerini ön plana çıkaran insanlara çekici gelebilir.

"Gerçek spiritüalite" silsilesinden geldiğini iddia eden gelenek ise, genellikle büyü tarikatlarında vurgulanan bir hususturur. Burada, eski spiritüal pratikler gibi, 'Eski' hususu vurgulanır (bkz. Grant 1994*a*; 1994*b*). Büyü tarikatları genellikle spiritüal

değişim ve 'karanlıktan çıkış' gibi ifadeler kullanır ve mistik bir görünüm sergilerler (bkz. Granholm 2005). Bu stratejiler de benliğe ve sosyal hiyerarşiye önem veren insanlara çekici gelebilir.

Yeni Çağ, Batınilik silsilesinin devamı olarak ortaya çıkar ve eski gelenekleri bir araya getirir. Büyü tarikatları ise yeni unsurları bir araya getirir. Bu yüzden, 'eski' ve 'yeni' vurgusu öncelikli sunum stratejileri olarak görülebilir.

Yukarıda, incelediğimiz Batınilik şekilleri ve cinsiyet konularının her ikisine de kabaca değinilmiştir. Benim amacım, basmakalıp bir cinsiyet görüşü ortaya koymak, ya da erkek ve kadınların bazı temel özelliklerini tartışmak değildir. Ben sadece, kültürel faktörler ve sosyalleşme süreci nedeniyle bazı anlatımların erkeklere, bazı anlatımların da kadınlara daha cazip geldiğini söylemek istiyorum.

Batıniliğe katılan insanların sosyal sınıfı sorusu, görece olarak, henüz çalışılmış değildir. Yeni Çağ spiritüalitesine orta sınıftan insanların katıldığına, Farmasonluğun ise daha çok üst sınıftan insanların ilgisini çektiğine dair bazı veriler mevcuttur. Yine, işçi sınıfına mensup insanların, orta ve üst sınıflara mensup insanlar kadar Batıniliğe ilgi duymadıklarına dair veriler de mevcuttur. Ancak yapılacak yeni araştırmaların, bütün bu verilerin yanlış olduğunu ortaya çıkarması da mümkündür.

BATI BATİNİLİĞİ VE SOSYOLOJİK BAKIŞLAR – BAZI ARAŞTIRMA ALANLARI

Bu bölümde, din sosyolojisinde yer alan bazı konuları ve bu konuların Batınilikle ilgisini ele almak istiyorum.

Alternatif Spiritüalite, Yeni Dini Hareketler ve Batınilik

Batı Batıniliği penceresinden bakılınca, son derece yeni ve tuhaf bir kavram olarak görülebilecek olan dindarlığın, düşünce tari-

hinin arka planında yer aldığı görülür. Örneğin, Yeni Çağ hareketleri üzerine yapılan çalışmalar, Kuzey Amerika'daki karşıt kültürü (Lewis ve Melton 1992: s. xi) ve Kuzeydoğu Amerika'daki metafizik geleneği (York 1995: 33) bu hareketlerin temeli olarak görmektedir. Bu etkilenmeler elbette çok önemlidir, fakat Batıniliğin ve Batıni anlatımların tarihini dikkate alarak, daha derin bir bakış açısı elde edilebilir ve görünüşte birbirine benzemeyen spiritüaliteler arasında ilişki kurulması mümkün olabilir. Yeni Çağ spiritüalitelerinin tanımları genellikle kullanışsızdır. Yani, bu tanımlarda ifade edilen karakteristik özellikler, neredeyse tüm spiritüalitelerin Yeni Çağ olarak adlandırılmasını mümkün kılabilir (bkz. Lewis 1992: 8; Hammer 1997: 18-19). Batıniliği çözümleyici bir araç olarak kullanmak, bu problemi etkisiz hale getirecektir.

Yeni dini hareketlerin çoğunun, gösterdikleri Batıni özellikler nedeniyle Batınilik olarak tanımlanmaları mümkündür. Ancak bu, bütün Batıniliklerin 'yeni dindarlık' olarak tanımlanabileceği anlamına gelmez.

Hıristiyanlık ve Batınilik

Hıristiyanlık ve Batınilik arasındaki ilişki, tartışmaya açık bir konudur. Bu bölümde Hıristiyanlıkla Batıniliğin uyumlu olup olmadıkları ile ilgili tartışmalar ortaya konulmuş (bkz. Neugebauer-Wölk 2003; Stuckrad 2005: 83-4), Batıniliğin Hıristiyan formları üzerine sınırlı bir şekilde odaklanılarak, daha önce ele aldığımız Faivre'nin Batınilik görüşü değerlendirilmiştir. Frances Yates'in 1960'lardan 1980'lerin sonuna kadar olan dönemi incelediği araştırmasında, Batınilik, bilim ve Hıristiyanlığın her ikisine de karşı olan bir çeşit karşıt kültür olarak ele alınmıştır (Hanegraaff 2001: 15-16). Ancak, Batınilerin 19. yüzyılın sonlarına kadar kendilerini genellikle Hıristiyan olarak tanımladıkları da bir gerçektir. Rasyonelleşme ideolojisi ve sekülerleşme süreciyle birlikte bu durum değişmeye başlamıştır (Hanegraaff 2004: 497-9). Bu yüzden, Batıniliğe ancak kompleks bir yapı ve

bir düşünce formu olarak yaklaşarak Hıristiyanlık dışı Batıniliği ve Hıristiyan Batıniliği tanımlamak mümkün olabilir. Aydınlanma Çağı öncesi çoğu Batıni'nin Hıristiyanlık durumu, elbette Sünni ve teolojik açılardan tartışılabilir. Ancak, bu insanların kendilerini Hıristiyan olarak tanımladıkları ve Hıristiyan terminolojisi ile sembollerinden etkilendikleri gerçeği değişmemektedir. Hıristiyan nitelikli ve Batıni içerikli çağdaş hareketlere, Ahir Zaman Azizleri İsa Mesih Kilisesi (bir başka ifadeyle Mormonlar) örnek olarak gösterilebilir.

Paul Heelas'ın 'Tanrı kaynaklı spiritüaliteler' kavramı, her ne kadar eleştiriye açık olsa da, Hıristiyanlık ve Batınilik üzerine araştırma yapan bir bilim adamının ilgisini çekebilir. Heelas, "Tanrı kaynaklı spiritüaliteler"i, kiliseler gibi geleneksel içerikli spiritüaliteler ve üyeleri sadece metin konusunda değil fakat dini tecrübe konusunda da otorite kazanmış spiritüaliteler olarak tanımlamaktadır.

Sekülerleşme ve Batınilik

Daha önce de ifade edildiği gibi, 19. yüzyıla kadar, Batınilik Hıristiyanlıkla yakından ilişkilidir. Aydınlanma Çağı'nda Hıristiyanlığın etkisinin azalmasıyla birlikte bu durum değişmeye başladı. Bilimsel akılcılık kaçınılmaz olarak Kilisenin hegemonyasını kırdı ve din sahasını çoğulculuğa açık hale getirdi. Sekülerleşmenin Batınilik üzerindeki etkisi derin oldu ve bazı temel dönüşümlere yol açtı. Batıniler dini kavramları hızla terk etmeye ve bilimsel kelime ve ifadeleri benimsemeye başladılar (bkz. Hanegraaff 1996; 2001; Hammer 2001). Batıniler, artık canlı bir tabiat tasarlamak yerine, görünmez çekim ve akımların etkisine kapılmışlardır. 20. yüzyılın başlarından beri, Batınilerin sunum stratejilerinde psikolojik ifadeler önemli rol oynar oldu. Özellikle Hinduizm ve Budizm gibi Doğu kökenli dinler, eski Hıristiyan kaynakları kadar dikkat çekmeye başladı. Örneğin, Teosofi Topluluğu, Hint dininden karma ve reenkarnasyon kavramlarını aldı. Dünyayı ve insanları varlığın daha mükemmel durumuna

evrilmiş olarak gören, spiritüal gelişimin evrimci modellerinde bilimsel ideolojiler benimsendi. Hanegraaff, bu 'büyüden kurtulmuş dünyanın ortaya çıkarmak için çaba sarf ettiği kavrama' Okültizm adını vermiştir (Hanegraaff 1996: 422; 2005*b*: 888). Hanegraaff'ın genel tezi kabul görmüş olsa da, 'okültizm' kavramının bu özel anlamda kullanılması tartışmalıdır. 'Aydınlanma sonrası Batıniliği', alternatif bir kavram olarak önerilmiştir (Faivre 2005: 6781; Hammer 2001: 5-7).

Batıniliğin dönüşümü, elbette devam eden bir süreçtir. Modernitenin son dönemlerinde spiritüal konular, Avrupa'da Aydınlanma öncesindeki asıl rollerinden oldukça farklı görevler üstlenmelerine rağmen, yeniden önem kazandı (bkz. Heelas 2002). Çoğu Batı toplumunda alternatif spiritüalite popülerliğini artırmaya devam ederken geleneksel din etkisini kaybetmektedir (bkz. Sundback 2000: 47-8). Büyüden kurtulma, Aydınlanma sonrası dönemde eski hararetini kaybetmiştir. Şu anda, dünyanın yeniden büyülenmesi tecrübesini yaşamaktayız. Sekülerleşme sonrası Batıniliğin ortaya çıkışı ise tartışılabilir. Bu sekülerleşme sonrası Batınilik, Aydınlanma dönemi öncesi ve sonrası Batıniliklerinin özelliklerini birlikte taşır, ancak karakter olarak farklı bir yapı gösterir. Bu Batınilik çeşidi, bilimi ve dini birbirinin karşıtı olarak görmek yerine onları birbirlerinin tamamlayıcı unsuru olarak görür. Sekülerleşme sonrası dönemde, bir Batıni 'postmodern' tarzda davranabilir ve karşıt ifade modellerini şahsında birleştirmekte herhangi bir sakınca görmez. Tabiat görüşü, hem bilimin kurallarına uygun olarak şekillenir hem de yaşayan güçlerle iç içe geçmiş olarak algılanır. Bu çeşit bir Batınilik anlayışı, büyü tarikatı Dragon Rouge gibi, Sol (*Left-Hand Path*) spiritüalitelerin çoğunda bulunur (bkz. Granholm 2005).

Elbette, Batıniliğin, sosyolojik açıdan incelenmesi faydalı olacak başka önemli boyutları da vardır. Ancak bu çalışmanın sınırlı olması nedeniyle, bunlardan ancak birkaçından bahsedebilirim.

Batınilik, çağdaş popüler kültürde oldukça ünlenmiştir. Batıni temalı televizyon dizileri, filmler, komedi kitapları ve müzik;

sayıları hızla artan Batıni spiritüalitelerden etkilenmektedir. *Buffy the Vampire Slayer* (1997-2003), *Charmed* (1998-2006) ve *Carnivàle* (2003-5) gibi televizyon dizileri; *Constantine* (Warner Bros., 2005), *Practical Magic* (Warner Bros., 1998) ve *Hellboy* (Columbia Pictures, 2004) gibi filmler; *Sandman* (DC Comics/Vertigo, 1988-96), *Lucifer* (DC Comics/Vertigo, 1999-2006) ve *Hell-blazer* (DC Comics/ Vertigo, 1988-) gibi komedi kitapları çok açık Batıni izler taşımaktadır. Hard Rock ve Heavy Metal müzikleri her zaman Batıni konularla iç içe olmuşlardır. Karma müzikte de bu konuların popülerliğinin arttığı görülmektedir (Finlandiyalı müzik topluluğu HTM gibi).

Batınilik, internette de etkin bir varlık göstermektedir. İnternet, neo-paganlar, özellikle de Wicca akımının mensupları için bir buluşma noktasıdır. İnternet olmasaydı bu insanların diğer inananlarla buluşmaları belki de mümkün olmayacaktı. Hatta, sadece internet üzerinden yapılan Wicca toplantılarına bile rastlamak mümkündür (Arthur 2002; Lovheim 2003). Hermetik geleneğin çağdaş bir temsilcisi olan Golden Down tarikatı üyeliğe kabul işlemlerini internet üzerinden yürütmektedir. İnternet, küçük Batıni grupların kendi mesajlarını daha geniş halk topluluklarına duyurabilmelerini kolaylaştırmıştır. Örneğin, büyü tarikatı Dragon Rouge, tarikatın merkez ülkesi dışından üye kazanabilmek için internete büyük önem vermektedir (Granholm 2005: 168-9). İnternet, yine pek çok Batıni hareketin cemaatleşmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Görece küçük pek çok büyü tarikatı, uluslar üstü bir karakter taşımaları nedeniyle bazen bir bölgede sadece bir üye tarafından temsil edilmektedir. Bu yüzden, internetteki sohbet odaları ve elektronik postalar, diğer üyelerle buluşulan ve cemaat duygusunun yaşandığı yerler olmaktadır.

SONUÇ

Wouter J. Hanegraaff (1998: 41) Batınilik sosyolojisinin tarihsel yaklaşımla uyumlu olması gerektiğini söyler ki, buna ben de ka-

tılıyorum. Batı Batıniliği hakkındaki tarihi çalışmalar, konunun kavranmasına çok önemli katkılar sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir. Bununla birlikte, sosyolojik yaklaşımların kullanılması, konunun çok daha iyi kavranmasına katkı sağlayacaktır. Antoine Faivre'nin tarihsel yaklaşımı ve buna Hanegraaff'ın eklediği Batıniliğin zaman içerisinde değişime uğradığı yaklaşımı, ya da yeni bir model olan Kocku von Stuckrad'ın söylemsel Batınilik modelinde yer alan tanımları birlikte ele alarak, Batıniliğin sosyolojik çalışmalarda daha doğru bir şekilde kavramlaştırılması mümkündür. Sosyologlar açısından, sosyal farklılıkların ve farklı Batıniliklerin daha iyi çözümlenebilmesi için, Batıniliğin alt kategorilerinde daha ileri düzeyde bir ayrım yapılması faydalı olabilir.

Batınilik kayda değer farklılıklar göstermekle birlikte, bu tür farklılıklar Batınilikte olduğundan çok daha ileri düzeyde, dinin farklı boyutlarında da bulunmaktadır. Batıni hareketlerde inançlar, ontolojik tekçilik üzerine temellendirilme eğilimindedir (Stuckrad 2005). Batıni hareketlerdeki ritüel aktiviteler ise, oldukça şeffaf bir sistem olan harekete giriş ve dereceleri sırayla geçme üzerine temellendirilmiştir. Dini tecrübeler, kişisel tecrübe ve aktif katılıma dayandıklarından çabuk elde edilirler. Cemaat yapıları ve demografik faktörler büyük oranda farklılık gösterir. Bir hareketin bütün üyelerinin bazen tamamen kadınlardan ve bazen de tamamen erkeklerden oluştuğunu görebiliriz. Bazı hareketler genellikle orta yaş grubunun ilgisini çekerken, bazıları gençlerin ilgisini çekebilir. Bazı hareketlerin kendi doktrinlerini yaymak için oldukça aktif olduklarını, bazılarının ise üye seçiminde seçici davrandıklarını görebiliriz. Çok sıkı bir örgütlenmeye sahip hareketler görebileceğimiz gibi, çok gevşek bağlarla çalışan hareketler de görebiliriz. Tüm dinlerin dayandığı ortak nokta (*philosophia perennis*) düşüncesi sayesinde, en yalnız Batıni bile en azından hayali bir cemaat tecrübesi yaşar.

Batı Batıniliği konusundaki tarihsel çalışmalar sayesinde sosyolojik çalışmalar büyük oranda zenginleşecektir. Sosyolojik Yeni Çağ çalışmaları, neo-paganizm, çağdaş büyücülük, Yeni

Dini Hareketler vb. konulardaki çalışmalar da Batınilik konusundaki tarihsel çalışmalardan elde edilen bakış açısı sayesinde zenginleşecektir.

KAYNAKLAR

ARTHUR, S. (2002). 'Technophilia and Nature Religion: The Growth of a Paradox'. *Religion,* 32: 303-14.

BARKER, E. (1999). 'New Religious Movements: Their Incidence and Significance', In J. Cresswell and B. Wilson (eds.), *New Religious Movements: Challenge and Response.* London: Routledge, 15-31.

BARNES, K. (2006). *The Higher Self in Christopher Brennan's Poems: Esotericism, Romanticism, Symbolism.* Leiden: Brill.

BAUMAN, Z. (1996). *Postmodern Ethics.* Oxford: Blackwell.

BOGDAN, H. (2003). *Prom Darkness to Light Western Esoteric Rituals of Initiation.* Göteborg: Göteborgs Universitet.

CHANEL, C., DEVENEY, J. P., and GODWIN, J. (1995). *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of and Order of Practical Occultism.* York Beach: Samuel Weiser.

CHRISTENSEN, D. REFSLUND (2005). 'Scientology'. In W. J. Hanegraaff with J-P, Brach, R. van den Broek, and A. Faivre (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Leiden: Brill, 1046-50.

CHRYSSIDES, G. D. (1999). *Exploring New Religions.* London: Cassell.

DOBBS, B. J. T. (1975). *The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of the Greene Lyon".* Cambridge: Cambridge University Press.

FAIVRE, A. (1992). *L'Esoterisme.* Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (1993) 'Introduction I'. In A. Faivre and J. Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality.* New York: Crossroad, pp. xi-xxii.

_____ (1994) *Access to Western Esotericism.* Albany, NY: State University of New York Press.

_____ (1998). 'Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modem and Contemporary Europe'. In A. Faivre and W. J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion.* Leuven: Peeters, 1-10.

_____ (2005). 'Occultism'. In L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd edn. Detroit: Macmillan, 6780-3.

GODWIN, J. (1994). *Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York Press.

GRANHOLM, K. (2005). *Embracing the Dark the Magic Order of Dragon Rouge—Its Practice in Dark Magic and Meaning Making*. Abo: Abo Akademi University Press.

Grant, K. (1994a). *Cults of the Shadow*. London: Skoob.

_____ (1994b). *Nightside of Eden*. London. Skoob.

HAMILTON, M. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 2nd edn. London: Routledge.

HAMMER, O. (1997). *På spaning efter helheten: New Age–en ny folktro?* Stockholm Wahlström 8c Widstrand.

_____ (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.

_____ (2004). 'Esotericism in New Religious Movements'. In J. R. Lewis (ed.), *Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 445-65.

HANEGRAAFF, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.

_____ (1998). 'On the Construction of "Esoteric Traditions"'. In A. Faivre and W. J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters, 11-61.

_____ (2001). 'Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity'. *Aries*, 1: 5-37.

_____ (2003). 'How Magic Survived the Disenchantment of the World'. *Religion*, 33:357-80.

_____ (2004). "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture'. In P. Antes, A. Geertz, and R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, I. New York: Walter de Gruyter, 489-519.

_____ (2005*a*). 'Esotericism'. In W. J. Hanegraaff with J-P. Brach, R. van den Broek, and A. Faivre (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 336-40.

_____ (2005*b*). 'Occult/Occultism'. In W. J. Hanegraaff with J-P. Brach, R. van den Broek, and A. Faivre (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 884-9.

HAYWOOD, H. L. (1980). *More about Freemasonry,* rev. edn. Richmond: Macoy Publishing & Masonic Supply Co., Inc.

HEELAS, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity.* Oxford: Blackwell.

_____ (2002). "The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality"'. In P. Fletcher, H. Kawanami, and L. Woodhead (eds.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations.* London: Roudedge, 357-77.

KONIECZNY, M. E., and RIESEBRODT, M. (2005). 'Sociology of Religion'. In J. R Hirmells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion.* London: Routledge, 125-43.

LEWIS, J. R. (1992). 'Approaches to the Study of the New Age Movement'. In J. R. Lewis and J. G. Melton (eds.), Perspectives on the New Age. Albany, NY: State University of New York Press, 1-12.

_____ (2001). 'Who Serves Satan? A Demographic and Ideological Profile'. Marburg Journal of Religion, 6/2; <http://web.unimarburg.de/reHgionswissenschaft/journal/ mjr/pdf/2001 /lewis200i.pdf>.

_____ and Melton, J. G. (1992). 'Introduction'. In eadem (eds.), *Perspectives on the New Age.* Albany, NY State University of New York Press, pp. ix-xii.

LINDQUIST, G. (1997). Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden. Stockholm: Stockholm University Press.

LÖVHEIM, M. (2003). 'Religiös identitet på Internet'. In G. Larsson (ed.), Talande tro. *Ungdomar, religion och identitet.* Lund: Studentlitteratur, 119-41.

MCGUIRE, M. B. (2002). *Religion: The Social Context,* 5th edn. Belmont, Calif.: Wadsworth.

NEUGEBAUER-WÖLK, M. (2003). 'Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz'. Aries, 3:127-65.

STUCKRAD, K. von (2005). 'Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation'. *Religion,* 35: 78-97.

SUNDBACK, S. (2000). 'Mediemskap i de lutherska kyrkorna i Norden'. In G. Gustafsson andT. Pettersson (eds.), *Folkkyrkor och religiös pluralism–den nordiska religiösa modelten.* Stockholm: Verbum förlag, 34-73.

SUTCLIFFE, S. J. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices.* London: Routledge.

TIRYAKIAN, E. A. (1974). 'Towards the Sociology of Esoteric Culture'. In idem (ed.), *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult.* New York John Wiley & Sons, 257-280. (Originally published in *American Journal of Sociology,* 78 (1972).

TRUZZI, M. (1974). 'Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective'. In E. Tiryakian (ed.), *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult.* New York: John Wiley & Sons, 243-55. (Originally published in *Journal of Popular Culture,* 5/3 (1971).

YATES, F. A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* London: Routledge & Keegan Paul.

YORK, M. (1995). *The Emerging Network A Sociology of the New Age and Neopagan Movements.* Oxford: Rowman & Littlefield.

OKUMA ÖNERİLERİ

BOGDAN, H. (forthcoming). *Western Esotericism and Rituals of Initiation.* Albany, NY: State University of New York Press.

FAIVRE, A., and HANEGRAAFF, W. J. (eds.) (1998). *Western Esotericism and the Science of Religion.* Leuven: Peeters.

_____ and NEEDLEMAN, J. (eds.) (1993). *Modern Esoteric Spirituality.* New York: Crossroad.

HANEGRAAFF, W. J., with BRACH, J. P., BROEK, R. van den, and FAIVRE, A. (eds.) (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Leiden: Brill.

_____ and BROEK, R. van den (eds.) (1998). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times.* Albany, NY: State University of New York Press.

STUCKRAD, K. von (2005). *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge.* London: Equinox.

VERSLUIS, A. (2001). *The Esoteric Origins of the American Renaissance.* Oxford: Oxford University Press.

44. BÖLÜM

Örtülü Din

Edward Bailey
Çeviren: Ali Coşkun – Sinan Yılmaz

Örtülü (*implicit*) dinin anlamı ilk olarak, onun en yaygın kabul gören tanımları yoluyla; ikinci olarak, (bazı klasik eski metinlerde yer alan biçimiyle) en yakın eşanlamlılarıyla karşılaştırarak; üçüncü olarak da, onunla karıştırılabilecek bazı yakın anlamlıların zıt anlamları yoluyla belirlenebilir. Böylece, bu söz konusu temel kavramların birtakım eleştirileri ve örtülü dini bu şekilde kavramlaştırmanın sınırlılıkları göz önüne alınabilir. Daha sonra, o ana kadar takip edilen doğrultuyu göstermek amacıyla, bu kavramın incelenmesinden elde edilen biçimler listelenip sıralanacaktır. Nihayet, bu kavramın formüle edilip uygulanması bağlamında, mevcut olan koşullayıcı etkenler, onun kullanımından doğan yararlar, yol açtığı birtakım sorunlar ve gelecekteki olası gelişmeler birlikte göz önüne alınacaktır.

TANIMLAR

Her ne kadar örtülü dinin üç tanımı genellikle birlikte önerilmiş olsa da,[1] bunlardan birincisi muhtemelen en kısa ve en yalın olması bakımından en çok dikkat çeken tanım olmuştur: 'Bağlılık(lar)'. Söz konusu kavramın anlamının bu tanımı, dikkatimizi, özel bir durumda ifade alanına düşebilecek olan bilincin bütün bir katmanlar hiyerarşisine çeker. Yani bu kavram, bağlanmanın, bilinçaltı veya bilinç öncesi, ya da bilinçdışı veya bilinç düzeyinde, ya da (aşkınlığın öz-bilinci diye kavramlaştırırsak) öz-bilinç veya bilinç-üstü düzeyde olabileceğini varsayar.

İkinci tanım, 'bütünleştirici odak'tır. 'Bağlılık(lar)' dikkati bilincin bütün bir katmanlar hiyerarşisine çekerken, bu ikinci tanımlama dikkati toplumsallığın olası biçimlerinin genişliğine çeker. Bu tanım birey-içi ve bireyler-arası, ailevi ve küçük grup, cemaatsel ve teşkilatsal, toplumsal ve derneksel, cinsiyetsel ve etnik ve türsel ve kozmik olanı dikkate almaya çağrı yapar. Yine bu kavramın çoğul biçimleri (özel durumlarda aksi kanıta bağlı olarak) farklı odak (veya bağlılıkların) mükemmel olmayan bütünlenişlerinin olasılığını bekler: Yani onlar mantıki bakımdan uyumsuz, hissi bakımdan tutarsız veya çağrışım bakımından çatışan hatta bilinçli değillerse, tartışmalı olabilirler.

Üçüncü standart tanım, örtülü dini, 'geniş etkilerle yoğun ilgiler' olarak tanımlar. Bu tanımlama, psikoloji veya sosyal psikoloji ve sosyoloji araştırmasından ziyade din araştırmasına dayanır. Verilerle ilgili olan bir ölçütü ve bütüncül yaklaşımı dengelemede gerekli olan bir sınırlayıcı ölçüyü vurgular. Cumartesi öğleden sonra bir futbol maçında hazır bulunmanın getirdiği bir bağlılığa, onun haftanın diğer günlerini etkilemesinin veya söz konusu aktivitenin dışında yer alan bir şeyin doğurduğu etkinin dışında, titremelerden (*decibels*), endişeden (*angst*) veya sıcakkanlılıktan (*camaraderie*) daha az değer biçilmesini açık seçik hale getirir. Yine bu tanım, 'kutsal'ın bir hobiden (veya at hobi-

[1] Örneğin, Bailey 1983; 1990*b*; 1990*c*; 2000 içinde.

sinden), basit bir 'hurafe'den daha fazla bir şey olduğu kabul edilirse, onun etken bir şekilde tecrübeden arta kalan şeyle veya 'sıradan'la yüzleşmesi gerektiğini kabul eder. Öte yandan, kendisi önemsiz olan şey, belki de bir aysbergin ucu ve altta yatan gerçeklerin bir ifşası veya kabzası olarak önemli olabilir.

Yakın Eşanlamlar

'Örtülü din' ifadesi ve onunla amaçlanan şeylerin bu tanımları, onun Tillich'in 'nihai ilgiler'inden (1965) nasıl farklılaştığı sorusunu sormaya yol açar. Gerçekten de, örtülü din ifadesi, farkında olmadan bu sonuncunun bir gelişimi olarak görülebilir. 'Gelişim' diyoruz çünkü 'nihai ilgiler' tek bir (*hâkim*, önemli ve en kapsamlı) ilgiyi, ancak onun çok sayıda ve sulandırılmış ifade biçimlerini çağrıştırır gözükmektedir. Oysa, 'örtülü din', (ister bireysel isterse toplumsal olsun) tek bir bünye içindeki örtülü dinlerin çokluğunu kapsayan genel bir isim gibi gözükmektedir. Fakat bir ince ayrım bulunmaktadır: tıpkı 'nihai' kelimesinin aşırı derecede kapalı oluşu gibi, 'ilgiler' kelimesi de öğrencilerin ödevlerinde bulunan sözel ciddiyeti andırmaktadır.

Luckmann'ın 'görünmeyen din'i (1967), 'örtülü din'den, tipoloji benzetmesi olarak bir duyu organını (kulak veya ağızdan çok göz gibi) tercih etmesi bakımından açıkça farklıdır. Ancak en temel farklılık, iki kavramın kullanımındaki kronolojidir. Luckmann'ın engin ve kapsamlı kuramı, emekliliğinin hemen ardından, kendisinin ana mesleki kariyerinden bir kuşak sonra, çeşitli Alman ailelerinin masa başı konuşmalarının gözlem ve tahlilleri yoluyla takip edildi. Öte yandan, bir fenomen (veya bir hermenötik) olarak ortaya konan 'örtülü din', baştan beri, daha kavramsallaştırılışının gelişimiyle birlikte deneysel olarak incelendi.

'Örtülü din' için üçüncü bir yakın-eşanlamlı kavram, 'sivil din' kavramıdır. Bellah'ın önemli fakat az ve öz makalesinin (1967) dikkatli bir okunması, ona yöneltilen eleştirilerin çoğundan vazgeçilmesine yol açar. Bununla birlikte, Bellah'ın Rousseau'

dan ödünç aldığı başlık, makalenin kökeninin sınırlılıklarını da gösterir: Zira 'sivil teoloji'yle öncelikli olarak ilgili olmakla, makale, sadece 'sivil din'in yüzeyini tırmalar. Muhtemelen başlangıçtaki bu sözel, biçimsel ve esasen toplumsal sınırlamadır ki, Bellah'ın başlıca işbirlikçilerinden birinin (hem açıkça hem de özel olarak) 'örtülü din' kavramını ne kadar 'daha zengin' (beklide daha kuşatıcı) bulduğunu söylemesine yol açmıştır.

Eşanlamlı-Olmayanlar

Roma Katolik yazınına aşina olanlar zaman zaman Karl Rahner'in 'anonim Hıristiyanları' (1972) ile 'örtülü din' arasındaki ilişkiye dair soruşturma yaparlar. Sorun, zaman zaman, Rahner'in 'şarkiyatçılık'ın yüksek bir (Hıristiyan) formunda aşırıya kaçtığı hissedilirken ve diğerlerinin, onlar 'bunu bilmeseler' bile (M. Baudrillard'ın düz bir şekilde söylediği gibi) 'Hıristiyan' oldukları anlaşıldığında, endişe vericidir. Ama bu örnekte, herhangi özel bir bağlamda keşfedilen örtülü dinin her türlü formunun, şu ana kadar ('Hıristiyan' veya başka türlü) isimlendirilen ('sarih') dinin herhangi bir formuyla herhangi bir benzerlik taşıyacağına dair ileri sürülen bir fikir yoktur. Aslında, ne herhangi bir şeyi Hıristiyan olarak etiketleme arzusundan ne de 'herkesin bir dini olduğunu' veya 'dinin güzel bir şey' olduğunu varsaymaya dönük bir istekten söz edilebilir; tersine, 'din' sözcüğünün kullanımında ve 'dünya görüşü' veya 'hayat duruşu' (vb.) kavramların daha az itici bulunması gerektiğinde ısrar etme arzusu söz konusudur.

Öte yandan, yüzyıllarca belli bir sarih dine inanmaya maruz kalmış bir toplumun 'örtülü dini' ya da 'seküler dininin' gelenek olarak adlandırılan şeyle (olumlu veya olumsuz) birtakım benzerlikler taşıdığının bulunması şaşırtıcı olmayacaktır. Bununla birlikte, ister tarihsel ve gelişimsel, ister fenomenolojik ve epifenomenal, ister psikolojik ve manevi, ister sosyolojik ve siyasal, isterse ahlaki ve kültürel olsun, söz konusu benzerlik, tıpkı neyin tavuk neyin yumurta oluşunu sorduğumuzda olduğu

gibi, her özel durumda sorguya açık bir benzerliktir. Din 'gibi' (1960'ların kavramıyla 'dinimsi') olan örtülü din yerine, 'sarih din' kendisine gerçek sadakatin gösterildiği örtülü din 'gibi'dir (Bailey 1997*b*).

Başka birileri de kimi zaman 'halk dini' ile 'örtülü din' arasındaki ilişkiyi soruşturur. Örneğin, İskandinav ülkelerinde bin yıl öncesi gibi yakın bir tarihe kadar halkın 'doğal' veya etnik dini olarak anlaşılan bu dinin, bu veya komşu ülkelerde bulunabilen örtülü dinin (veya sarih dinin) her türlü formlarında gerçekten ana nedensel bir etken olması gerekir. Ancak, halk dini örtülü dinden ziyade sivil dine daha yakın bir kuzendir. Çünkü özbilinç ve tasarı düzeyinden daha aşağı bir düzeyde bu din zorunlu olarak ilk önce topluluksal veya en azından toplumsal hayatla sınırlıdır. Oysa, örtülü din hem bireysel hem de toplumsal olanı eşit bir biçimde kapsar.

Kuzey Amerikalı bağlamlarda 'halk dini', kimi zaman 'Doğulu' hatta 'hayatta kalıcı' (veya 'ihyacı') bir tarzda kullanılmıştır. Bu din halk dansı, halk kıyafeti, halk âdeti vb. unsurlarla eş düzeyde düşünülmüştür. Bu tür dünyevi alışkanlıklar, örtülü dinin tam tüketicisi (ve bu nedenle onun olayları) haline gelebilirken, halk dininin herhangi bir formunun, (paganizmin çeşitli formları dikkate alınmak için değerli olmadıkça ve bazı durumlarda yeterince değerli olmada etkili olmadıkça), bu 'sokulgan' anlamıyla tamamen kuşatıcı hale gelip gelmediği kuşkuludur.

(İngiliz dilinde yapılan) Japon dini araştırmalarında 'halk dini', 'adı konulmuş' ve 'bilinen' dinler ile 'özel' hurafe(ler) arasında bir yerlere yerleşmiş olarak görülen (örneğin ölü akrabalarla ilgili) bir bireysel ve ailesel dini pratikler kümesine işaret eder (Miyake 1972). Bu kullanım, halk dini kavramının yansızlığı bakımından örnek bir kullanımdır. Aynı zamanda, böylesi pratiklerle böylesi ilgilerin dışındaki ilgilerin, eğer (sırf hobiler olarak) ilgisiz olmayacaklarsa, 'organize' ve 'global' dinlerin üzerine inşa edilmeleri gereken ilgiler olmaları, önerme bakımından etkileyici bir örnektir. Ancak, Japon bağlamında bile 'halk dini'nin bu kullanımı, örtülü dinle kastedilen şu çekirdek anlama

işaret etmez: Her zaman özel olarak olmasa bile, genellikle böylesi aktivitelere gösterilen çaba ve güven, örneğin çalışmayla birlikte elde edilmesi amaçlanan ve düşünülen yararların yanında sönük kalabilir. Sarih din aslında en derin örtülü dini tamamen ifade edebilir; fakat bu durumda, örtülü dinin gerçek bir formu olsa da, bir bütün olarak ikinci dereceden öneme sahipmiş gibi gözükür.

İngiltere'deki Angilikan din adamları (ve bekli de başkaları) arasında 'halk dini' kavramı, kilise hayatına çok az katılan ve bu nedenle kullanımları 'gayri samimi' bulunan kimseler tarafından, kiliselerin *geçiş ayinlerinin* (*rites de passage*) 'kullanımını' (burada 'kötüye kullanımı' ifade ediyor) tanımlamak amacıyla 1970' lerde kullanılmaktaydı – durum yüzyılın sonu itibariyle değişmiştir. Bu kişilerin yalnızca hariçteki geleneğe *uymak* için (krş. İskandinavya) bir bakıma *göstermelik* olan (krş. Kuzey Amerika), en iyi ihtimalle ailevi (veya en kötü ihtimalle *hurafeye dayalı*) *pratiğe* (krş. Japonya) bağlandıkları ileri sürülüyordu. Ancak, (eğer akıllı iseler, erkek veya kadın her bireyin kendisi için bile daima bir sır olan) bireysel motivasyon hakkındaki böylesi bir *ön*yargı, örtülü din kavramının gelişmek isteyeceği şeyin tam tersini gösterir. Ötekine karşı böylesine pejoratif bir tutum, bizzat dinin putlaştırılmasından daha ayıplanacak bir tutum olarak görülebilir. Tabii ki böyle bir tutum doğru araştırmayı önler (ve ona uygun anlayışı imkânsız kılar).

Ilıman ülkelerle birlikte anılan 'popüler din' kavramı da 'örtülü din' kavramıyla bağlantılıdır. (Japon bilim adamları bu dinden hem 'halk' (*folk*) dini hem de 'popüler' din diye bahsederler). Birçok Roma Katolik, Müslüman, Hindu ve Budist toplumlarda olduğu gibi, serbest zamanların genellikle evin dışında geçirildiği yerlerde, grup faaliyetlerinin dini tipleri de kilise, cami ve mabetlerde 'ortaya çıkar' (ya da, gerçekte var oldukları, yaşadıkları ve varlıklarına sahip oldukları yer olan halka 'dönüktürler' mi demeliyiz?). Şehir ortamlarında bu tür faaliyetler 'popüler' din, kırsal alanlarda ise 'halk' dini olarak adlandırılma eğilimindedir. Her iki durumda da bunlar, devam eden bağlılıkların

göstergeleri olarak açıkça hem örtülü hem de sarih din araştırmacısı için yararlı şeylerdir. Bununla birlikte, bu iki kavram, bu nedenle örtülü dinle özel bir ilişkiye sahip değiller: popüler din kavramı (öteki bağlılıkları dışlamaksızın) sıradan, devam eden bağlılıklara odaklanma amacındadır. Bu bağlılıklar bu nedenle özgün olarak 'seküler din' diye adlandırılmışlardır ve halen göz ardı edilmek tehlikesiyle karşı karşıyadırlar.

ELEŞTİRİLER

Örtülü din kavramı hakkında yapılabilecek en açık eleştiri, pratik bir eleştiridir. Eğer bu kavramın araştırılması bir kişi ya da grubun neye bağlanmış 'olduğunu' araştırmayı gerektirirse, belli bir zamanda, bir kütüphaneci veya kitap satıcısı (ya da bir araştırma alanının mimari) hangi araştırma malzemesini temin edeceğini veya onların nasıl kataloglanıp raflara yerleştirilmesi gerektiğini nasıl bilebilir?

Soru gerçek olabilir, fakat ne eşsiz ne de üstesinden gelinemez boyuttadır. 'Örtülü din', kesin uygulanışı gruptan gruba, kuşaktan kuşağa, hatta bir ferdin hayatında bir zamandan ötekine değişen tek kavram da değildir. Önemini sonradan kavradığımız şeylerden kendimizi mahrum bırakırsak ve dünya görüşümüzü ve beklentilerimizi ne kadar çabuk değiştirdiğimizi unutacak olursak, kendimizi (diyelim ki 1950'lerde), kriket (veya pinpon) gibi sporların da uluslararası diplomasi konusu olabileceği, çocuk bakımı konusunun politika konusu olacağı, kozmetik cerrahinin tıp konusu olacağı ve sanat galerilerinde çorba kutusu ve yapılmamış yatakların sergileneceği gibi varsayımlarla kafamız karışık bir halde buluruz. Olması gerekli ve ciddiye alınması gerekli bu beklenmedik değişimler, insan ruhunun nereye gittiğini araştıran insanbilimlerinin kapasitesine katkı sağlamaktadır. Bu konuda en geç kalanlar sadece insanbilimlerinin araştırmakta olduğu konuları peşinen bildiklerini söyleyen din bilimleri olsaydı, durum gerçekten ironik olurdu (krş. Bianchi 1975).

Aslında düşünce şeklimiz değişse, bu problemin çözümü pratikte hiç de zor değildir. Sportif cezalarla ilgili nasıl yeni maddeler yayınlanıyorsa, işyerinde çocuk bakımı ile ilgili giderler (Avam Kamarası da dahil) milli ve ticari bütçelerde nasıl ele alınıyorsa, meme implantasyonu ve sigara tedavisi gibi konular nasıl tartışılmaya başlanmışsa, sanatın anlamı hangi sanatçı tarafından hangi sanatın 'nasıl' icra edileceğine kadar nasıl genişlemişse, aynı şekilde uygulamalar da daha açık hale gelmiş ve *ortak bağlar daha da netleşmiştir.* Aynı şekilde, Dil Çalışmalarına daha ileri dillerin ve/veya 'bebek konuşmalarının' eklenmesi de, yeni çalışma materyallerinin ve zihni düzenlemelerin yapılmasını gerekli kılacaktır. Ancak bu durum, dil ve dilbiliminin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bununla birlikte, 'örtülü din' kavramına yapılan en yaygın eleştiri (büyük bir iddia olarak kabul edilmeyecekse), hiç de pratik ve anlaşılabilir bir eleştiri değildir. Hatta (psikolojik kökeni ne olursa olsun) mantıklı ya da ampirik temeli olmayan bir şikâyet şeklindedir. Bu eleştirinin ampirik çalışma öncesi ortaya konulan hipotezinde, bir kişi ya da grubun sahip olduğu 'örtülü din'in nasıl bir şekil alacağını açıklamanın mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Uzun zamandır antropologların da söylediği gibi, o ya da bu şekilde dini ya da kutsal bir şeyler 'var' gibi gözükmektedir. Fakat, antropolojinin bu kuralı büyük ihtimalle diğer sosyal bilimlerde var olan kuralları etkilememiş olacak ki, karşı taraftan "Eğer her şey dini ise o zaman kelime anlamsızlaşır" karşılığı gelmiştir. 'Bu karşı cevap', tanım olarak hiçbir şeyin ileri sürülmemesi veya söylenmemesine karşı söylenmiş bir söz gibi görünmektedir. Gerçekten de (araştırıldığı zaman ortaya çıkacağı gibi), 'her şeyin dini olabileceği' hipotezi, "her şey dinidir" sözündeki iddiadan oldukça farklıdır ki, bu şekilde bir tanımlama her zaman karışıklığa yol açabilecek niteliktedir. Bu durum, her şey sekülerdir (veya seküler olmalıdır veya seküler olacaktır) cümlesiyle de karşılaştırılabilir.

Üç tanımın birlikte verilmesi ve bunlardan bir tanesinin diğerlerine tercih edilememiş olması, öncelikle bu tanımların geçerliliklerinin sınırlanması olarak algılandı. Bunun sonucu olarak, bu tanımların her birinin belki de en güzel tanımlama şeklinin *en kısa* cümle yapısıyla elde edilebileceği olgusuna işaret ettiği teyit edilir gibi görüldü. Gerçekler ve insan söz konusu olunca, 'tanımlar' ve 'semboller' aramak daha uygun olabilir. Teklif edilebilecek ya da teklif edilmiş ('insanın derinlikleri' gibi) başka tanımlar olsa da, bu üç tanım, gerekli güveni sağlamakta, birbirleriyle örtüşmekte ve ortak bir buluşma noktası sağlamaktadır.

Ancak, bu terimin anlamı hakkında birden çok tanımın olması bile, orijinal kavramsallaşmanın, insan sezgilerini açıklamakta kullanılan dilin sınırlamalarından kurtulmasını sağlayamamıştır. 'Örtülü din' kavramında kullanılan kelimelerin her ikisi de, belirsizlikten potansiyel zıtlığa kadar pek çok sorunla karşı karşıyadır.

'Örtülü' kelimesini harfi harfine tercüme eden birisi, 'örtülü din' çalışmalarının sadece sözlü olarak ifade edilmeyen davranışlarla ilgili olduğunu söyleyecektir. Aslında, bu kelimenin yukarıda ifade edilen anlamı taşıması istenmiştir (bu anlamı taşımakta da genellikle başarılıdır). Bu kavram dini anlamda kullanıldığında, davranışın (bu davranış açık olsa da) kendisinden ziyade örtülü anlamını ifade eder. Ama yine de, laik olduğunu açıkça söyleyen bir kişinin, din karşısındaki istekli duruşunun taşıdığı paralel anlamın farkında olmadan, kendi sekülerizminin aslında bir çeşit din olduğunu inkâr etmek istemesi ve belki de bu söyleme başvuranlara kızması hâlâ bir problem olarak kalmaktadır. Bu sorunun üç aşamalı bir cevabı vardır.

Birincisi; felsefe, dünya görüşü, değerler sistemi, gelenek ve hatta inanç topluluğu gibi daha kabul edilebilir terimler bulunabilir. İkincisi; örtülü din kavramını inceleyen bir araştırmacı, çok daha fazla soru sorulmasını sağlamak amacıyla, bu orijinal tanımı kendi ifade ettiği doğal anlamında kullanmak ve böylece

ona diğerinden daha kapsayıcı ve daha derin bir anlam yüklemek istemiş olabilir. Üçüncüsü; gözlemciler de kendi yorumlarını yapmaya aktörler kadar haklarının bulunduğu konusunda ısrar edebilir ve bu tür farklılıkların ortaya çıkardığı tartışmaları hoş karşılayabilirler. Aynı şekilde, tanınmış geleneklerin mensupları da, seküler tarihçiler, ekonomistler ve psikologların da iştirak ettiği Eski Kilise Konsillerinin öngörülerini hoş karşılayabilir. Herkes kendi öz-anlayışını, kavramları hangi kaynaktan alıyorsa ona göre oluşturur.

'Örtülü' kelimesi her ne kadar anlamı belirgin bir sıfat olmasa da, 'din' kelimesi çok daha sorunlu bir kelime olarak görülebilir. Şimdilerde 'din' kelimesinin, Wittgenstein'ın 'aile benzerliği' kavramlarından biri olduğu genellikle kabul edilmektedir ki, bu da Augustine'in vaktiyle yaptığı yorumları hatırlatmaktadır: Bu kelimenin ne anlama geldiğini tam olarak söyleyemesek de, diğerlerinin ne anlama geldiğini biliyoruz. O halde, (Afrika, Hindistan, Çin ve Müslüman tecrübelerinin ifade ettiği şekliyle) bu bilgiye sahip olmasak bile onu bulmak zorundayız. Gerçekten de, bu kelimenin anlamı hususunda herhangi bir ittifak ve netlik olmayışı, onun (örneğin) "Dini İlimler Anabilim Dalı" tarafından resmi ya da gayri resmi şekilde kullanımını engellememektedir.

Bununla birlikte, 'örtülü din' kavramının 'din'in anlamına bir netlik kazandırdığı, bu yüzden de 'dini araştırmalar'la uyumlu olduğu söylenebilir. Böylece, kelimenin hem tarihsel çıkış noktası hem de popüler kullanımı korunmuş olur. *Felsefecilerin* klasik Latinceden aldığı *religio* (din) kelimesi, atalarını eski Roma'da bulabileceğimiz kuzenleriyle benzerlik göstermektedir. Kelimenin bu şekilde kullanımı, seküler bir 'Diyanet İşleri' kurulması ile kutsal varlık, kutsal ve kutsalla ilgili hususlarda, kiliselerin arzu edilen ortak bir görüşe ulaşmasının yolunu açmıştır. Bu kullanım, ibadetlerin farklı yönlerini, sembollerini ve (güçlerinin çoğunu aldıkları) kutsal ve değişmez olmalarını dikkate almaz. En azından İngiliz İngilizcesine göre, *religio* kelimesinin tarihsel çıkış noktası manastırla ilgili olmalıdır. Çünkü

'religious' kelimesinin günümüzdeki normal anlamı, (manastır terimleriyle söyleyecek olursak), düzenli, sürekli, öğretilen (*ve* icra edilen) anlamlarını taşımaktadır. "Gazeteleri sürekli (*religiously*) olarak okuyorum" (ya da "ayakkabılarımı sürekli (*religiously*) *olarak* temizliyorum") vb. cümlelerde kullandığımız 'religiously' kelimesi, Ortaçağ'daki kanonik anlamını ifade etmek üzere günümüzde hâlâ popüler olarak kullanılmaktadır.

O halde bölgesel kilise ya da mezheplerin, kilise ibadet ve ayinlerine katılmayı 'religious'(*dini*) olarak nitelendirmeleri mecazi bir kullanımdır. Bu kelimenin özgün (ve sürekli) anlamı 'manastırla ilgili'dir ve geniş anlamda 'kiliseyle ilgili' anlamında kullanılır (tıpkı 'imalat' kelimesinin önce 'el yapımı' ürünleri de kapsaması ama daha sonra sadece 'makine ile üretilen' ürünler anlamına gelmesi gibi). (Bugün bazılarımız 'seküler ruhban sınıfı' olarak tanınıyoruz. Çünkü, örneğin biz aziz Benedict'in kurallarına göre değil de ekonomistlerin 'seküler trendlerinde' olduğu gibi dünyanın uzun vadeli kurallarına göre yaşıyoruz). Bu yüzden, keşişler 'süper kilise müdavimleridir' demek yerine, kilise müdavimleri küçük birer keşiştir demek daha doğru olur. Bu yüzden 'örtülü din' ifadesi bir taraftan 'din' kelimesinin çok kapsayıcı bir kullanımı iken, diğer taraftan, ilginç bir şekilde her ikisi de kelimenin orijinal anlamını ifade eder ve böylece bu terimin halk tarafından kullanımında 'sağduyu' oluşturur.

Bu yüzden *örtülü din* kavramı, kendi yapısı gereği sorumluluk alarak, ortaya bazı kriterler koymaktadır. Bunlardan birincisi, dindarlığın derecelerinin ölçülmesidir. İkincisi, özellikle insan davranışlarına niyet izafe etmenin hatasına değinen din çalışmalarının bir prototipini ortaya koymasıdır. Üçüncüsü ise, bu kavramın içine düşebileceği çukurların üstünden atlaması, değişken olması, tartışmalı olması, son derece gelişigüzel olması (örneğin içeride doğal dışarıda belirsiz olması), ve bu kavramı oluşturan iki kelimenin bir taraftan kutsal ve profan ikiz kutuplarda diğer taraftan kendi aralarında uyumlu olmalarıdır. Bu kavram, elbette öznel bir yaklaşım gerektirir fakat insan yaklaşımlarının hepsi de insanı daha iyi anlayabilmemiz için gerekli-

dir ve ancak ortaya konulduktan sonra tartışılabilmeleri mümkün olabilir.

ÖRTÜLÜ DİN HAKKINDAKİ ÇALIŞMALAR

'Örtülü din' ifadesi daha eski yayınlarda bulunmasına rağmen (Hoult 1958), hakkındaki sürekli ve sistematik çalışmalar 1968' de başladı. Sıradan bir ibadet toplantısına katıldığım ilk canlı tecrübemde, en azından bazı insanlar için, (sarih) dinlerinin hayatlarında yer alan, zihinsel değil nedensel bir durum olduğu sonucuna vardıktan sonra, somut birtakım olgular ortaya konulmadan, bazı insanların laik yaşamlarının anlaşılamayacağını düşünmeye başladım ve bu hipotezimi test etmek üzere Afrika uzmanı F. B. Welbourn[2] tarafından davet edildim. Bu davet üç şeyi tecrübe etmeme vesile oldu: "Hayatta en çok neyden hoşlanırsınız?" sorusuyla başlayıp, en son olarak "Siz kimsiniz?" gibi ucu açık yanıt verilebilecek soruların sorulduğu yüz tane mülakat, bir meyhanede barmen olarak dörder saatlik yüz mesai ve otuz altı yıl yerel bir toplum içerisinde 'gözlemci katılımcı' olarak bulunmak.[3]

Kavramın daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması için ilk adım 1978'de atıldı. Bu adım daha sonra, konu ile ilgili yapılacak olan yıllık akademik toplantı serilerinin ilki haline dönüştü (ki bu da akademik tecrübelerin yanında pratik katkılardan da faydalanılmasını sağladı). 1983'te, (Denton Konferansları[4] olarak

---

[2] F. B. Welbourn'un uzak görüşlülüğü dillere destandır; özellikle bkz. Welbourn 1960; 1969.

[3] Her üç çalışma üzerine raporlar için bkz. Bailey 1976; bu çalışma 1997*a* için temel oluşturmuştur ve daha ileri çalışmalar 1998 ve 2002*a* içindedir.

[4] Bu toplantılarda okunan bildiriler çeşitli dergi ve derlemelerde yayınlanmıştır. Ancak sekiz tanesi Fransızcaya tercüme edildi (Bailey ve Menard 1996). Yirmisi Bailey 2002*b*'de yayınlandı. Diğerleri düzenli bir şekilde *Implicit Religion: Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality* (London: Equinox, 1997); <www.equinoxpub.com> vasıtasıyla daha geniş kitle için ulaşılabilir niteliktedir.

bilinen) bu akademik toplantılar, din eğitimcilerinin kısa ders saatleri ve kilise mensuplarının çalışma günlerinde artışa neden oldu. Bazı din eğitimcileri ve kilise grupları tarafından akademik içerikli[5] yazılar yazıldı ve benim de birkaç tane yazılı makalem yayınlandı.[6] Yine, "Örtülü Din Araştırmaları Birliği"nin (NSIR) gelişiminden haberdar olmayanlar da dahil olmak üzere, bilim adamları tarafından ciltlerce yayın yapıldı.

Yeni bir aktivite dalgası, Bristol'deki Trinity College'ın örtülü din konusunda diploma vermeye başlaması ve (o zamanki adıyla) CNAA (Ulusal Akademik Ödüller Konseyi) tarafından bir doktora programının onaylanması ile başladı. Sonuç olarak, 1997'de Ninian Smart'ın teklifi üzerine Middlesex Üniversitesi, Örtülü Din Araştırmaları Merkezi ile Örtülü Din Araştırmaları Birliği'ni üniversitenin White Hart Lane kampüsüne davet etti ve bir araştırma programı oluşturdu. Ancak, burada Dini Araştırmaların zımnen sona ermesi ve aynı zamanda Sosyal Araştırmaların azalması (ki bunlar belki de alternatif bir yuva olabilirdi) üzerine, başka merkezler örtülü din araştırmaları konusunda Middlesex'e eşlik edecekleri yerde ancak onun mirasçısı oldular.

Bu merkezler arasında, Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki (kendisine önemli bir kürsü ayrılan) Gelişmiş Dini ve Teolojik Araştırmalar Merkezi (CARTS) ve Birmingham'daki (Kraliçe Vakfı'na bağlı) Ascension Üniversitesi'nde kısa süreliğine kurulan kürsü, Bangor'daki Wales Üniversitesi ve 2006 yılında 'kurumsal olmayan dinler' kürsüsü kurulan Hollanda'daki Leiden Üniversitesi sayılabilir. Bu satırların yazıldığı sırada (2007), özellikle Staffordshire Üniversitesi, Leeds Metropolitan

---

[5] IAHR, AAR, the SSSR, SISR ve World Congress of Sociology dahil Middlesex, Bristol ve California (Santa Barbara) üniversitelerinde verilen derslerle İngiltere, Galler, İskoçya, İsveç, Danimarka, Kanada, ABD, Yeni Zelanda ve Hong Kong üniversitelerinde verilen bireysel konferanslar zikredilebilir.

[6] Bu makalelerden en dikkate değer olanları şuralarda yayınlanmıştır: *Religion: Journal of Religion and Religions,* 1983; *Focus: Quarterly Journal of the North Central Sociological Association,* 1990*b*; *Social Compass,* 1990*a*, *c*; *Modern Believing* 1997; *Ultimate Reality & Meaning. Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding,* 2000.

Üniversitesi, Cuddesdon'daki (Oxford) Rippon College, Bangalore'deki United Theological College ve Montreal'deki Quebec Üniversitesi; çağdaş kültür, sosyal hayat, yönetim araştırmaları ve boş vakit, sağlık ve yaşlanma, mesleki uygulama ve son olarak da pratik teoloji gibi konular üzerine yoğunlaşıyor gibi gözükmektedir.

Her iki akım (yani konferans ve yayınlar ile araştırma ve öğretiler) açıkça örtüşmektedir, fakat bunların yayınlarda açıkça bir araya gelmesi 1998'den itibaren yayınlanan *Implicit Religion* adlı hakemli dergi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu derginin içeriğinde 'örtülü din' araştırmaları ile ilgili görüş ve yaklaşımlar yer almakta, derginin politikası da bunu desteklemektedir.[7] Bu dergi özellikle seküler hayata ilgi göstermekle birlikte, bir araştırma alanı olmanın yanında bir yaklaşım ve yorumlama (hermenötik) biçimini temsil etmektedir. Bu yüzden, eğer konuya bağlılık gösterirlerse (bu bağlılık bilinçli olsun ya da olmasın ve ne adla belirtilirse belirtilsin), sarih din çalışmalarına da ılımlı yaklaşır. Onun (gizli-*olmayan*) ajandası, irade sahibi varlıklar olarak insanların daha iyi anlaşılması konusudur. Onun (sarih din konusunda da) yaklaşımı, Dini Araştırmalar çerçevesinde yer alan ka-

---

[7] Kavramın teorik telakkileri arasında şunlar yer alır: Smart 1998; Pye ve Roberts 1999; Swatos 1999; Homan 2000; Dupre 2001; Hamilton 2001; Menard 2001; Swatos 2001; Thomas 2001; Austin 2002; Hills ve Argyle 2002; Dupre 2003; Gollnick 2003 (ve Grainger 2004); Hay 2003; ve Schnell 2003; Borg 2004; Hunter 2004; Menard 2004; Stahl ve Stenmark 2004; Dupre 2005; Lord 2006; Dupre 2007; Lewis 2007, ve Sundback 2007. Kavramın ampirik uygulamaları arasında şunlar yer alır: French 1998; Bellamy ve diğerleri 1999; Natbanson 1999; Papadopoulos 1999; Portman 1999; Badertscher 2000; Brown 2000; Grimshaw 2000; Schmied 2000; Schnell 2000; Ustorf 2000; Campbell 2001; Lowe 2001; Allcock 2004; Amoah 2004; Francis ve Robbins 2004 (ve Davie 2004); Gelder 2004; Gollnick 2004; Heddendorf 2004; Johnson 2004; Lamb 2004; Smith 2004; Brierley 2005; Gauthier 2005; Gollnick 2005; Grainger 2005; Jenkins 2005; Menard 2005; Moss 2005; Sharpe 2005; Solyom 2005; Tyers 2005; Borgman ve diğerleri 2006; Connor 2006; Francis ve diğerleri 2006; Hanson 2006; Kelso 2006; Nolan 2006; Parna 2006; Swatos 2006; Campana 2007; Hanson 2007; Johnson 2007; Macdonald 2007; Wender 2007; Bullivant (baskıda).

tegorilerin, 'seküler' davranış da dahil, bu tür davranışların daha iyi anlaşılma sürecine katkı sağlayabileceği düşüncesidir.

Kavramın Bağlamı

Modernizm, genel anlamda özgürleştirme gerçeğini bulmuş olabilir. Ancak, 'geç modernite' uygun zamanı belirleme ve görüş ve düşüncelere engel olmadan onların değerleriyle ilgili belli bir liyakat aramak konusunda dini geleneklerle çakışabilir. O halde şimdi 'örtülü din' kavramının özel kökeninin ne olduğu açıklanabilir: Bu kavram öncelikle, (genellikle anlaşıldığı biçimiyle) dinin zihinsel bir durum olduğu [gölge olay (*epiphenomenon*)] görüşüne bir tepki olarak ortaya çıktı. Bu tepki, ibadet için toplanmış bazı insanların bilinen hayatlarının incelenmesi ve gözlemlenmesi sonucunda oluştu. İkincisi, ampirik olarak elde edilen bu sonucun, bu tür aktivitelere çok az katılmış ya da hiç katılmamış (ve bazen de onlardan uzaklaşmalarına neden olmuş) insanları kapsayacak şekilde genele yayılmasıydı: Yani, onların da kendilerine göre inançları ve değerleri, uygulamaları ve bağlılıkları –tek kelimeyle, seküler bile olsa, onların da kendi dinleri– vardır.

Varsayım ya da hipotez, önsezi ya da öngörü gibi kavramlar kendi zamanlarına (1960'ların sonu) ve ortaya çıktıkları yere (Batı dünyasına) ait kavramlardır. 'Batı' (görece olarak) oldukça yavaş hareket etmesine rağmen, kırk yıl içerisinde zaman değişti (başka nasıl olabilirdi ki?). Örneğin, 1960'larda 'pastoral' [papazlığa ait] olan şeylerin, sadece kilise dünyasına ait (*ecclesiastical*) olması benimsenmişti. 1966 yılındaki yıllık genel toplantısında Yeni Eğitim'in amaçları arasına 'spiritüal' amaçlar eklenebileceği teklifinin dile getirilmesi, otuz ile kırklı yaşlardaki erkek üyelerin ("Siz bir adım sonra 'dini' olanları eklemek istiyorsunuz" diyerek) istifa tehdidinde bulunmalarına neden olmuştu. Daha sonra, 1974 genel seçimlerinde İşçi Partisi kendisini "ruhu olan bir parti" olarak tanımladı ve 70'li yıllar boyunca 'misyon ifadeleri' her türlü kurumsal yapının ayrılmaz bir parçası (*de*

rigueur) oldu. 1970'li yılların sonunda ise iki farklı yayın kuruluşu, spiritüalite konusunda, aralarında Kuzey Amerika Yerlileri ve Seküler Spiritüalite gibi kitapların da bulunduğu 'klasikler' dizisini yayınlamaya başladı.

Artık eğilimler değişmişti. 1990'larda İngiltere'de yerel kiliseler bile (son derece tuhaf bir şekilde) yıllık raporlarına, kendileri için seçtikleri bir misyon ifadesini eklemek zorundaydılar. Aynı zamanda, üniversitelerde spiritüalitenin Hıristiyan ve diğer formlarıyla ilgili derslerde artış oldu. Gerçekten de, spiritüalite o kadar popüler bir kavram olmuştu ki, bir araştırmaya göre, Birleşik Krallık'taki 500 dersten 300'ünün içeriğinde spiritüalite vardı. Aynı şekilde, 1944 tarihli eğitim kanununda, eğitimin 'spiritüal' amaçlarının belirlenmesi ve bu amaçlara ulaşılması emredilmişti (demek ki o dönemlerde bile spiritüalite dikkat çeken bir konuydu). Daha sonra bu ifade, 1960'larda (farkına varılınca) anlamsız bulunarak tüm dünyada terk edildi. Paradoksal (belki de mantıklı) olan, lideri, "Toplum kadar (bu yüzden de spiritüalite kadar[8]) önemli bir şey yoktur" diyen bir hükümetin, spiritüal gelişimin ölçülmesini isteyen bir kararname yayınlamasıydı. Bunun ölçülmesi için, Hıristiyanlık örneğinde geçmişi Kutsal Mektuplara (*Epistles*) (Jas 2: 14-26 gibi) ve İncillere (Matta 7: 15-23, 25: 31-45 gibi) kadar dayandırılabilecek bir gelenek olmasına rağmen, bu ihtimali yok edenlerin 'dindarlar' olduğu düşüncesi ağır basmaktadır.

Bu şekildeki bir 'spiritüalite' ile 'örtülü din' birbirleriyle örtüşebilirler fakat özdeş olmazlar. Kelime nasıl anlaşılırsa anlaşılsın (bu ifade, doğası gereği tanım kabul etmese de, yine de köklerin, nedenlerin ve etkilerin yanında işaretleri, kanıtları ve sonuçları göstermektedir) genellikle; birincisi, insan davranışlarının 'nasıl' olduğuna; ikincisi de, niteliğe yönelik boyutların geliştirilmesine yardımcı olmak amacıyla yapılan özel davranış şekillerine işaret ettiği kabul edilmektedir. Bu ifadenin, süper ya da niceliği belirlenemez (*sub-quantitative*) karakteri, onun tıpkı bir

[8] Bu zıt görüş için bkz. Durkheim 1961 [1915] ve Taylor 1973.

zamanlar sübjektif olduğu için 'gerçekdışı' görülüp terk edilmesi gibi, duygusal karmaşalara yol açabilir. Şimdi entelektüeller, çoğunlukla 'gözlerinin içinden ne dediğini anlamak' ve diğer vücut dilleri gibi ya da grupların 'davranışları' ve mekânların 'atmosferi' gibi hususlarda öngörüde bulunmaya dayalı halk bilgeliğinin (özellikle bayanlarda ve yaşlılarda olan bilgeliğin) farkına vardılar.

Bununla birlikte, 'örtülü din' kavramı 'spiritüalite'den daha geniş bir karşılaştırma yapmayı gerektirir. Bu kavram; grup dayanışması, örgütsel kurumlar, ritüel davranışlar, grup içi ilişkiler, kozmolojik mitler, var olduğu ileri sürülen ontolojiler, kutsal merkez, çok önemli önderler, şeytani karakterler, kanonik kutsal metinler, inançlar, normlar gibi, 'spiritüalite'nin sormak zorunda olmayabileceği pek çok sorunun sorulmasını sağlar. O halde, 'kültür' hakkında konuşmak nasıl spiritüal olan şeylerin farkına varılmasını sağlıyorsa, spiritüalite ile ilgilenmek de, aynı şekilde, kendisinin de sadece ve sadece bir parçası olduğu (çünkü 'spiritüal' olan şeyler de insan davranışlarının bir parçasıdır), örtülü dinin kapılarını açar.[9]

Batı'da örtülü din konusunun ilgi görmeye başlaması, her yer bir yana, şüphesiz başka yerlerde de olması gereken şeyin bir provasıdır. Bu yüzden, 2005 yılında Güney Hindistan'da yapılan inançlar arası akademik bir toplantının üyeleri, 'örtülü din' araştırmalarıyla rahatlıkla anlaşılabilecek olan, (Hindu ya da Müslüman) Hint Yaşamının herhangi bir evresindeki 'seküler' çekimi güçlükle anlayabildiler. Bangalore'da yapılan bu toplantılar ve hatta her türlü 'Sanskritleştirme' formu, bilgi teknolojilerini kullanmaya başlayınca, birbirleriyle tamamen uyumlu yaşam örüntülerinin, mevcut ampirik realitenin ötesinde 'yürekten arzu edilen bir mükemmelleştirme' olduğunu kabul ettiler.

İnsanların Hindu ya da Müslüman olarak nitelendirilmeleri gibi, (dini tiplemelerden ziyade) dışlayıcı dini etiketlerin karşı-

[9] Bu tarihi, bibliyografik bağlam ile beşeri bilinç ve dini tecrübe; kutsal, mukaddes ve beşeri arasında değişen bağlamlar olarak Bailey 2002*a*'da daha da geliştirildi.

lıklı olarak yayılması, Aziz Pavlus'un bile tam olarak teşhis edemediği, maalesef aşırı realize edilmiş bir eskatalojinin ortaya koyduğu varsayımların küreselleşmesini beraberinde getirmiştir. (Aziz Pavlus, hayatı boyunca, zihninde dinlerin çatıştığını teşhis etmişti). Tamamıyla bütünleşmek için tek bir kimliğe sahip olmak, gerçekten de son derece eşsiz bir şey olmalıdır.

Gelecekteki Durum

'Seçim' kelimesi politik bir hedef anlamında, 'programlı' kelimesi ise insanlarla ilgili olarak mecazi anlamda kullanılır. Çünkü farkındalık (ve belki de deneyim) düzeyinin belli bir düzeyde olması ve belki de sürekli artıyor olması, zaman zaman insani bir 'proje' olarak adlandırılır. Bununla birlikte, seçmek bir şeye karar vermek anlamında olduğundan, irade beyanında bulunmak demektir. 'Seçim' ölçütler gerektirir (geçici bir istekten kaynaklanan irade beyanıyla olsa bile). Bir hipotez ya da araştırma konusu olarak 'örtülü din', insanla ilgili bu olguyu anlamamıza yardımcı olması için, sadece (seküler) insanbilimlerinden değil, fakat aynı zamanda (dini geleneklerin tecrübeye dayalı bilgelikleri de dahil olmak üzere) din bilimlerinden de elde ettiklerimize dayanarak, gittikçe yaygınlaşan bu tecrübeye katkıda bulunduğumuzu akla getirmektedir.

Bu tür çalışmaların faydaları ya da pratik değerleri ile ilgili fazla söz söylemeye gerek yoktur: 11 Eylül olayları ve dizi filmler tek başına yeterli delil oluşturmaktadır. Bu durum, dindarlık ya da din ile ilgili araştırmaları, bunların insanla ilgili (dolayısıyla da insan dışı) olarak ne anlama geldiği konusunda en fazla dikkat çeken noktaya yerleştirebilir. Fakat başkaları için, 'örtülü din' araştırmalarının amacı, insanı, ister dindar isterse seküler olsun, ampirik verilere dayalı olarak anlayabilmektir.

KAYNAKLAR

ALLCOCK, J. B. (2004). 'Infinite Justice: Implicitly Religious Responses to the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia'. *Implicit Religion,* 711: 76–93.

AMOAH, M. (2004). 'Christian Musical Worship and Hostility to the Body: The Medieval Influence versus the Pentecostal Revolution'. *Implicit Religion,* 7/4: 59–75.

AUSTIN, M. (2002). 'Derrida's Kind of Salvation'. *Implicit Religion,* 5/1: 49-59.

BADERTSCHER, J. (2000). 'Northern Lights: Canadian Studies in Implicit Religion'. *Implicit Religion,* 311: 15-29.

BAILEY, E. (1976). *Emergent Mandalas: An Enquiry into the Implicit Religion of Contemporary Society* (Ph.D. tezi, yazardan veya Bristol University Library'den ulaşılabilir, orada *The Religion of a Secular Society* olarak kataloglandı).

_____ (1983). 'The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for its Study'. *Religion: Journal of Religion and Religions,* 8: 69-83.

_____ (1990a). 'Implicit Religion: A Bibliographical Introduction'. *Social Compass,* 37: 483–98.

_____ (1990b). 'The Implicit Religion Concept as a Tool for Ministry'. *Focus: Quarterly Journal of the North Central Sociological Association,* 23: 203-17.

_____ (1990c). 'The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections'. *Social Compass,* 37: 499–509.

_____ (1997a). *Implicit Religion in Contemporary Society.* Den Haag: Kok Pharos; repro Leuven: Peeters, 2002, 2006.

_____ (1997b). 'Religion and Implicit Religion: Which is the Analogy?' *Modern Believing,* n.s., 30-6.

_____ (1998). *Implicit Religion: An Introduction.* London: Middlesex University Press. Trans. with Introduction by Guy Menard as *La religion implicite: une introduction.* Montreal: Liber, 2006.

_____ (2000). 'The Sacred, the Holy and the Human, as Tripartite Symbols of Ultimate Reality and Meaning'. *Ultimate Reality & Meaning: Interdisciplinary Studies* in *the Philosophy of Understanding,* 23: 277–84.

_____ (2002*a*). *The Secular Faith Controversy: Religion* in *Three Dimensions.* London: Continuum.

_____ (ed.) (2002*b*). *The Secular Quest for Meaning* in *Life: Denton Papers* in *Implicit Religion.* Lampeter: Edwin Mellen.

_____ and MENARD, G. (eds.) (1996). 'Religion Implicite'. *Religiologiques: sciences humaines et religion,* 14: 5-168, 199-211.

BELLAH, R. N. (1967). 'Civil Religion in America'. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences,* 96/4: 1–21.

BELLAMY, J., BLACK, A., and HUGHES, P. (1999). 'Responses among Australians to the Death and Funeral of Princess Diana: The Spiritual Dimension'. *Implicit Religion, 212:* 89–100.

BIANCHI, U. (1975). *The History of Religion.* Leiden: Brill.

BORG, M. B. TER (2004). 'Some Ideas on Wild Religion'. *Implicit Religion, 712:* 108-19.

BORGMAN, E., DRONGELEN, H. VAN, and MEIJKNECHT, T. (2006). 'Pastoral Work: Search for a Common Language'. *Implicit Religion,* 911: 90–104.

BRIERLEY, P. (2005). 'Implicit Religion: 72% Christian, 8% Attendance'. *Implicit Religion,* 812: 178-94.

BROWN, E. (2000). 'How Long Is the Future?: Working with Life-Limited and Life-Threatened Children'. *Implicit Religion,* 311: 5–13.

BULLIVANT, S. (baskıda). 'Introducing Irreligious Experiences'. *Implicit Religion,* n/l.

CAMPANA, DANIEL (2007). 'Civil Religion at the Hearth: Current Trends in American Civil Religion from the Perspective of Domtestic Arrangement'. *Implicit Religion,* 10/2: 146–60.

CAMPBELL, R. A. (2001). 'When Implicit Religion Becomes Explicit: The Case of the Boy Scouts in Canada'. *Implicit Religion,* 4/1: 15-25.

CONNOR, K. R. (2006). 'The Fifth Corner: Hip Hop's New Geometry of Adolescent Religiosity'. *Implicit Religion,* 911: 7–28.

DAVIE, G. (2004). 'A Reply to Francis & Robbins'. *Implicit Religion,* 7/1: 55–8.

DUPRE, W. (2001). 'Difficulties in Discerning Religious Phenomena'. *Implicit Religion,* 4/2: 73–85.

_____ (2003). 'The Critical Potential of the Concept of Implicit Religion'. *Implicit Religion,* 6/1: 5–16.

_____ (2005). 'The Quest for Myth as a Key to Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 8/2: 147–65.

_____ (2007). 'Why (and When) Should We Speak of Implicit Religion?' *Implicit Religion*, 10/2: 128–47.

DURKHEIM, E. (1961 [1915]). *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Joseph W. Swain. Glencoe, Ill.: Free Press; New York: Collier.

FRANCIS, L. J., and ROBBINS, M. (2004). 'Belonging without Believing: A Study in the Social Significance of Anglican Identity and Implicit Religion among 13-15-Year-Old Males'. *Implicit Religion*, 7/1: 37–54.

_____ and WILLIAMS, EMYR (2006). 'Believing and Implicit Religion beyond the Churches: Religion, Superstition, Luck and Fear among 13–15 Year-Old Girls in Wales'. *Implicit Religion*, 9/1: 74–89.

FRENCH, H. W. (1998). 'The Victorian Broad Church, Seedbed of Twentieth-Century Religious Pluralism and Implicit Religion: An Historical Perspective'. *Implicit Religion*, 1: 55–67.

GAUTHIER, F. (2005). 'Orpheus and the Underground: Raves and Implicit Religion from Interpretation to Critique'. *Implicit Religion*, 8/3: 217–65.

GELDER, L. VAN (2004). 'At the Confluence of Paradox: Implicit Religion and the Wild'. *Implicit Religion*, 7/3: 207–27.

GOLLNICK, *J.* (2003). 'Is Implicit Religion Spirituality in Disguise?' *Implicit Religion*, 6/2–3: 146–60.

_____ (2004). 'Religion, Spirituality and Implicit Religion in Psychotherapy'. *Implicit Religion*, 7/1: 120–41.

_____ (2005). 'Implicit Religion in Dreams'. *Implicit Religion*, 8/3: 281–98.

GRAINGER, R. B. (2002). *Health Care and Implicit Religion*. London: Middlesex University Press.

_____ (2004). 'A Reply to Gollnick: Implicit Religion isn't Spirituality in Disguise'. *Implicit Religion*, 7/3: 276–8.

_____ (2005). 'The Faith of Actors: Implicit Religion and Acting'. *Implicit Religion*, 8/2: 166–77.

GRIMSHAW, M. (2000). 'I Can't Believe My *Eyes:* The Religious Aesthetics of Sport as Postmodern Salvific Moments'. *Implicit Religion*, 3/2: 87–99.

HAMILTON, M. (2001). 'Implicit Religion and Related Concepts: Seeking Precision'. *Implicit Religion*, 4/1: 5–13.

HAMMOND, PHILIP (2007). 'Implicit Religion from Below'. *Implicit Religion*, 10/3: 273–81.

HANSON, S. (2006). 'Law as Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 9/2: 136–65.

_____ (2007). 'The Sacred Paradox of English Law'. *Implicit Religion*, 10/1: 8–36.

HAY, D. (2003). 'Why is Implicit Religion Implicit?' *Implicit Religion*, 6/1: 17–40.

HEDDENDORF, R. (2004). 'From Faith to Fun: The Role of Humor in a Secular World'. *Implicit Religion*, 712: 142–51.

HILLS, P., and ARGYLE, M. (2002). 'A Psychological Dimension to Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 5/2: 69–80.

HOMAN, R. (2000). 'The Marginality of the Implicit'. *Implicit Religion*, 312: 101–9.

HOULT, T. F. (1958). *The Sociology of Religion*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

HUNTER, R. J. (2004). 'Implicit Religion as Commitment Process: Insights from Brickman and Bailey'. *Implicit Religion*, 7/1: 20–36.

JENKINS, T. D. (2005). 'Sacred Persons in Contemporary Culture'. *Implicit Religion*, 812: 133–46.

JOHNSON, S. M. (2004). 'American Civic Tradition after 9/11: Protestant, Catholic, Jewish & African-American Resources for Healthier National Faith and Community'. *Implicit Religion*, 7/3: 228–45.

_____ (2007). 'Faith, Facts, and Fidelity: H. Richard Niebuhr's Anonymous God'. *Implicit Religion*, 10/1: 65–89.

KELSO, T. (2006). 'Viewing Advertising through the Lens of Faith: Finding God in Images of Mammon'. *Implicit Religion*, 9/1: 29–53.

LAMB, C. J. (2004). 'The Implicit Religion of Love'. *Implicit Religion*, 7/1: 7–19.

LEWIS, KEVIN (2007). '"Religion" in the Middle East: Implicit and/or Invisible'. *Implicit Religion*, 10/1: 52–64.

LORD, K. (2006). 'Implicit Religion: Definition and Application'. *Implicit Religion*, 912: 205–20.

LOWE, B. M. (2001). 'Animal Rights as a Quasi-Religion'. *Implicit Religion*, 4/1: 41–60.

LUCKMANN, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* London: MacMillan. (Türkçe çevirisi: *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yay., 2003.-çn)

MACDONALD, A. (2007). 'The Implicit Religion of Organs: Transformative Experience, Enduring Connections, and Sensuous Nations'. *Implicit Religion,* 10/1: 37–51.

MENARD, G. (2001). 'Religion, Implicit or Post-Modern?'. *Implicit Religion,* 4/2: 87–95.

_____ (2004). 'The Moods of Marianne: Of *Hijabs,* Nikes, Implicit Religion and Postmodernity'. *Implicit Religion,* 7/3: 246–55.

_____ (2005). 'O Come All Ye Faithful: Contemporary Sexuality, Transcendence and Implicit Religion'. *Implicit Religion,* 8/3: 266–80.

MIYAKE, HITOSHI (1972). 'Folk Religion'. In Ichiro Hori et *al.* (eds.), *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs.* Tokyo: Kodanska International Ltd., 121-43.

MOSS, B. (2005). 'Thinking Outside the *Box:* Religion and Spirituality in Social Work Education and Practice'. *Implicit Religion,* 8/1: 40–52.

NATHANSON, P. (1999). 'I Feel, Therefore I Am: The Princess of Passion and the Implicit Religion of our Time'. *Implicit Religion,* 2/2: 59–87.

NOLAN, P. (2006). 'Spirituality: A Healthcare Perspective'. *Implicit Religion,* 9/3: 272–82.

PAPADOPOULOS, I. (1999). 'Spirituality and Holistic Caring: An Exploration of the Literature'. *Implicit Religion,* 2/2: 101–7.

PARNA, K. (2006). 'Believe in the Net: The Construction of the Sacred in Utopian Tales of the Internet'. *Implicit Religion,* 9/2: 180–204.

PORTMANN, A. (1999). 'Friends at Table: Cooking and Eating as Religious Practices'. *Implicit Religion,* 2/1: 39–49.

PYE, M., and ROBERTS, R. (1999). 'Implicit Religion in Inter-faith Perspective: Focusing the Issues'. *Implicit Religion,* 2/2: 109–11, 111–12.

RAHNER, K. (1972). 'Atheism and Christianity'. *Theological Investigations,* 9: 145–64.

SCHMIED, G. (2000). 'Why Celebrate Christmas with the Deceased?' *Implicit Religion,* 3/2: 123–8.

SCHNELL, T. (2000). 'I Believe in Love'. *Implicit Religion*, 3/2: 111–22.

_____ (2003). 'A Framework for the Study of Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 6/2–3: 86–104.

SHARPE, K. (2005). 'The Pursuit of Happiness: Evolutionary Origins, Psychological Research and Implications for Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 8/2: 118–32.

SMART, N. (1998). 'Implicit Religion across Culture'. *Implicit Religion*, 1: 23–6.

SMITH, G. (2004). 'Implicit Religion and Faith-based Urban Regeneration'. *Implicit Religion*, 7/2: 152–82.

SOLYOM, A. E. (2005). 'The Internal Morality of Medicine in the Contexts of Implicit Religion and Spirituality'. *Implicit Religion*, 811: 7–21.

STAHL, W. A., and STENMARK, L. L. (2004). 'Stories that Matter: A Normative Approach to Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 7/3: 256–75.

SUNDBACH, SUSAN (2007). 'Membership of Nordic "National" Churches as a "Civil Religious" Phenomenon'. *Implicit Religion*, 10/3: 254–72.

SWATOS, W. H. Jr. (1999). 'Re-visiting the Sacred'. *Implicit Religion*, 211: 33–8.

_____ (2001). 'Meaning and Contradiction'. *Implicit Religion*, 411: 97–106.

_____ (2006). 'Implicit Religious Assumptions within the Resurgence of Civil Religion in the USA since 9/11'. *Implicit Religion*, 9/2: 166–79.

TAYLOR, J. V. (1973). *The Go-between God: The Holy Spirit and Christian Mission*. London: SCM Press.

THOMAS, D. G. (2001). 'Walter Benjamin's Aura: A Key Concept for Implicit Religion'. *Implicit Religion*, 4/2: 113–23.

TILLICH, P. (1965). *Ultimate Concern: Dialogues with Students*, ed. D. M. Brown. London: SCM Press.

TYERS, P. (2005). 'Engaging with the Religion of Those Who Do Not Attend Public Worship'. *Implicit Religion*, 811: 53–63.

USTORF, W. (2000). 'Championing the Dead: A Reflection on Funeral Theologies and "Primal" Religion'. *Implicit Religion*, 311: 51–61.

WELBOURN, F. B. (1960). 'Towards a Definition of Religion'. *Makerere Journal*, 4.

_____ (1969). 'Towards Eliminating the Concept of Religion'. Paper presented at Second Lancaster Colloquium on Religion, December.

WENDER, ANDREW (2007). 'State Paver as a Vehicle for the Expression and Propagation of Implicit Religion: The Case Study of the "War on Terrorism"'. *Implicit Religion*, 10/3: 236–53.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Bailey (1997a ve daha geniş temel okuma listesi bkz. 1998: 98–100); Bellah (1967); Grainger (2002); Luckmann (1967); ve *Implicit Religion* (krş. n. 4) dergisi.

IX

DİN VE EKOLOJİ, SAĞLIK, SOSYAL MESELELER VE ŞİDDET

45. BÖLÜM

Din ve Ekoloji

Mary Evelyn Tucker
Çeviren: Ayşe Elmalı

ARKAPLAN

Çevresel kriz, kaynakların tükenmesi ve türlerin yok olması, kirlilik artışı ve iklim değişikliği, nüfus patlaması ve aşırı tüketim şeklinde ve birbirine bağlı çeşitli yönleriyle yazılı olarak belgelenmektedir. Bu ise, insan tutum ve kararlarının, değerleri ve edimlerinin, Dünya'daki çok sayıda yaşam formunun yaşaması ve gelişmesi için önem arz edeceğinin gittikçe güçlenen bir göstergesidir. Gerçekten, insan-Dünya ilişkilerinin şekillendirilmesi, gezegene sürdürülebilir bir gelecek sağlama konusunda esas ilgi konusudur. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler gibi alanlar yanında, çevre tasarımı ve teknolojisi ile işbirliği içerisinde olmak kaydıyla ahlak kuralları ve maneviyat, böyle canlı ilişkilerin şekillendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Üstelik, karşılıklı yaşam bağımlılığına dair daha kapsamlı bir kozmolojik dünya görüşü, gelecek nesiller için yaşamın korunması hakkındaki ahlaki bir hassasiyet ile açıkça ifade edilmektedir.

Dinlerin Rolü: Kozmolojiler, Simgeler, Ritüeller ve Ahlak Kuralları

Yeni gelişmekte olan din ve ekoloji disiplini burada önemli bir rol oynamaktadır.[1] Çünkü dünya dinleri, sadece üstün bir tanrı inancı veya yaşam sonrasını ifade etmekten çok, geniş çeşitlilikleriyle tanınmaktadır. Dinler daha çok evrene ve insanoğlunun buradaki rollerine dair ayrıntılı bir yol göstericilik sağlayıcı olarak görülmektedir. Bin yıldır, dünya üzerindeki kültürlerde doğaya karşı tutumlar, tamamen olmasa da, önemli ölçüde dini görüşler tarafından belirlenmektedir.

Öyleyse, bu bağlamda dinler, en geniş anlamda, fenomensel gerçekliğin sınırlarının farkına varan insanların kozmolojik bağlam içerisinde bireysel dönüşüm ve topluluk uyumunu sağlayacak özel uygulamalar üstlenmeleri için bir vasıta olarak anlaşılabilir.

Böylece dinler, bir anlam ve sorumluluk, dönüşüm ve ayin dünyasında somutlaşmış olan insani düşünce yapısını nakleden kozmolojik öykülere, sembol sistemlerine, ritüellere, ahlak kurallarına, tarihi süreçlere ve kurumsal yapılara başvurmaktadır. Dinler insanları ilahi bir varlık veya kutsal bir güç ile birbirine bağlar. İnsan topluluklarını bir araya getirir ve daha geniş bir Dünya toplumu ile yakın ilişkiler kurulmasına yardım eder. Özet olarak dinler, yaşamın ortaya çıkıp göz önüne serildiği ve içinde geliştiği daha geniş belirsizliğin ve gizemin ana zemini ile insanlar arasında bağlantı kurar.

Burada, kurumsal veya mezhepsel din biçimleriyle tanımlanmış dini ifadeler ve bu ifadeleri canlı tutan daha geniş dünya görüşleri arasında kesin ayrımların yapılması gerekmektedir. Dünya görüşü derken, belirli kültürlerin yaşamındaki güncel ifadeleri, bilinçli veya bilinçsiz, ortaya çıkan sembol ve hikâyelerle bütünleşmiş öğrenme yöntemlerini kastetmekteyiz. Bu bağlamda, dünya görüşleri, insanın doğal sistemlerle ve ekolojiyle

[1] Bu makalenin bölümleri, söz konusu alanın gelişiminin ilk aşamalarında ortaya çıkmıştır.

etkileşimlerinden doğmakta ve bu etkileşimlerle şekillenmektedir. Bu nedenle, birçok toplumda dinlerin temel ilkelerinden biri, kutsal bir alan olarak yerel coğrafyanın meydana gelişini hikâye tarzında tanımlamaktır. Dünya görüşü, insan davranışlarına kişisel, toplumsal ve çevresel değişimler içinde rehberlik eden davranış biçimleri olan ritüelleri ve ahlak kurallarını oluşturur. Dini toplumların, hem inşa edilmiş hem de tecrübe edilmiş olarak dünya görüşlerini açıklamaya çalışması önemlidir; çünkü biz doğayı, yaşam alanını ve dünya içindeki yerimizi ilgilendiren biçimlendirici davranışları burada keşfederiz. Çağdaş dönemde insan-dünya ilişkilerini daha dengeli biçimde yeniden konumlandırmak, hem sürdürülebilir dünya görüşlerinin yeniden tespitini hem de uygun çevresel ahlak kurallarının açık ve kesin ifadesini gerektirecektir.

Bir kültürün dünya görüşü, dini kozmolojilerin içerisinde yer almakta ve ritüeller ve simgeler vasıtasıyla ifade edilmektedir. Dini kozmolojiler, doğal dünya ile ilgili köken ve değişim tecrübesini tanımlamaktadır. Dini ritüeller ve simgeler kozmolojilerin dışında ortaya çıkmakta ve doğanın dinamiklerine dayanmaktadır. Onlar insan yaşamında ruhsal ve ahlaki dönüşümü teşvik için zengin kaynaklar sağlamaktadırlar. Örneğin, doğadaki değişimi ve evreni, insan için muhtemel acı kaynağı olarak gören Budizm için bu doğrudur. Diğer taraftan Konfüçyüsçülük ve Taoizm, doğanın değişiminin Tao'nun (Yol) kaynağı olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca, doğanın ölüm-yeniden doğuş döngüsü, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Batı'daki tek tanrılı geleneklerinde insan yaşamı için esinleyici bir ayna görevi görmektedir. Dinler, aynı zamanda doğanın hava, su ve gıda gibi yaşamımızı devam ettirebilmemizi sağlayan hediyelerine şükretmemize de yardım etmektedirler.

Bu dünyayı aşmak isteyen insanlar ile oraya iyice yerleşmek isteyenler arasındaki yaratıcı gerilimler* dünya dinlerinin dinamiklerinin parçalarıdır. Örneğin Hristiyanlık, Hz. İsa'nın bu

* "Creation tension", yaşamın ikilemlerinde kalan insanın bu zor durumundan kurtulmak için çözüm yolları aramasını anlatan bir kavramdır (ç.n.).

dünyada insan olarak yeniden dirilişinin müjdelenmesinin yanında, sonraki yaşamda kurtuluş vaat eder. Benzer bir şekilde, Hinduizm, bu dünyada yaşayan Tanrı Krisna'nın amacını vurgularken, doğum-ölüm döngüsünden (*Samsara*) kurtuluşu ifade eden *Mokşa* hedefini de desteklemektedir.

Bu yaratıcı gerilim anlayışı, çevre ile ilgili konularda dinlerin imkânları ve sınırlarının daha dengeli bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Birçok din, bu dünyanın dışında kişisel kurtuluşa ulaşmak için öteki dünyaya yönelik yol göstericiliği sürdürür. Dinler, aynı zamanda dünyadaki toplumsal adalet, barış ve ekolojik bütünlük taahhütlerini besleyebilirler; beslemektedirler de. Birçok çevresel tartışmada eksik olan önemli bir unsur, bu dünyada sürdürülebilir bir gelecek yaratmak için ortaya konulan davranış ve hareketlerin değişimine neden olan kozmolojiler, simgeler, ritüeller ve ahlak kurallarının nasıl tanımlanacağı ve bunlar hakkında nasıl bilgi sahibi olunacağıdır. Tarihsel olarak dinler, kölelik karşıtı (*abolitionist*) ve yurttaşlık hakları hareketleri gibi alanlarda sosyal değişime katkıda bulunmaktadırlar. Günümüzde çevresel adalet ile birlikte toplumsal adalete katılan yeni anlaşmalar ortaya çıkmaktadır.

Bu 'eko-adalet' konularıyla uyum içerisinde olan dinler, insanları, ekosistemleri ve diğer varlıkları da içine alan daha geniş bir çevresel ahlakın oluşturulması için hürmet, saygı, yeniden bölüşüm ve sorumluluk değerlerini teşvik etmektedir. İnsanlar, dinler sayesinde, dünyaya ve dünyanın evrensel gelişimine karşı hayranlığı, çok sayıdaki bitki ve hayvan çeşidine saygıyı ve yaşamın tamamının bağlı olduğu doğal kaynakların kullanımında kısıtlamayı, zenginliklerin dağıtımında eşitliği ve yaşamın gelecek nesillerde devamı için insan sorumluluğunun belirlenmesini desteklemektedir.

Şüphesiz dinler, insanları doğal dünyaya yönlendiren ve insan davranışlarına rehberlik eden ritüelleri ve ahlak kurallarını açık bir şekilde dile getiren dünya görüşlerinin oluşturulmasında merkezi bir rol oynar. Bunun yanı sıra, dinler, dünya üzerindeki milyonlarca insanı etkileyecek kurumsal güce de sahiptir.

Fakat dünya dinleri, çevresel koruma ve sürdürülebilirliğe yönelik yeni tutumlarla ilgili olarak tek başlarına hareket edemezler. Karşı karşıya kaldığımız problemlerin büyüklüğü ve karmaşıklığı hem dinler arasında hem de bilim, iktisat ve kamu politikası gibi insanların çalışma yaptıkları diğer önemli alanlarla diyalogda işbirlikçi çabaları gerektirmektedir.

DİNLERİN ORTAKLIĞINA ÇAĞRI

1990'ların başında dinler, bilim insanları tarafından, sürdürülebilir geleceği yeniden gözden geçirmede önemli bir rol sahibi olarak tanımlanmıştı. Bilim insanları, derin medeniyet değerlerinin önemli kaynağı ve tüketim, enerji kullanımı ve çevresel koruma etrafındaki ahlaki dönüşümde zorunlu dürtüler olarak dinlerin önemini fark ettiler. Bunun bir göstergesi olarak, bilim insanları tarafından, dini liderleri, halkı ve kurumları işbirliğine çağıran iki önemli bildiri yayınlandı.

Bu bildirilerin ilki, bilim insanlarının, Ocak 1990'da Moskova'da düzenlenen Global Forum Toplantısı'nda imzalanan, "Dünyayı Korumak: Din ve Bilimdeki Ortak Yükümlülüğe Çağrı" (Preserving the Earth: An Appeal for Joint Commitment in Science and Religion) başlıklı [ortak] bildirisidir. Bildiri şunu ifade etmektedir:

> Çevresel krizler sadece kamu politikasında değil, aynı zamanda bireysel davranışta da radikal değişimleri gerektirir. Tarihi kayıtlar açık bir şekilde göstermektedir ki, dini öğreti, örneklik ve liderlik, kişisel tutum ve hedefi güçlü bir şekilde etkileyebilir. Bilim insanları olarak çoğumuz, kâinatın önünde saygıyla eğileceğimiz tecrübeler yaşamışızdır. Şuna inanıyoruz ki, kutsal olarak kabul edilen şey, özenle ve saygıyla muamele edilmeye daha uygundur. Gezegenimize de saygı duyulmalıdır. Çevreyi koruma ve ona değer verme çabaları kutsallık düşüncesi ile dolu olmayı gerektirir.

İkincisi ise, "Dünya Bilim İnsanlarının İnsanlığa Uyarısı" (World Scientist's Warning to Humanity) başlığıyla 1992'de "Sorumlu Bilim İnsanları Derneği" (Union of Concerned Scientists) tarafından yayınlanmıştır. Bildiri, iki binden fazla bilim adamı tarafından imzalanmıştır ve bunların iki yüzden fazlası Nobel ödülü sahibidir. Bildiri, gezegenin ciddi çevresel krizlerle karşı karşıya olduğuna ve dini topluluk mensuplarının destek ve ilgilerine ihtiyaç duyacağına dikkat çekmekte ve şöyle demektedir:

> Kendimize ve Dünya'ya gösterdiğimiz özen gereği, sorumluklarımızı yerine getirmek amacıyla takınılacak yeni bir tutum sağlayacak yeni bir ahlaka ihtiyaç vardır. Dünya'nın bize sağlayacaklarının sınırlı bir kapasitede olduğunu fark etmeliyiz. Onun kırılganlığını, narinliğini görmeliyiz. Bundan böyle onun tahrip edilmesine izin vermemeliyiz. Bu ahlak, kendilerinde gerekli değişimleri yapmaları için gönülsüz liderleri, hükümetleri ve insanları ikna edecek büyük bir hareketi ateşlemelidir.

Dini Liderler ve Cemaatlerin Cevabı

Bu taleplere yanıt başlangıçta yavaştı; fakat gün geçtikçe artmaktadır. Şunu belirtmeliyiz ki, yarım yüzyıl öncesinden daha uzun bir süredir dini tutumu savunan, destekleyen birçok güçlü fikir vardır. Bunlar arasında 1940'da Arazi İdareciliğinin On Birinci Kuralını (Eleventh Commandment of Land Stewarship) ortaya koyan Walter Lowdermilk ve 1954'te "Dünya için Teoloji" (A Theology for the Earth) başlıklı bir yazı yazan Joseph Sitler bulunmaktadır. Aynı şekilde, Müslüman bilim adamı Seyyid Hüseyin Nasr, 1960'ların sonlarından beri Perenializm (Daimicilik) felsefesini kullanarak tabiatta yenilenmiş bir kutsallık bilincine çağrıda bulunuyor. Lynn White'ın 1967'de yayınlanan, "Ekolojik Krizimizin Tarihi Kökleri" (The Historical Roots of Our Ecologic Crisis) başlıklı yazısı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin doğayı değersiz göstererek çevresel krizlere katkı sağladığı şeklindeki iddiası ile ilgili ciddi tartışmalara yol açtı. 1972'de teolog

John Cobb, gelecekle ilgili tahminler ortaya koyan "Çok mu Geç?" (Is It Too Late?) başlıklı bir kitap yayınladı.

Son yirmi yıl boyunca dini cemaatler arasında birtakım önemli hareketlerin ortaya çıkması, çevresel krizlerin azaltılması ile ilgili artan sorumluluk ve ilgi düzeylerini göstermektedir. 1984'te Dünya Vahşi Yaşam Fonu'nun (World Wildlife Fund, WWF) sponsorluğunda ve 1986'da Vatikan'ın destek ve yardımları ile gerçekleştirilen Assisi'deki çevre ile ilgili dinler arası toplantı bunlardan birisidir. 1993'de Chicago'da, 1999'da Güney Afrika Cape Town'da toplanan Dünya Dinleri Parlamentosu da (The Parliement of World Religions), insan hakları ve çevresel konuları içine alan evrensel ahlak ile ilgili temel fikirleri ele aldı. 1993'te, Almanya'daki enstitüsü aracılığıyla bu konudaki çabalarını sürdürmeye devam eden Katolik teolog Hans Kung tarafından evrensel ahlak ile ilgili fikirler oluşturuldu. 1999'da, Cape Town'daki parlamento, sürdürülebilir bir geleceğe dönüşmeye katılmada derneklere (eğitimsel, ekonomik, politik açılardan) öncülük etmenin zorunluluğunu değerlendirdi.

Ruhani ve Siyasi Liderler Evrensel Forumu (The Global Forum of Spiritual and Parliamentary Leaders) 1988'de Oxford'da, 1990'da Moskova'da, 1992'de Rio'da ve 1993'te de Kyoto'da, çevrenin temel konu olarak ele alındığı uluslararası toplantılar düzenledi. Önemli bir yere sahip olan Din ve Çevreyi Koruma Birliği (Alliance of Religion and Conversation, ARC) ise, 1995'ten beri çevresel koruma ve yenileme için İngiltere ve Asya'da faaliyet göstermektedir. Aynı şekilde, Çevre İçin Ulusal Dini Ortaklık (National Religious Partnership for the Environment, NRPE) Yahudi ve Hıristiyan grupları Amerika'da bu konuda örgütlemişti. Çevre ve Yahudi Yaşam Birliği (The Coalition on Environment and Jewish Life, COEJL), çevresel konularda Amerikan Yahudi ortaklığını etkinleştirdi. Ağustos 2000'de, tartışılan dört ana konudan bir tanesinin de çevre olduğu Dini ve Ruhani Liderler Milenyum Dünya Barış Zirvesi (Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders) boyunca Birleşmiş Milletler'de iki binden fazla dini liderin tarihi toplantısı gerçekleşti.

Uluslararası dini liderlerin önde gelenlerinden birkaçı, çevrenin korunmasının önemi konusunda etkili sözcüler olarak ortaya çıktı. Tibetli Budist Lider Dalai Lama ve Vietnamlı Budist Rahip Thich Nhat Hanlı, çevreye ve bütün canlı türlerine karşı insanlığın evrensel sorumluluğu hakkında yıllardır konuşmakta, görüşlerini dile getirmektedirler. Anglikan Kilisesi Başpiskopos'u Rowan Williams ve ABD Ulusal Kiliseler Konseyi (National Council of Churches, USA) kurucu başkanı Robert Edgar gibi kilise liderleri, kaynak kullanımı ve iklim değişikliği gibi çevresel problemlere başlıca ahlaki meseleler olarak dikkat çekmektedirler. Yunan Ortodoks Patriği Bartholomew, deniz kirliliği ve balıkçılığın azalması sorunlarına dikkat çekmek için bilim insanlarını, dini liderleri, kamu personelleri ve gazetecileri bir araya getiren bir dizi 'deniz sempozyumu' toplantısına destek oldu. Tuan Nehri ve Grönland'ın yanı sıra Akdeniz, Karadeniz, Adriyatik ve Baltık denizleri hakkındaki sempozyumlar da bu sempozyum serisi içinde yer alır. Adriyatik Denizi ile ilgili sempozyum, çevrenin ve doğal kaynakların korunmasına yönelik acil ihtiyaç konusunda Patrik ve Papa II. John Paul tarafından imzalanan ortak açıklama ile Venedik'te sona ermiştir.

Dünya dinlerinin çoğu, simdi, dünyayı koruma ve gelecek nesiller için sorumluluk almanın gerekliliği konusunda açıklamalar, beyanatlar yayınlıyorlar. Bu açıklamalar, Batılı tek tanrılı gelenekler içerisindeki çeşitli konumlardan, Asyalı Budizm ve Taoizm gelenekleri içersindeki farklı bölümlere kadar farklı grupları kapsamaktadır. Kesinlikle tek tip olmayan ve çok geniş bir yelpazede farklı teolojik bakış açılarına ve ahlaki ilgilere sahip bu gruplar, iklim değişikliği, kirlilik ve biyolojik çeşitliliğin azalması gibi günümüz çevre sorunları ile ilgili görüşmelerde dinî geleneklerin yer alması düşüncesinin özgünlüğünü yansıtmaktadırlar. Farklı Hıristiyan mezhepleri içerisinde, örneğin Protestan merkezli Dünya Kiliseler Birliği (World Counsil of Churches), 'adalet, barış ve yaradılışın bütünlüğü' ile ilgili önemli eserler yayınladı; Yunan Ortodoks Patriği Bartholomew çevrenin tahrip edilmesinin ekolojik günah olduğu konusunda

açıklamalar yaptı. Evanjelik cemaat, evreni korumaya çağıran bildiriler; Filipinler'in Katolik Piskoposu ise çevre ile ilgili bir beyanname yayınladı. Bunun yanı sıra, Amerikan Katolik piskoposu, Kolombiya Nehri yaşam bölgesi hakkındaki bir bildiriyi de içeren, çevre ile ilgili birtakım açıklamalarda bulundu. Bu açıklamalar ve bildiriler, çevre için yapılması gereken eylemlerle daha fazla meşgul olma adına manevi bir çağrı olarak kullanılmaktadır. Bunların birçoğu, Harvard Üniversitesi'nin web sitesinde görülebilir: www.environment.harvard.edu/religion/

DİN VE EKOLOJİ ÜZERİNDE ENTELEKTÜEL ETKİLER

Bu küresel bağlam içerisinde din ve ekoloji disiplini, son on yıldan fazla bir sürede akademik çevrede ortaya çıktı. Din ve ekoloji alanındaki akademik çalışma, nispeten yeni bir disiplin olmakla beraber, faaliyet alanını belirleme süreci içerisinde kuramsal, tarihsel, ahlaksal, kültürel vb. boyutlarını geliştirmek için diğer disiplin ve düşünürlerden yararlanmaktadır. Birçok düşünür arasında önde gelen filozoflar tarafından, kuramsal ve tarihsel temellerin bazıları ortaya konuldu. Bu filozoflar arasında Batı kültüründe doğa araştırmasını geliştiren Clarence Glacken ve tabiatın insanın ayrıcalıkları üzerindeki önceliğine vurgu yapan derin ekoloji (*deep ecology*) kuramını açıklamak için Baruch Spinoza ve Güney Asya düşüncesinden yararlanan Arne Naess vardır. Baird Callicott ve Holmes Roltson gibi diğer filozof ve ahlak bilimciler, çevre ahlakı disiplininin gelişmesine katkı sağladılar. Kültürel boyutlar, çevre ile toplumun ekonomik ve teknolojik yönleri arasındaki ilişkileri tanımlamak için ortaya konulan 'kültürel ekoloji' (*cultural ecology*) terimini literatüre kazandıran Julian Steward gibi antropologların çalışmalarından etkilendi. Buna ek olarak, antropolog Roy Rappaport, ritüelin belirli yaşam bölgelerindeki toplumsal hayatı devam ettiren yöntemlerin kültürel anlamını genişletti. Coğrafya uzmanı David Soper ve Yi Fu Tuan, dinin uzaysal ve ekolojik karakterlerini incelemektedirler.

Tomas Berry ve William McNeill gibi tarihçiler, insanın eko-sistemlerle etkileşimlerini de içine alan ortak etkileri anlamak için dünya tarihinden bir bakış açısı sağladılar. John Cobb ve Gordon Kaufman gibi teologlar, birlikte, Hıristiyan inançların dinsel olarak ve çevresel eylemlerde daha etkili bir şekilde ifade edilmesini sağlayan yollar önererek, kuramsal ve birbiriyle ilişkili bakış açıları ortaya koydular. Rosemary Ruether, Sllie McFague ve Heather Eaton gibi eko-feministler, dünyaya karşı muamele ve kadınların sömürülmesinin tartışmaya açık yapısını açıklamaktadırlar. Ayrıca, Robert Bullard, Dieter Hessel, Mark Wallace ve Roger Gottlieb gibi eko-adalet (*eco-justice*) yazarları, toplumsal adaletsizlik ve çevre kirliliği arasındaki bağlantıların anlaşılması için önemli katkılar ortaya koydular. Bu düşünürlerin çoğu için kuramsal, tarihsel, ahlaksal, kültürel vb. bakış açıları birbirinden bağımsız değil fakat karşılıklı olarak birbirlerini kapsamaktadır. Bununla birlikte, bu yaklaşımların ayrımını yapmak mümkündür; zira onlar halihazırda din ve ekoloji disiplininin ortaya çıkışını haber vermektedirler.

Bu yaklaşımlar bazı önemli sorularla canlandırılmaktadır. Kuramsal olarak, dini metinlerin ve geleneklerin yorumlanması ve kullanımı, insanın çevre konusundaki tutumlarına nasıl bir katkı sağlamıştır? Ahlaki olarak, insanlar doğaya nasıl değer veriyorlar ve bunun sonucu olarak da gelecek nesiller için dünyayı koruma adına ahlaki gerekçeleri nasıl ortaya koyuyorlar? Tarihsel olarak, insanın doğa ile ilişkisi zamanla nasıl değişmiş ve bu değişim dinler tarafından nasıl etki altına alınmıştır? Kültürel olarak, doğa insanlar tarafından nasıl algılanmış ve düzenlenmiş; diğer taraftan çevre, insan kültürünün oluşumunu nasıl etkilemiştir? İlgili bakış açılarından, belirli bir dinin uygulama ve değerleri, karşılıklı olarak gelişen insan-dünya ilişkisini ne şekilde harekete geçirmektedir? Eko-feminist ve eko-adalet bakış açılarının sürdürülebilir bir geleceğe katkıları nelerdir? Bu ve benzeri sorular, son on-on beş yıldır, bu disiplin şekillenmeye başladığından beri, bireyler ve topluluklar tarafından dile getirilmektedir.

DİN VE EKOLOJİ DİSİPLİNİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Son on-on beş yıllık dönem içerisinde din ve ekolojiyle ilgili akademik bir alanın ortaya çıkışı, bazı birey ve grupların önemli faaliyetleriyle mümkün olmuştur. Düzenlenen konferanslar, oluşturulan forumlar ve web siteleri, yayınlanan kitaplar, okutulan dersler ve lisans ve lisansüstü programlarda konunun ele alınması bu faaliyetler içerisine dahildir. Bütün bunlar, büyük ölçüde, günümüzde çevre ile ilgili araştırmalara önemli katkılar sunan beşeri bilimler bağlamında ele alınabilir.

Harvard Üniversitesi Konferansları

Harvard Üniversitesi Dünya Dinleri Araştırmaları Merkezi'nde 1996'dan 1998'e kadar üç yıl süresince uluslararası konferans serileri düzenlenmiştir. Amaç, dünya dinlerinde insan-dünya ilişkilerinin ne şekilde ele alındığını incelemekti. Bu proje, din ve ekoloji konusundaki yeni araştırma alanına temel oluşturmaya yardımcı olacak geniş perspektifli araştırmaların temini için başlatılmıştı. Proje, ayrıntılara girmeyi değil, dünyanın dini geleneklerinden çıkarılan entelektüel ve konuyla ilgili kaynaklardaki geniş farklılığı göstermeyi amaçlıyordu. Dinlerin, insanların dünya görüşlerinin en önemli şekillendiricileri ve onların değerler sisteminin en önemli oluşturucuları olduğundan hareket eden bu proje, dini geleneklerce kabul gören, doğaya karşı tavır ve davranışların zenginliğini ortaya çıkarmıştı.

Proje, eski metin ve gelenekler ile günümüz çevre sorunları arasındaki farkı kabul ederek, geri kazanma, tekrar değerlendirme ve yeniden yapılandırma şeklindeki geniş bir metot kullandı. Amaç, çok farklı zaman ve şartlarda yazılmış olan kutsal metinlerin basitçe, çevre dostu veya savunmacı bir tarzda okunmasından kaçınmaktı. Araştırmacılar, çağdaş bağlam içerisinde yeniden inceleme ve değerlendirme için dini geleneklerin görünümlerini eleştirel olarak tekrar düzeltme ile meşgul oldular. Orta yolu yeni koşullara veya kültürlere uyarlama zorunluluğu ile bir

denge sağlamaya çalışmalarından ötürü, bu dönem, tarihsel olarak dinlerin canlı bir dönemiydi. Dini gelenekler, hiçbir zaman tek tip olmamıştır; tersine, orta yolcu bir yaklaşımdan reformculuğa kadar çok sayıda farklı yorumsal durumları benimsemeyi tercih etmişlerdir. Uygun değişimi fark etme ve geleneğin değerini devam ettirme, yüzyıllardır din öğreticilerinin hayatlarının en önemli parçası olmuştur. Batıda Yahudi hahamlar, Hıristiyan teologlar, Müslüman imamlar ve Asya'da Hindu bilginler, Budist rahipler ve Konfüçyüs öğreticilerinin hepsi, zaman içerisinde kendi geleneklerinin yorumlanması ile meşgul olmaktadırlar. Harvard Üniversitesi'nin bu projesi, devam etmekte olan muhakeme sürecinin inşa edici bir aşamaya doğru evrilmesini sağladı. İnşa evresinde, çeşitli dinlerin uzmanları, belirli gelenekler içerisindeki çevre bilinci ve hareketinin mevcut ve potansiyel kaynaklarına işaret edebiliyorlardı.

Harvard Üniversitesi konferansları, sivil çevrecilerin çalışmasında olduğu gibi, tarihçilerin, teologların, ahlak bilimcilerin ve bilim insanlarının iş birliğinde ortaya çıkan disiplinler arası iletişimleri teşvik etmek için düzenlenmiştir. Yeni iletişimler için canlı bir alan sağlaması nedeniyle, bu işbirliği kaçınılmazdı. Din ve ekolojinin, hem karşılıklı görüşmeler hem de devam eden işbirliği içerisinde oluşturulmuş olan yeni bir disiplin olduğuna dair bir farkındalık ortaya çıkmıştır. Tartışmaların tarafsızlığı orada hiçbir 'uzman'ın bulunmadığı gerçeğiyle zenginleşmişti; zira katılımcılar yeni yaklaşımları birlikte ortaya çıkarıyorlardı. Konferanslarda, bireysel araştırmalardan ziyade, ortak bir bilgi ruhu doğal bir şekilde ortaya çıkartıldı. Bu sadece işin bir kısmını oluşturmaktaydı; çünkü katılımcılar ilerlemek için sadece bir yol olmadığını, her bir dinin katkıda bulunabileceği birçok imkânın bulunduğunu fark ettiler. Dahası, gezegenin geleceği ile ilgili ortak çabaların, tek bir geleneğin ya da tek başına bir uzmanın ortaya koyduğu daha üstün görüşe sahip olmaktan daha önemli olduğu da anlaşıldı. Bireysel gelenekler, uzmanlar ve projeler, dünyadaki yaşamın gelecek nesiller için iyileştirilmesini hedef alan büyük, uzun süreli çabaların bir parçası olarak görüldü.

Bu sorumluluk duygusu ile 1996'dan 1998'e kadar, sekiz yüzden fazla uzman, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm, Caynizm, Budizm, Taoizm, *Konfüçyüsçülük*, Şintoizm ve yerli dinlerin geleneklerinin incelendiği on konferanslık bir toplantı dizisine katıldı. Bu konferansları John Grim ile beraber, dünya dinlerinde uzman bir grup ile birlikte düzenledik. Bu konferansların her biri sırasıyla, örneğin Ortodoks, Muhafazakâr ve Reformist Yahudiliği; Hıristiyanlıkta Katolik, Protestan, Ortodoks ve Evanjelizm'i; Budizm'de Theravada, Mayahana, Vajrana'yı kapsayacak şekilde düzenlendi. Konferanslarda ayrıca, her bir dinin temsilcileriyle beraber, tarihçileri ve gelenek uzmanlarını bir araya getirmek amaçlandı. Buna ek olarak, bilim insanları, çevreciler ve lisans ve lisansüstü öğrenciler gibi bu işte bizzat yer alan gönüllüler de davet edildi. Her bir konferans, daha geniş kitleler için tüm katılımcıların bulunduğu oturumlar içerdi. Çeşitli sponsorlar, katılımcıların dünyanın değişik bölgelerinden getirilmelerini sağladı. Farklı düşüncelerin yer alması ve kapsamla ilgili ortaya konulan bu çaba, kayda değer birtakım toplantılar ve kaçınılmaz zorluklarla neticelendi. Yerli dinler konferansında her kıtadan ve çok çeşitli etnik gruplardan temsilciler yer aldı. Şintoizm konferansı, Şinto din adamları ve uygulayıcılarının bir araya geldiği Japonya dışında gerçekleşmiş en geniş katılımlı toplantıydı. İslam konferansı, İslam dünyasının her yerinden gelen temsilcilerle, Sünnilik ve Şiilik arasındaki hukuki yorumlardaki farklılıkla ilgili heyecanlı tartışmalara sahne oldu.

Bu konferansların metinleri Harvard Üniversitesi Dünya Dinleri Araştırmaları Merkezi tarafından on cilt olarak basıldı ve Harvard Üniversitesi Yayınları tarafından dağıtıldı.

Konferansların ve yayınlanan kitapların amaçları şunlardı:

- Tarih ve kültür karmaşıklığını dikkate alarak dünya dinlerinin doğaya karşı çeşitli tutumlarını incelemek,
- Dini geleneklere dayanan ve geniş ekolojik açılardan ilham alan pratik çevresel etiklerin ifade edilmesine katkıda bulunmak,

- Seminerlerde, liselerde ve üniversitelerde din konusunda çalışma yapan profesörler ve öğrenciler gibi, din adamı olmayan sıradan insanların ve dini liderlerin ilgilerini harekete geçirmek.

Bu araştırma projesi, dinlerin daha sürdürülebilir bir gelecek için katkıda bulunabileceğini varsaymıştı; fakat birçok disiplinin bir araya geldiği yaklaşımlara ihtiyaç vardı. Akıldaki bu varsayımla birlikte, 1998 sonbaharında, disiplinler arası üç büyük konferans Cambridge Massachusetts'deki Amerika Bilim ve Sanat Akademisi'nde (American Academy of Arts and Science) ve New York'daki Birleşmiş Milletler ve Amerika Doğal Tarih Müzesi'nde (American Museum of Natural History) düzenlendi. Bu konferanslara çeşitli dünya dinlerinden uzmanların yanı sıra bilim insanları, ekonomistler, eğitimciler ve siyasetçiler de katıldı. Gazeteci Bill Moyers, sürdürülebilir bir gelecekle ilgili belirli bakış açılarından ortaya çıkan düşüncelerine dikkat çekmek için din uzmanlarıyla röportaj yaptı. Konferanslara Stokholm ve Rio BM Çevre Konferansı genel sekreteri Maurice Strong ve BM Vakfı direktörü Timothy Wirth de katıldı. Diğer katılımcılar, bilim alanında AAAS'in* eski başkanı Jane Lubchen; ekonomi ve politika alanında Dünya Bankası'ndan İsmail Serageldin; yüksek öğretimden Columbia Üniversitesi başkanı George Rupp'di. Tüm bunların yanı sıra, kültür tarihçisi Thomas Berry ve kozmoloji uzmanı Brian Swimme, evrenin gelişim hikâyesi ve şu anki çevresel sorunlarımız açısından konuyu ele aldılar.

Forumlar

Ekim 1998'de Birleşmiş Milletler Konferansı'nda Din ve Ekoloji Forumu'nun kuruluşu ilan edildi. Bu forumun üç amacı vardı: Din ve Ekoloji alanında araştırmaları devam ettirmek; bu alandaki öğretimin gelişmesini teşvik etmek; akademi dünyası içinde, disiplinler arası çevre araştırmaları programlarına ve akade-

* The American Association for the Advancement of Science (Amerikan Bilimsel İlerleme Derneği) (ç.n.).

mi dışında, dini ve siyasi gruplara yardım sağlanmasını teşvik etmek. Forum, kurulduğundan beri beş bin kişilik küresel iletişim ağına sahiptir ve John Grim ve benim tarafımdan koordine edilmektedir.

Forum, düzenlenen ilk Harvard konferansından itibaren, Dünya Dinleri ve Hayvanlar (World Religions and Animals),[2] doğa yazarlarının liderliğinde Ekolojik Tasavvur (Ecological Imagination) ve Dünya Dinleri ve İklim Değişikliği (World Religions and Climate Change)[3] konularından başka, Harvard konferansları da düzenleyerek araştırma programlarına devam etmiştir.

Forum, uluslararası düzeyde, Asya, Avrupa ve Ortadoğu'da düzenlediği çevre konferanslarının yanı sıra, Capetown ve Barselona'da Dünya Dinleri Parlamentosu'nda da (Parliament of World Religions) paneller düzenleyerek toplumsal alandaki faaliyetleri desteklemiştir; ayrıca, Yunan Ortodoks Patriği Bartholomew tarafından düzenlenen Ege ve Baltık Denizleri ile ilgili sempozyumlara da katılmıştır. Bunlarla birlikte, Birleşmiş Milletler Çevre Programı'nda çeşitli projelerde çalışmış ve İran'da düzenlenen iki sempozyuma katılmıştır. Forum ayrıca, Kuzey Amerika'daki atölye çalışmaları ve Güney Amerika ve Avrupa'daki uluslararası konferanslar vasıtasıyla "Yeryüzü Sözleşmesi" (Earth Charter) hareketi içerisine dahil edilmiştir. Ben de, Yeryüzü Sözleşmesi Uluslararası Planlama Komitesi'nin (Earth Charter International Drafting Committee) üyelerinden biriydim ve şu anda da Yeryüzü Sözleşmesi Uluslararası Konseyi'nin (Earth Charter International Council) üyesiyim.

2003 yılında Heather Eaton, James Miller, Anne Marie Dalton ve Stephen Scharper'ın da aralarında bulunduğu Kanadalı bir grup araştırmacı, Kanada Din ve Ekoloji Forumu'nu

---

[2] Konferans metinleri *Communication of Suspect* adıyla 2006 yılında Columbia Üniversitesi tarafından tek cilt olarak yayınlanmıştır.

[3] Konferans metinleri *Daedalus*'un 2001 yılı sayısında yayınlanmıştır. Derginin ilgili sayısına internet ortamında şu adresten ulaşılabilir: www.amacad.org/publications/fall2001.aspx.

(Canadian Forum on Religion and Ecology, CFORE) kurmuştur. Bu araştırmacılar, söyleşilere ve atölye çalışmalarına destek sağlama ve halk toplantılarına ve radyo münazaralarına katılma gibi faaliyetlerle Kanada'da bu araştırma disiplinin gelişmesi konusunda aktif çalışmalar yapmaktadırlar.[4] Kanadalı bu araştırmacılar, Toronto Üniversitesi yayınlarından din ve ekoloji konulu bir kitap serisinin de sponsorluğunu üstlenmişlerdir.

Web Siteleri

Harvard Çevre Merkezi bünyesindeki Din ve Ekoloji Forumu (Forum on Religion and Ecology) tarafından, araştırma, eğitim ve din ve ekoloji alanında toplumsal faaliyetlere destek olmak için bir web sitesi hazırlanmıştır: www.enviroment.harvard.edu/religion. Sitede, araştırmayı teşvik için, dünyadaki dini cemaatlerin çevre ile ilgili açıklamaları ve kutsal metinlerden seçmelerin yanı sıra, dünya dinleri ile ilgili literatürün düzenlenmiş bir bibliyografyası da bulunmaktadır. Ayrıca, dünyanın birçok yerindeki dini kaynaklı yüz sivil çevresel hareketten bu bölgedeki uygulamaları anlatan bazı örnekler de sitede yer almaktadır.

Web sitesi, öğretimi geliştirmek için, dünyadaki her bir dinin gelenekleri ve çevreye katkılarıyla ilgili giriş niteliğinde makaleler içermektedir. Sitede, program ve görsel-işitsel kaynak listeleri de bulunmaktadır. Bu alanda, lise öğretmenlerinin web sitelerine de link verilmektedir: Liselerde Dini Araştırmalar <www.rsiss.net>.

Site, bilim, ekonomi ve politik işbirliği çerçevesinde disiplinler arası diyalogun önemini göstermek için bu alanların her biri hakkında giriş niteliğinde bölümler içermektedir. Evrimsel ve ekolojik bilimlerin açıklamalı kaynakçası da, çevresel ekonomi ve çevre ahlakı bibliyografyaları ile beraber sitedeki yerini almaktadır.

---

[4] Forum hakkında bilgi için bkz. www.cfore.org.

Yayınlar

Akademik literatür hızlı bir şekilde gelişmekte ve hem lise hem de yüksek okul düzeyindeki öğrenciler arasında konuya ilgi gittikçe artmaktadır. Editörlüğünü John Grim ile birlikte yaptığımız Dünya Dinleri ve Ekoloji hakkındaki on ciltlik Harvard serisi, 1997 ve 2003 arasında yayınlanmıştır. Bu eser, dünya dinlerindeki önemli konuların uzmanlarını ve yüzlerce uzman ve çevreciyi bir araya getirmiştir. Uzun soluklu diğer büyük bir proje, bu çalışmadan iki yıl sonra, Bron Taylor'ın editörlüğünü yaptığı iki ciltlik Din ve Doğa Ansiklopedisi'nin (Encyclopedia of Religion and Nature) yayınlanması ile tamamlanmıştır. Yüzlerce araştırmacıyı kapsayan bu eserin hazırlanma sureci yıllar almış ve çeşitli yaklaşımların, konuların ve din ve çevre ile ilgili hareketlerin belirlenmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu çalışmaya ek olarak, Dünya Görüşü: Dünya Dinleri, Kültür ve Ekoloji (*Worldview: Global Religions, Culture and Ecology*) isimli hakemli bir dergi de on yıldan fazla bir süredir yayınlanmaktadır.

DİN VE EKOLOJİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Din ve ekoloji disiplini, akademik dünya ve diğer alanlarda ortaya çıkarken, dinlerin, çevresel sorunların düzeltilmesi için hem vaatler hem de sorunlar ortaya koydukları açıktır. Dinler yüzyıllardır insan arzularını ve enerjilerini korumakta, fakat aynı zamanda hoşgörüsüzlüğe, şiddete ve çeşitli köktenci görüşlere de yol açabilmektedir. Bu nedenle dünya dinleri ekolojik çözümler için zorunlu gibi görünebilir, ancak onlar bu konuda yetersiz kalmaktadır. Dinlerin, kendi sorunsal ve dogmatik eğilimleri vardır ve onlar küresel çevre sorununun boyutlarını ve etkisini fark etmekte geç kalmışlardır.

Dolayısıyla, dinlerin çevresel sorunları çözme konusundaki katkıları sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlı oluşa bir örnek, nüfus so-

runu ile ilgilidir. Bazı dini gelenekler, bilinen bazı doğum kontrol çeşitlerini tartışmaya açma konusunda BM nüfus konferanslarında her zaman engeller öne sürmektedir. Bu dini gruplar, çoğunlukla Müslümanlar, Roma Katolikleri ve Evanjelik Hıristiyanlardır. Bununla birlikte, dünya dinleri arasında, nüfus kontrolü ile ilgili daha fazla sayıda yaklaşımı tespit eden alternatif bir araştırma projesi de vardır. Marquette Üniversitesi'nde, Daniel Maguire tarafından yönetilen bu proje 'Nüfus, Üreme Sağlığı ve Etik Üzerine Dini Müzakereler" (Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics) olarak isimlendirilmiştir.

Bu nedenle, dinlerin bazen sorun kaynağı olabileceği düşünülse de, onların çevresel sorunlarla ilgili daha geniş bir ahlaki bakış açısı getirebileceği de kabul edilmektedir. Bu noktada, çevre bilimleri, siyaset, hukuk ve ekonomiye daha çok disiplinler arası yaklaşım oluşturmak için insani ve dini yaratıcı girişimlere ihtiyaç vardır. Amerika'nın önde gelen üniversitelerindeki çok sayıda çevre araştırmaları programlarının yöneticileri bunu fark etmekte ve 'Din ve Etik'i geleneksel bilim ve siyaset tabanlı programlara uygun hale getirmenin yollarını aramaktadırlar. Çevre programlarının bu yöneticileri, aynı zamanda öğrenim ve kamu hizmetinin değişkenlerini de tanımlamaya çalışıyorlar. Çevre programları, sadece araştırmaların merkezi mi olmalı? Onlar kamu politikalarını tartışma ve hatta temel çevre politikası yaklaşımlarını destekleme konusunda ne dereceye kadar bir zemin oluşturacaklar?

Söz konusu disiplin kendisini tanımlarken ve bilim ve siyaset ile diyalog içinde olmaya çalışırken, benzer sorular din ve ekoloji alanında ortaya çıkmaktadır. Din ve ekoloji, çağdaş konulardan ayrı olarak, sadece tarihsel ve kuramsal bir bilimsel araştırma disiplini olmalı mı? Bilim ve siyaset alanları ile nasıl bir ilişki kurmalı? Eko-adalet (*eco-justice*) gibi ilgili bir bilim dalı ile meşgul olmalı mıdır? (Eğer varsa), akademi dünyası içinde desteklenmesinin rolü nedir? Akademisyenler, akademi dünyası içinde ve dışında çevre disiplini alanında konu ile ilgili

uzman ya da entelektüel olabilirler mi? Bunlar, din ve ekoloji disiplini içerisinde ortaya çıkan olası yaratıcı ve sağlıklı gerilimlerdir.

Çevresel krizlerin ivediliği, akademi dünyası içerisindeki bir kısım araştırmacıları çevresel problemlerin anlaşılmasına ve olası çözümlerin belirlenmesine katkı sağlayan entelektüeller olmaya sevk etmektedir. Çevre araştırmaları ve politikasıyla ilgilenen akademisyenlerin rolü üzerindeki bu tartışma, fen bilimleri ve sosyal bilimlerden insan bilimlerine kadar geniş bir alan içerisinde süregelmiştir. Birçok insan, çevresel problemlerin çözümüne daha fazla katkıda bulunmak için yüksek öğretim ve üniversite araştırmaları talep etmektedirler. Din ve ekoloji disiplini; kuramsal, tarihsel ve kültürel araştırmalarla ilgili bilim dalları arasındaki bu hareketli kesişimde gelişmektedir.

BİLİM VE POLİTİKANIN SINIRLARI

Din ve ekoloji disiplini, akademi dünyası içindeki disiplinler arası çevre araştırmalarına katkıda bulunmak için bilim insanları ve akademi dünyası dışındaki politikacılar ile iletişim içinde bulunmak gibi doğru bir tavır sergilemektedir. Hem bilim hem de siyaset dünyasının önde gelenleri, günümüz küresel çevre durumunu değerlendirirken, çevre sorunlarının çözümünde neden daha fazla ilerleme kaydetmediğimiz konusunda endişe duymaktadırlar. Geçen elli yıldan uzunca bir süredir, hem küresel hem de yerel çevre sorunlarının birçok yönünü anlamamızda, bilimin büyük katkıları tam anlamıyla fark edilmektedir.

Bununla birlikte, binlerce bilimsel araştırma yayınlanıp, ardından siyasi raporlara dönüştürülürken, birçok uzman ekosistemlerin ve canlı türlerinin yok olmasını engellemek için yeterli ilerleme kaydedemediğimiz sonucuna varmaktadır. Bizler, değişmeyen insan alışkanlıkları karşısında siyasi kararlılığın yetersiz kalmasından kaynaklanan çeşitli engeller tarafından kısıtlanmaktayız. Pek çok çevreci, değerlerin ve daha kapsamlı bir

öngörü duygusunun kaybolmakta olduğuna dair bir kanaatin gün geçtikçe yerleşmekte olduğunu düşünmektedir.

Bilim insanları, çevre sorunlarıyla ilgili son derece ciddi olabilecek korkunç gerçeklerin, insanların doğadan açgözlülükle yararlanma tarzındaki davranış şekillerini yine de değiştirmediğini belirtmektedirler. Bu gibi durumlar, özellikle zengin toplumlarda, insanların bağımlılık derecesindeki tüketim alışkanlıklarını etkilememiştir. Dahası, siyasi uzmanlar, doğa ile ilgili yasa koyma ve denetleme icraatlarının, hâlihazırda ilgilenilmesi gereken karmaşık çevre sorunlarının ortaya konulmasında yetersiz kaldığını düşünmektedir; fakat kimse kolayca yasa değişikliği yapamaz veya insan doğasını değiştiremez.

Kısacası, çevreciler, bilimsel ve siyasi girişimler zorunlu olduğu halde, sürdürülebilir bir gelecek için insan bilinç ve davranışının değiştirilmesine katkıda bulunmayan bu girişimlerin yeterli olmadığını gözlemlemişlerdir. Onlar bunun yerine, değerleri ve ahlakı, dini ve maneviyatı, bu dönüşümde önemli etkenler olarak önermektedirler. Bu durum, konferanslarda, kitap ve makalelerde ve Worldwatch gibi siyasi kurumlarda da açıkça ifade edilmektedir. Bu nokta, din ve ekoloji disiplininin hem akademi dünyası içindeki cevre araştırmalarına hem de akademik dünya dışındaki siyasi girişimlere önemli katkılar sağlamaya başladığı yerdir.

Siyasi Grupların ve Bilim insanlarının Cevapları

Böyle bir girişim, yirmi küsur yıldır yerel örgüt ve topluluklarda kullanılmak üzere 'Dünya ve İnanç' konulu binlerce kitapçığı dağıtan Çevre İçin İnançlar Arası Ortaklık'ı (Interfaith Partnership for the Enviroment) kuran Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) tarafından desteklenmektedir. Söz konusu program, kendisinin organize ettiği konferanslara, dini liderlerin, uzmanların ve alan dışı insanların katılmalarını teşvik etmektedir. UNEP eski başkanı Klaus Toepfer ise, çevre ahlakı ve manevi değerlerin çevre sorunlarıyla daha etkin bir şekilde bir araya

getirilmesi çağrısında bulunurken, Hans Jonas'in sorumluluk ilkesinden, gelecek nesiller için önemli bir prensip olarak faydalanmaktadır. Toepfer, yasalar ve diğer mekanizmaların elzem olduğuna, fakat çevresel sorunlara karşı daha bütünsel bir yaklaşımın gerektiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, su gibi doğal kaynakların insan için sadece ekonomik açıdan önemli olmadığını, ayrıca manevi yönden de değerli kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, sadece satış fiyatlarının değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki değerlerin de niteliklerini tespit eden göstergelerin geliştirilmesine olan ihtiyaçtan da bahsetmektedir. Toepfer birçok uluslararası konferansta bu kapsamlı ahlaki yaklaşımın teşvik edilmesinde etkili olmuştur. UNEP'in Haziran 2001 ve Mayıs 2005'te Tahran'da İran İslam Cumhuriyeti ile ortaklaşa düzenlediği iki konferans da, bu konferanslara dahildir.

2001 yılında Lyon'da, Mikhail Gorbachev'in başkanlığında "Yeryüzü Diyalogları: Ahlak Kayıp Bağ mı?" (Earth Dialogues: Is Ethics the Missing Link?) başlığıyla düzenlenen bir konferans, çevre sorunlarına yönelik daha kapsamlı ahlaki yaklaşımlar için yapılan bu araştırmayı dile getirmiştir. Bu Dünya Diyalogu konferansını, 2004 yılında Barselona'da yapılan, dini ve ahlaki konuların aynı şekilde öne çıktığı diğer bir konferans takip etmiştir. Bu konferanslarda hızlı çözümler ve kolay cevaplar aranmazken, pek çok düşünceli insan, insan güdülenmesinin, değerlerinin ve davranışının, sürdürülebilir bir geleceğe geçişte son derece önemli olduğu kanaatine varmaktadırlar.

Washington DC'de bulunan Worldwatch Enstitüsü gibi düşünce kuruluşları da, istatistikler ve uyarı raporlarının, ekolojik olarak sürdürülebilir bir çevre için gerekli olan değişikliklere başlamaya yeterli olmadığını anlamıştır. Worldwatch'in *Dünya'nın Durumu 2003* (State of the World 2003) raporunun son bölümünde, önde gelen araştırmacı Gray Gardner, dinlerin, çevrenin korunması ve yeniden düzenlenmesi konusunda daha esaslı bir anlaşmanın sağlanabilmesi için tutum ve eylemlerin şekillendirilmesinde artan rolünü yazmıştır. Bu yazı büyük dikkat çekmiştir ve, ayrıca, raporun bu bölümünün daha geniş bir

uyarlaması 164. Worldwatch'ta "Ruhun Uyanışı: Sürdürülebilir Bir Dünya Arayışında Din ve Maneviyat" (Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for Sustainable World) başlığı ile yayınlanmıştır.

Çevre ile ilgili tartışmalarda, insani değerlerin ve ahlaki bakış açılarının birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünen önde gelen bazı bilim insanları ve siyasetçiler bulunmaktadır. Bunlar, '*bilimin sesi*'nden* ve çok sayıda veri ve istatistikten yararlanan bilgisayar modellerinden elde edilen iddiaların, insanları tam olarak harekete geçirmediğini fark etmişlerdir. Harvard Üniversitesi'nden biyolog E. O. Wilson, 2003 yılında yayınlanan *The Future of Life* adlı kitabında, çevrenin korunması konusunda birçok insanı harekete geçirmek için dini inanç ve kurumların olası gücünü incelemektedir. Aynı şekilde, Yale Üniversitesi Çevre ve Orman Bilimleri Bölümü (School of Forestry and Enviromental Studies) Dekanı James Gustave Speth, 2004 yılında yayınlanan *Red Sky at Morning* isimli kitabında, ahlakın ve değerlerin çevre ile ilgili tartışmalarda önemli rol oynamasının gerekeceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, Speth, Yale Üniversitesi Çevre ve Orman Bilimleri Bölümü'nde ve İlahiyat Fakültesi'nde Din ve Ekoloji alanında bir lisansüstü programın geliştirilmesini desteklemektedir. Bu programı şu anda, Steven Kellert'in başkanlığında John Grim, Willis Jenkins ve ben yürütmekteyiz.

Standford Üniversitesi'nden biyolog Paul Ehrlich de, Ağustos 2004'te Portland'da Amerika Ekoloji Topluluğu'na (Ecological Society of America) yaptığı konuşmasında benzer endişeleri dile getirmiş ve 'insanlık tarihinde ilk defa, küresel medeniyetin yıkılma tehdidi altında olduğu' uyarısında bulunmuştur. Bu ne-

* İngilizce karşılığı "sound science" olan bu kavram, özellikle siyasi tartışmalarda bir iddiayı veya durumu gerekçelendirmek için bilimsel araştırmaların kullanılması ve bu araştırmalara dayanılarak ortaya konulan iddiaların sahte olduğu anlamına gelir. Öznel olarak kullanılmasından ötürü tam bir karşılığı ve tanımı bulunmamaktadır. Söz konusu ifade ayrıca, halkın sağlığı ve tüketici haklarının korunması için halkın içinden yükselen sesleri ifade etmektedir (ç.n.).

denle de şu tavsiyede bulunmaktadır: "Bu yüzden dünya, acil olarak gereken tepkinin ortaya konulmasına yardımcı olunması için, insanlığın bu zor durumuyla ilgili önemli ahlaki konuların sürekli olarak tartışılmasına ihtiyaç duymaktadır." Ehrlich, Milenyum Eko-sistem Değerlendirme Raporu'nun (Millennium Ecosystem Assessment Report), dünya eko-sistemlerinin durumunun değerlendirilmesi konusunu ele almakta olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, "insan kültürlerinin, özellikle ahlakın nasıl değiştiği ve korkunç küresel çöküş olasılığını azaltmak için ne tür değişimlerin başlatılabileceği hakkında bilinenlerin açıklanması ve halka anlatılması için karşılıklı bir çabanın bulunmadığına" işaret etmiştir. Paul Ehrlich, aynı zamanda, bu sorunların konuşulması için Milenyum İnsan Davranışları Değerlendirmesi'nin (Millenium Assessment of Human Behavior, MAHB) kurulması çağrısında da bulunmuştur.

2004'te, *Limits to Growth*'un otuzuncu yıl baskısında Dennis Meadows ve meslektaşları, "Sürdürülebilirliğe Geçiş için Yeni Araçlar"a ihtiyaç duyduğumuzu ifade ederek şu ifadeleri kullanmışlardır:

> Doğası gereği kendi dönüşümünü engelleyen bir sistemin doğru bir şekilde yeniden yapılandırılmasını teşvik için yöntemler arayışımızda birçok aracı deniyoruz. Mantık analizleri, veri sistemleri düşüncesi, bilgisayar modellemesi ve bulabildiğimiz en net ifadeler, bu araçlardan en belirgin olanlarıdır. Bunlar, bilim ve ekonomi alanında eğitim almış olanların hemen anlayacağı araçlardır. Geri dönüşüm gibi, onlar da kullanışlı ve gereklidir, fakat yeterli değildir (Meadows ve arkadaşları, 2004: 269).

Bunun yerine onlar, sürdürülebilirliğe giden yolun belirlenmesinde, çevre bilimi ve siyasetin genel ilkelerinin de ötesinde, insanların ve diğer türlerin yaşamsal gereksinimlerini sağlayacakları bir geleceğin planlanması gibi nitelikler önermektedirler. Böyle bir geleceği sağlayacak nitelikler, vizyon sahibi olma, iletişim kurma, gerçeği anlatma, öğrenme ve sevmeyi içermektedir. Bu nitelikler toplumsal planlamacılar ve politika ile ilgilenen

çevreciler için büyük bir değişim göstermektedir. Yazarlar, 1992'de 'yumuşak araçlar' tabir edilen bilgisayar programlama araçlarının önemini saptamışlardı; fakat şimdi bu araçların tercihe bağlı oluşlarını, özellikle sürdürülebilirliğe geçiş için oldukça önemli olduklarını anlamaktadırlar.

SONUÇ

Çevresel değişimlerin çeşitli disiplinler tarafından özel yöntemlerle destekleneceği her geçen gün biraz daha netlik kazanmaktadır. Bilimsel çözümleme, doğa ekolojisinin anlaşılmasında önem kazanacak, eğitim bilinci sürdürülebilir hayat şartlarının oluşturulmasında zorunlu hale gelecektir. Ekonomik teşvikler kaynakların yeterli dağıtımı konusunda merkezi bir konuma gelecek; ulusal ve uluslararası önceliklerin şekillenmesinde ise kamu politikası tavsiyeleri oldukça değerli olacak; ayrıca, ahlaki ve dini değerler, yeryüzündeki birçok eko-sistemin gelişmesi ve büyümesi için gereken hem kişisel hem de toplumsal dönüşümler için önem taşıyacaktır. Yani, tüm bu disiplinler ve yaklaşımlar gereklidir. Bu şekilde, insan edimlerini güdüleyen çeşitli değerler, teşvikler ve bilgi, gezegendeki uzun vadede sürdürülebilir bir hayata doğru çok daha etkin bir şekilde yönlendirilebilir. Bu bağlamda, din ve ekoloji disiplini, akademik çevrede ve diğer çevrelerde önemli katkılar sağlamaktadır.

KAYNAKLAR

MEADOWS, Donella, RANDERS, Jorgen ve MEADOWS, Dennis (2004), *Limits to Growth: The 30-Year Update,* Earthscan Publications Ltd., London.

SPETH, James Gustave (2006), *Red Sky at Morning: America and the Crisis of the Global Environment,* Yale Universitesi Yayinlari, New Haven.

TAYLOR, Bron (ed.) (2005), *Encyclopedia of Religion and Nature,* I-II, Thoemmes Continuum, Londra.

WILSON, E. O. (2002), *The Future of Life,* Alfred A. Knopt-Random House, New York.

Worldwatch Institute (2003), *State of the World 2003: A Worldwatch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society,* W.W. Norton & Co., New York.

OKUMA ÖNERİLERİ

Dünya Dinleri ve Ekoloji hakkındaki Harvard serisi: Serinin tüm ciltleri Harvard Dünya Dinleri Araştırmaları Merkezi tarafından Cambridge, Mass'de yayınlanmıştır.

CHAPPLE, Christopher Key (editör) (2002), *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life.*

_____ ve TUCKER, Mary Evelyn (editörler) (2000), *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water.*

FOLTZ, Richard C., DENNY, Frederick M. ve BAHARUDDIN, Azizan (editörler) (2003), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust.*

GIRARDOT, Norman J., MILLER, James ve LIU, Xiaogan (editörler) (2001), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape.*

GRIM, John A., (editör) (2001), *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community.*

HESSEL, Dieter T. ve REUTHER, Rosemary Radford (editörler) (2000), Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans.

SAMULESON, Hava Tirosh (editör) (2003), *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word.*

TUCKER, Mary Evelyn ve WILLIAMS, Duncan Ryuken (editörler) (1997), *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds.*

_____ ve BERTHRONG, John (editörler) (1998), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans.*

Diğer Çalışmalar

Amerika Bilim ve Sanat Akademisi (Sonbahar 2001), "Religion and Ecology: Can the Climate Change?", *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Science*, 130/4.

BERRY, Thomas (2006), *Dream of the Earth*, 2. Baskı, Sierra Club Books, San Francisco.

FOLTZ, Richard C. (editör) (2002), *Worldviews, Religion, and the Enviroment: A Global Anthology*, Wadsworth-Thomson Learning, Belmont, California.

GOTTLIEB, Roger (2003), *This Sacred Earth: Religion, Nature, and Environment*, 2. Baskı, Routledge, London.

SWIMME, Brian (1994), *The Universe Story: From the Primordial Flaring to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, HarperOne-HarperCollins, New York.

TUCKER, Mary Evelyn (2003), *Worldly Wonder: Religion, Philosophy, and the Environment*, Orbis Books, Maryknoll, NY.

WALDAU, Paul ve PATTON, Kimberly (editörler) (2006), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York.

46. BÖLÜM

Din, Maneviyat ve Şifa: Kurumsal Bir Yaklaşım

Wendy Cadge[*]
Çeviren: Nuran Erdoğruca Korkmaz

Şehir hastanesinin dua tahtasına pembe parlak post-it kâğıdının üzerine Emma isimli bir kadın şu notu asar: "Sevgili Tanrım, ameliyat ve tedavi sürecinde olan sevgili eşimi koru ve gözet. Vermiş olduğun tüm nimetlerin için sonsuz teşekkürler." Emma'nın duası bu tahtaya asılı ve hastane içinde din görevlileri, hastalar, hasta yakınları ve görevliler tarafından sessizce ya da yüksek sesle okunan elli duadan biriydi. Bu hastane dışında, iyileşmek adına edilen dualar ve yapılan ritüeller, toplu servisler veya spesifik şifa toplulukları şeklinde şehirdeki kiliselerde, tapınaklarda ve mescitlerde yıl boyunca düzenli bir şekilde gerçekleşmektedir. Son yapılan ulusal araştırmalar, Amerikalıların

* Bu makale için yapılan araştırma, Harvard Üniversitesi Sağlık Politikası Araştırma Programı bünyesindeki Robert Wood Johnson Vakfı Uzmanları ve Brandeis Üniversitesi Theodore ve Jane Norman Fakülte Araştırma Fonu tarafından desteklendi. Yardımları için Brian Fair'e ve Jennifer Dillinger'a, ilk taslaklardaki yorumları için Courtney Bender'a ve Lance Laird'a çok teşekkür ederim.

yarıdan fazlasının hem kendilerinin hem de aile bireylerinin sağlıkları için düzenli olarak dua ettiklerini, dörtte üçünün duanın hasta insanlar üzerinde olumlu etkisi olduğuna inandıklarını, aynı şekilde dörtte üçüne yakın bir kısmının da Tanrı'nın, bilimin tedavi edemeyeceğini düşündüğü hastaları iyileştirebileceğine inandıklarını göstermektedir.[1]

Son dönemlerde Amerika'daki ulusal gazete ve dergi başlıkları, "Din ve Sağlık: Duanın İyileştiriciliği" (*Wall Street Journal*), "İnanç ve Sağlık" (*Newsweek*) ve "Dua ve Sağlık Sentezleniyor" (*Houston Chronicle*) konularını, duanın iyileşme üzerindeki etkisini ve bunlarla ilişkili çalışmaları sorgulayıcı bir bakış açısıyla gündeme getirmektedirler. Bu başlıklar din, maneviyat (*spirituality*) ve sağlık arasındaki etkileşimi politikacılar, sağlık çalışanları, dini liderler, tamamlayıcı ve alternatif tıp savunucuları ve bunların dışında kalan milyonlarca Amerikalı arasında ele almaktadır. Bir taraftan *Time* dergisi "Maneviyat sağlığa katkıda bulunabilir mi?" konusunu kapak yaparken, diğer taraftan *Göğüs Kanserine Manevi Yolculuk ve Ruhani Devrim Diyeti* başlıklı kitaplar rafları doldurmaktadır. Sağlık çalışanlarının haklarına yönelik son tartışmalar, eczacıların tıbbi doğum kontrol ilaçları ile bireysel dini inançlara dayalı doğum kontrolüne yönelik ilaçların yapım ve dağıtımını reddedip edemeyecekleri, dini şifacıların kendi mallarını özgürce satıp satamayacakları ve doktorların hastalarıyla birlikte dua edip edemeyeceklerine yönelik konulara odaklanmaktadır.

Geçmişten beri, Amerika'nın bireysel ve toplumsal yaşamında din, maneviyat, sağlık ve şifa arasındaki ilişkiler tutarlı fakat değişen bir konum işgal etmektedir. Tarihçiler, din araştırmacıları, tıp araştırmacıları ve sosyal bilimciler düzenli bir şekilde genişlemekte olan bu araştırma sahalarına işaret etmektedirler. Örneğin, din sahasındaki araştırmacılar, dini şifacılığı ve sağlık ve tıp alanlarındaki sorulara getirilen tarihsel ve çağdaş yaklaşımları tamamıyla dini bir bağlam içerisinde incelemekte-

[1] Bu bilgi, Polling the Nation araştırma şirketi tarafından elde edilmiş olup 1 Kasım 2003 sayılı *Newsweek* dergisinden alınmıştır.

dirler (örneğin, Numbers ve Amundsen 1986; Barnes ve Sered 2005; Portelfield 2005). Aynı zamanda, son yıllarda sağlıkla ilişkili çalışmalar, din ve maneviyatla ilişkili konulara giderek daha kapsamlı şekilde odaklanmıştır. Temel biyomedikal arama motoru olan PubMed'de, başlık ve özette din veya maneviyat ve sağlık olarak kataloglanmış makalelerin sayısı 1980'den günümüze kadar iki kat artmıştır. Bu araştırmaların çoğu, bireylerin kimlikleri, inançları ve/veya davranışları üzerinden ölçülmüş olan din veya maneviyatlarının, ruhsal ve fiziksel sağlıkları üzerine etki edip etmediği konusuna yoğunlaşmaktadır. Çok sayıda çalışmada tanımlanan bu araştırmalar, ailevi, dinsel ve kurumsal birçok yapının dışında, analiz birimleri olarak bireyler üzerinde yoğunlaşmaktadır.[2]

Ayrıca sosyal bilimciler, özellikle de sosyologlar, din, maneviyat ve sağlık konularına mevcut araştırmalar bağlamında bireysel düzeyde önemli katkılar sağlamaktadır. Fakat bu araştırmaların çoğu, bu davranışların anlamlı olduğu çoklu kurumsal bağlamların dışında, bireysel davranışlar olarak ele alınmaktadır. Bu makalede bu konuya, bir araştırma birimi olarak bireyden kurumsala bir sıçrama yaparak yanıt vermeye çalışacağım. Özellikle şu anda Amerika Birleşik Devletleri'nde din, maneviyat ve şifa konularının tıbbi ve dini kurumlarda ne şekilde ele alındığına odaklanacağım.

Bu bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak, Amerika tarihindeki dini ve biyomedikal kurumlar arasındaki ilişkiyi, ülke genelinde hastanelerin ilk kurulma aşamasında dinin rolüne özel bir vurgu yaparak kısaca ele alacağım. İkinci olarak, biyomedikal kurumlar ve hastanelerde din ve maneviyatın varlığını ve bu kurumların din ve maneviyata ne şekilde vurgu yaptıklarına yoğunlaşacağım. Ayrıca, çalışmamda yardımcı kaynaklar olarak Sağlık Kuruluşları Akreditasyonu Birleşik Komisyonu'nun (Joint Commission for the Accreditation of Healthcare Organization, JCAHO) kılavuzuna, hastanede çalışan din görevlilerinin

[2] Alanla ilişkili araştırmalar için ayrıca bkz. <http://www.metanexus.net/tarp/>.

çalışmalarına ve hastane çalışanlarının, özellikle de doktor ve hemşirelerin çalışmalarında dinin rolüne odaklanacağım. Üçüncü ve son olarak, bazı dini kurumlar aracılığıyla verilen tedavi ve biyomedikal sağlık hizmetlerine özel bir vurgu yaparak, Amerika'daki yerel dini kurumların sağlık ve biyolojik tıbbı (*biomedicine*) nasıl ele aldıklarını kısaca gözden geçireceğim.

Bu makalede, dini ve manevi ifade biçimlerinin çeşitliliğini hatırda tutarak, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en büyük ve en fazla kurumsallaşmış dini geleneklere odaklandım. Günümüzde 'din' ve 'maneviyat' kelimelerinin mevcut araştırma literatüründeki kullanımı konusunda bir ortaklık söz konusu değildir.[3] 'Din' kelimesi dini kurumları ifade etmek için kullanılırken, 'maneviyat' kelimesi kişisel inanç ve uygulamaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Ben bu kavramları bu tanımlamalara uygun şekilde kullanma çabasında olacağım. Fakat, halihazırda bu iki kavram arasındaki farkın karmaşık olduğunu ve ayrı bir makalede değinilmesi gerektiğini hatırda tutmak gerekir.[4] Günümüzde mevcut sağlıkla ilişkili kavramlara ve biyomedikal kurumlara da özel olarak yoğunlaşacağım (sağlık ve şifa ile ilişkili diğer çalışmalar için bkz. Gevitz 1988; Hufford 1988; MvGuire 1988; Barnes ve Sered 2005). Ayrıca, dini ve biyomedikal kurumların a) bireylerin din/maneviyat ve sağlıkla ilişkili özel tecrübelerini, b) organizasyonların kendi aralarındaki mevcut ilişkilerini ve c) birbiriyle ilişkili konulara yönelik geniş toplumsal diyalogu şekillendirmede merkezi bir rol oynayıp oynamadıklarını tartışmak amacıyla disiplinler arası materyaller seçtim. Özellikle hastanelere ve yerel dini merkezlere vurgu yapsam da, bakım evleri, rehabilitasyon merkezleri, darülacezeler, yarı bağımlı

---

[3] Bu yaklaşım Hristiyan Scientists (Hristiyan Bilimciler), Seven-Day Adventists (Yedinci Gün Adventistleri) ve tarihsel olarak biyolojik tıpla ilgili bazı uygulamalarla var olmuş diğer büyük çaplı dini ve manevi grupları ele almamı gerektirmez. (Daha fazla bilgi için bkz. DesAutel vd. 1999; Numbers 1992). Ayrıca, Ruggie ve melektaşları (2004) tarafından tanımlanan tıbbi alandaki gelişmeyi ve alternatif kurumsallaşmayı da ele almıyorum.

[4] Bkz. <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender/>.

kilise organizasyonları, dini sağlık hizmetleri ve sosyal servisler veya organizasyonlar da dahil, sağlık hizmeti veren diğer kurumlara ve dini organizasyonlara da benzer sorular sorulmalıdır. Ayrıca burada, sosyologları, araştırmalarını kendi kurumsal yapıları dışındaki bireylere odaklanmaktan çok, daha geniş çaplı toplumsal bir etkileşim içerisinde din, maneviyat ve sağlık konularında çalışan organizasyon ve kurumlara yönlendirmeleri konusunda cesaretlendirmek istiyorum.

KISA TARİHSEL DEĞERLENDİRMELER

'Kutsallık' (*holiness*) ve 'şifa' (*healing*) kavramları, 'bütünlük' (*wholeness*) kavramı içinde kökleşmiş bir etimolojiyi paylaşırken, çoğunlukla beden, ruh, zihin veya tin (*spirit*) arasındaki küçük faklılıklar üzerinden algılanırlar (Turner, 1987). Hıristiyan dualistik evren anlayışı ruhu yükseltirken, bedenin alçaltılmasını öngörür. İnançlı insanlar yardımlarını, özellikle hastalık dönemlerinde, ihtiyaç sahiplerine Orta Çağ boyunca Hıristiyanlığın hayır cemiyetleri olarak bilinen hastaneler yoluyla yerine getirmişlerdir (Mollat 1996). Tedaviden ziyade bir teselli edici ve koruma aracı olarak işlev gören bu Ortaçağ Hastaneleri, öncelikli olarak dikkati toplum sağlığına yoğunlaştırmışlar, daha sonraları ise, 18. ve 19. yüzyıl İngiltere'sinde ve Avrupa, Kuzey Amerika ve deniz aşırı ülkelerdeki Hıristiyan misyonerliği yoluyla yaygınlaşmışlardır (Porter 1993; Risse, 1999). Başlangıçta "Tanrının Evleri" olarak isimlendirilen bu kurumlar modern bağlamda geliştikçe, dini ya da manevi konular değil, biyolojik tıbba ilişkin konular yenilik olarak görülmeye başlandı (Lee 2002).

Bildiğimiz anlamda hekim modeli Orta Çağ ve daha sonraki dönemlerde yüksek öğretime dayalı dini form ve yapıdan türemiştir. Bilimsel anlamda eğitim almış doktorlar dini üniversitelerde eğitilmiş doktorlardan türemiştir ve daha sonraları bu doktorlar ve dini liderler aşamalı bir şekilde farklı alanlarda örgüt-

lenmişlerdir (Porter 1993). İlk dönem Amerikan kolonilerinde, özellikle de New England'da, bazı papazların Eski Britanya ve Avrupa'nın bazı bölgelerinde yaptıkları gibi, sağlık hizmetlerinin büyük kısmını papazlar veriyordu. Bu durum 19. yüzyılda, bilimsel anlamda tıp eğitimin ortaya çıkmasıyla değişmiştir. Ülkeler pratik eğitim ve uzmanlığı olmayan papazların tıpla uğraşmalarını yasaklayan kanunlar çıkardılar (Numbers ve Sawyers 1982). Gayri resmi anlamda birçok hemşirenin evlerde kadınlar tarafından eğitilmelerinin ardından, 19. yüzyıl sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde hemşirelere resmi eğitim verilmeye başlanmıştır. Bir sonraki asırda ise, kademeli olarak dini yapılanma içerisinde olan ya da kendini bu mesleğe gönüllü olarak adamış hemşirelerin yerini modern anlamda eğitim görmüş hemşireler almıştır (Numbers ve Sawyer 1982; Reverby 1987; Coburn ve Smith 1999; Nelson 2001).

İlk dönem Amerikan Hastaneleri fakirlere, ağır yaralı hastalara, müzminlere hizmet veren hayır kurumları şeklinde işlev görüyordu. Bunların dışında kalanlarsa kendi evlerinde iyi tedavi ediliyordu (Starr 1982; Rosenberg 1987; Kauffman 1995). 19. yüzyılın ortalarında, sayısal olarak hastanelerin artmaya başlamasıyla birlikte, din bu süreci etkilemiştir. Diğer tesislerde iyi tedavi edilmemiş hastalar ile bu tesislerde iş bulamayan doktor ve hemşireler için Katolik ve Yahudi hastaneleri açılmıştır (Vogel 1980; Resenberg 1987; Lazarus 1991). Örneğin, New York'taki Katolik hastaneleri kapılarını dil ve kültür açısından kendilerine yakın olan fakir göçmenlere tedavi amaçlı olarak açmıştır (McCauley 2005). Katolik hastaneleri, sadece etnik kimliğe göre tedavi değil, başka bir hastanede hayır amaçlı yapılan tedavilerin aksine, ücretli tedavi ayrıcalığı da sunuyordu (Rosenberg 1987). Benzer şekilde, Yahudi hastaneleri, Yahudi hastaların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla Yahudi cemaatinin üyeleri tarafından açılmıştır (Levitan 1964; Sarna 1987). Örneğin, Boston'daki Mount Sinai ve Beth İsrael hastaneleri, Yahudi inancına uygun yiyeceklere ve Yiddish dilinde konuşan doktorlara sahiptiler (Leninthal 1990). Böylece, dini bağlantıları olan

hastaneler kapılarını herkese açmış ve 20. yüzyılın ortalarına kadar tüm hastaların dörtte birini tedavi etmişlerdir (Numbers ve Sawyer 1982).

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarında, din ve biyomedikal kurumlar arasındaki resmi ayrışma genişlemiştir. Profesyonel mezhep savaşları, tıbbın bilimsel ve teknolojik anlamda odak noktası olduğu bir süreçle sonuçlanmıştır (Starr 1982; Stevens 1989).[5] Kilise hastaneleri giderek azalmış, dini bağlantıların olduğu çevrelerde dini ve seküler anlamda hizmet veren hastaneler arasındaki farklılıklar cinsiyet ve sunulan servisler açısından belirginleşmiştir (Numbers ve Sawyer 1982; Uttley 2000; McCauley 2005).[6] Seküler ve dini hastanelerin birleşmeyi düşündükleri durumlarda, bu gibi farklılıklar özellikle anlaşmazlığa neden olmaktadır (Joyce 2002). Tıp hizmetlerinin kurumsal anlamda sekülerleşmesine rağmen, bazı din temelli sağlık organizasyonları varlıklarını sürdürmüş ve yenileri ortaya çıkmaya devam etmiştir. Örneğin, 1965 sonrası göçlerinin ardından farklı geleneklerde hizmet veren tıbbi merkezler ortaya çıkmaya başlamıştır. 1980'de Kamboç Budist Tapınağı, Budist şifa pratiklerinin desteklediği Batılı tarzda danışma servisleri ile hizmete başlamıştır. 1990'da Los Angeles'ta, Müslüman Tıp Birliği Üniversitesi (UMMA) Müslüman geleneğindeki yardımlaşma kapsamında herkese parasız sağlık hizmeti veren 'Ücretsiz Klinikler' kurmuştur (Orr ve May 2000). Budist hastaneleri, özellikle Budizm'i seçen beyazlar tarafından kurulmuştur. Ayrıca, birçok Hıristiyan cemaat kilise hemşireliği programını başlatmıştır (Gareces-Foley 2003). Bu ve

---

[5] İlginç bir şekilde, Amerikan Tıp Birliği (Amerikan Medical Association) 1960'lı yılların ortalarında Tıp ve Din Birliği'ni kurmuştur. Ayrıca bu birlik, *Jornal of the American Medical Association*'da (JAMA), doktor ve dini liderlere yardımcı olmak amacıyla bir bölüm tahsis etmiştir (Rhoads, 1967; O'Donnell 1970). Birlik (JAMA), derginin vurgu yaptığı diğer konulara dışarıdan yaklaşıyor olmasına karşın, din ve tıpla ilişkili sorulara yoğunlaşmaya devam etmektedir (Rosner 2001).

[6] Örneğin Katolik ve Katolik olmayan hastanelerin bakım ve yardım açısından sundukları hizmetler hakkında küçük bir araştırma için bkz. (White ve Begun 1998-9; K. R. White 2000; White vd. 2006; Prince 1994).

diğer gelişmelerin ışığında, tıp kurumlarının modern anlamda gelişimi ya da sekülerleşmesi henüz tamamlanmış değildir. Bu kurumlar farklı şekillerde çalışan ve düzenli olarak tedavi gören dindar bireylerin dini ve manevi konularına yoğunlaşmaktadırlar.

TIP KURUMLARI: HASTANELER

Amerika Birleşik Devletleri'nde birçok hastane, din ve maneviyat konularında farklı açılardan hizmet vermektedir. Geçmişe oranla daha az sayıda hastanenin dini bağlantıları olmasına karşın, birçoğu din ve maneviyat konularına hastanelerinde, ibadet yerleri ve meditasyon odaları şeklinde yer vermektedir. Hastanelerde bulunan bu mekânlar farklı boyutlarda olup, küçük, kapalı odalar şeklinde dizayn edilmiş alanlardan büyük toplantı yerlerine kadar, içleri portatif mihraplar, meditasyon minderleri, seccadeler, farklı din geleneklerinin dini içerikli kitapçıkları ve ihtiyaç duyulabilecek çeşitli gereçlerle donatılmıştır. Büyük akademik tıp merkezlerindeki hastane ibadet yerleriyle ilişkili bir çalışma, bu mekânların farklı alanlardaki geniş kullanımını açıkça göstermektedir. Bazı ibadet yerleri nadiren kullanılırken, diğerleri günlük olarak sessiz bir yerde ibadet etmek ya da meditasyon yapmak için yer arayan yüzlerce insan tarafından ziyaret edilmektedir. Ayrıca, bunlar arasında geniş aileler için toplantı odaları ve diğer birçok konuda hizmet veren yerler de bulunmaktadır (Cadge ve Dillinger 2007). Dahası, hastanelerdeki din ve maneviyatın varlığı, günümüzdeki farklılığı ve önemi, hastane din adamlarının sayısı ve bunların eğitimlerindeki entegrasyonu, hastanedeki hediye dükkânlarında satılan dini içerikli eşyalar, hastalar tarafından din ve maneviyat hakkında danışmaya yöneltilen sorular ve çalışanların din ve maneviyata mesleki ve kişisel anlamda verdikleri yanıtlarda açıkça görülür.

Sağlık Kuruluşları Akreditasyonu Birleşik Komisyonu (JCAHO)

Hastaneler, makro düzeyde, Sağlık Kuruluşları Akreditasyonu Birleşik Komisyonu'nun (Joint Commission for the Accreditation of Health care Organizations, JCAHO) politikaları çerçevesinde dini ihtiyaçlara yanıt vermektedirler. 1910 yılında hizmete başlayan JCAHO, Amerika Birleşik Devletleri genelindeki sağlık kurumlarının sağlıklı şartlarda hizmet sunabilmesi için ilkeler yayınlamıştır.[7] JCAHO, maneviyatla ilişkili olarak ilkelerini 2005 yılında şu şekilde ifade etmiştir: "Her hasta kendi kültürel, psiko-sosyal, ruhsal, kişisel değerler, inançlar ve tercihler konusunda saygı duyulma hakkına sahiptir". Ayrıca, bu hastaneler 'hastalarına papazlık ve diğer manevi danışma hizmetleri' sunmaktadır. Bu ilkelere ek olarak, JCAHO'da, din ve maneviyatla ilişkili olarak diyet konuları, acı ile ilişkili konular, hasta bakımı sorunlarına ilişkin ikilemler, ölümle ilişkili konular ve çalışanların tedavi sorumluluklarını konu alan ilkeler belirlenmiştir.

Bu komisyon, ilk olarak 1969'da, hasta bakımına vurgu yaparak hastanelerde dinden söz etmiştir: "Hastaların manevi ihtiyaçları hastane kaynakları yoluyla ve/veya dini topluluklardan belirlenen uygun kişiler vasıtasıyla karşılanabilir." 1980'li yıllar boyunca bu ilkeler genişletilmiş, dinin alkolizm ve madde bağımlılığı tedavisi gören hastalarla da ilgilenmesi gerekliliğini belirtmiştir. 1990'larda, din ve maneviyat kapsamı çerçevesinde tekrar şekillendirilerek, 'hak' ibaresi 'Hasta Hakları' başlığı altına alınmıştır. Bu komisyon 'din' kelimesi yerine 'maneviyat' kelimesini kullanarak, ölüm olayını da içine alacak şekilde maneviyat konularının alanını genişletmiştir. 1995'te, maneviyat ve dinle ilişkili görev yapan hastane çalışanlarının hakları bu ilkelere dahil edilmiş, çalışanların kültürel ve dini inançları ile çalışmaları arasındaki uyuşmazlıklara dikkat çekilmiştir.

1990'larda, hastalara manevi şifanın ne olduğu ve bu hizmetin kimler tarafından verileceği ile ilişkili olarak, Birleşik

[7] Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.jointcommision.org/AboutUs/joint_commision_history.htm>.

Komisyon standartları tartışılmış ve bazı değişiklikler yapılmıştır. 1996'da Birleşik Komisyon hastanelerin 'pastoral [kiliseye ait] danışmanlığa' saygı duyması gerektiğini açıklamış, 1999'da ise 'pastoral danışmanlık' ifadesi hastanelerdeki papazlar kurulu liderleri tarafından 'pastoral şifa ve diğer manevi hizmetler' ifadesi ile değiştirilmiş ve bu ifadenin verilen hizmeti daha iyi karşıladığı belirtilmiştir. Birleşik Komisyon, manevi şifa hizmetini kimlerin ve nasıl sunacağına ilişkin ilkeler ya da gereklilikler belirtmemesine karşın, 1999'da pastoral hizmet bölümlerinden ve tesis dışındaki pastoral personelden bir olanak olarak söz etmiştir. Örneğin, küçük hastaneler 'kendi cemaat üyelerine verdikleri hizmete ek olarak, hastanede bulunan hastalara da hizmet sunmayı kabul edip bir grup din görevlisi' çalıştırırken, büyük hastaneler 'din görevlisi olmaya hak kazanmış ve ilahiyat fakültesi lisansüstü diplomasına sahip personelleri' ile hizmet vermektedirler. Tıp ve hemşirelik literatüründe devam etmekte olan benzer tartışmalara rağmen, Birleşik Komisyon 'manevi değerlendirme'yi, JCAHO'nun Standart Yorumlar Yönetici Yardımcısı'nın sözleriyle şöyle tanımlar: "Manevi değerlendirme, bir hastanın dini ve manevi bakış açısının, aldığı tedaviyi nasıl etkileyebileceğini belirler. (...) Manevi değerlendirme, en azından, hastanın dini bağlılığını, inancını ve hangi manevi pratiklerin hasta için önemli olduğunu belirlemelidir" (Staten 2003).

Hastanelerin değişen JCAHO politikalarının din ve maneviyat açısından farklılıklarının neler olduğu, manevi değerlendirmelerin ülke genelindeki hastanelerde nasıl yer aldığı ya da ne şekilde yer alıp alamayacağına ilişkin araştırma yok denecek kadar azdır. Sağlık uzmanları, manevi değerlendirmeler ve hastaya ait manevi öykü oluşturmayla ilgili olarak bir dizi şablon geliştirmiş olsa da, bunların sağlık uzmanları ve hastalar tarafından kullanımıyla ilgili çok az şey bilinmektedir (Maugans 1996; Chambers ve Curtis 2001; LaPierre 2003; Carson ve Koenig 2004; Hodge 2006).

Hastane Din Görevliliği

Bazı hastanelerde dini ve manevi konulara özellikle hastane din görevlileri tarafından sıkça vurgu yapılmaktadır (Cadge vd. 2008). Amerikan Hastaneler Birliği'nin yaptığı yıllık anket raporuna göre, 1980 ile 2003 yılları arasında hastanelerin % 54-64 oranında değişen sayılarda din görevlisi bulundurdukları, ancak bu sayının sistematik bir şekilde ilerlemediği görülmüştür. Daha küçük araştırmalarda ise, 1993 ile 2003 yılları arasında modern şehirlerdeki büyük hastanelerle kiliseye bağlı hastanelerin diğerlerine göre daha fazla din görevlisi bulundurdukları görülmüştür (Flannelly vd. 2004; Cadge ve Dillinger 2007). Araştırmacılar, Amerika Birleşik Devletleri'nde 10.000'den fazla hastane din görevlisi olduğunu ve bunların çoğunun Association of Professional Chaplains, National Associations of Catholic Chaplains, National Association of Jewis Chaplains ve Association of Clinical Pastoral Education gibi mesleki organizasyonlara mensup olduklarını varsaymaktadırlar (Weaver vd. 2004). Din görevlileri, dini topluluklar içerisinde papaz olarak atanan liderlerin yanı sıra, kadın ve erkek müritlerden oluşmaktadır.

Hastane din görevliliğinin geniş tarihi hâlâ yazılmamış olsa da, araştırmacılar hastane din görevliliğinin 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Richard Cabot, Anton Boisen, Helen Flanders Durbar ve meslektaşlarının çalışmalarıyla geliştiğini kabul etmektedir. Hastane din görevliliği, Protestan temelli hareket olan Klinik Pastoral Eğitim'e (Clinic Pastoral Education, CPE) paralel bir şekilde gelişmiş ve hasta bakıcılığı çalışmalarındaki teoloji öğrencilerine eğitim vermek için planlanmıştır (Hall 1992). Klinik Pastoral Eğitim, farklı dini geleneklerdeki papaz eğitiminin merkezi bir parçası olarak devam etmekte ve şu anda bu eğitim birçok hastanede farklı düzenlemelerle ve Klinik Pastoral Eğitim Programları kapsamında verilmektedir (tanımlamalar için bkz. Lee 2002; Angrosinom 2006).[8] Klinik Pastoral

[8] Daha fazla bilgi için bkz. <http//wwwAcpe.edu/Chephistory.Htm>.

Eğitim öğrencileri, eğitim aldıkları hastanelerde bulunan hastalara uzman tıp eğitimi formunda ve makul oranda dini ve manevi bakım sağlar. Lisansüstü tıp eğitimi forumu olarak federal tıp para fonları, öğrencilerin çalıştıkları bu bölümlere hastane masraflarını karşılayacaklarını taahhüt etmiştir (McSherry ve Nelson 1987; Lee 2002; L. White 2003).

Hastane din görevlilerinin ne iş yaptıkları ve nasıl algılandıkları hastaneden hastaneye değişir. Din görevlileri hastanelere kurumsal olarak farklı şekillerde entegre olmuşlardır (VandeCreek vd. 2001). Bazı hastanelerde, din görevlileri doğrudan hastane adına çalışırlar. Sigorta şirketleri bunların servis ücretlerini karşılamadığı için, hastaneler, çok cüzi oranlarda da olsa, din görevlilerinin masraflarını kendileri karşılamaktadırlar (mali konularla ilgili geniş bilgi için bkz. VandeCreek ve Lyon 1995). Diğer hastanelerdeki din görevlileri de, özellikle gönüllüler veya yerel Katolik piskoposluklar, kiliseler veya Yahudi sosyal hizmet kuruluşları tarafından istihdam edilirler. Bazı durumlarda ise, hastane din görevlileri, özellikle New York'taki Healthcare Chaplaincy aracılığıyla dışarıdan başka kurumlar tarafından kiralanmakta ve denetlenmektedir (Flannelly vd. 2003).

Bazı hastanelerde, hastalara, aile bireylerine ve bireysel ya da sağlık çalışanı üyesi olarak çalışanlara duygusal, uygulamalı, ayinsel ve krize müdahale hizmeti sağlamak, din görevlilerinin günlük işleri arasında yer alır (Carey 1973; Bassett 1976; Barros 1993; Rodrigues vd. 2000; Flannelly vd. 2005; Sakurai 2005). Giderek daha fazla sayıda hastane, kendi dini geleneğindeki insanlarla çalışmaktan çok farklı gelenekten gelen insanlarla, çok inançlı ve inançlar arası bir modele göre çalışmaktadır. Memorial Sloan-Kattering Cancer Center'da çalışan din görevlilerine yönelik olarak yapılan bir çalışmada, araştırmacılar din görevlilerinin hastaların yanı sıra onların aile bireyleri ve arkadaşları ile de çalıştıklarını, özellikle hemşirelerden din görevlilerine yönelik çok sayıda başvuru aldıklarını ve eskiye oranla ameliyat sonrası hastalarla daha fazla vakit geçirdiklerini tespit etmişlerdir (Flannley vd. 2003). Kamu hastanelerinde, din görevli-

lerine kaygı, depresyon ve düşük doğum hastaları tarafından sıklıkla başvurulmaktadır (Fogg vd. 2004). Çeşitli hastane yöneticileri, hemşire ve sosyal hizmet uzmanından gelen çok sayıda sevk dolayısıyla, din görevlilerinin rolü ve önemini farklı şekillerde algılamaktadırlar (Bryant 1993; Thiel ve Robinson 1997; Fogg vd.). *The Journal of Pastoral Care and Conceling* ve *The Journal of Healthcare Chaplaincy* dergilerinde yayınlanan ve din görevlilerinin hayatını birinci ağızdan anlatan değerlendirmeler, bu grubun günlük hayatlarıyla ilgili en iyi incelemeyi sunar.

Bir grup olarak hastane din görevliliği, son yıllarda gittikçe profesyonelleşmeye bağlamıştır. 2000 yılında önde gelen hastane din görevliliği organizasyonları, "A White Paper. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare" adlı bir yönerge hazırlamıştır. Bu yönergede, hastanelerde disiplinler arası çalışan, klinik eğitimi almış hastane din görevlileri ve manevi bakım hizmeti sağlayıcıların belirgin özellikleri vurgulanmıştır (Association of Professional Chaplains vd. 2001). Yeni geliştirilmiş sertifika süreci, 'Kurul Sertifikasının' genel hatlarını belirler. Bu sertifika, bir inanç geleneğinin sertifikasını, lisansüstü seviyesindeki teolog derecesini ve Klinik Pastoral Eğitimin dört aşamasını içermektedir.[9]

Ayrıca, tıp temelli manevi göstergelerde hastane din görevlilerinin çalışmaları, hastaların hastane din görevlileri tarafından ziyaret edilmeleri ile tüm hastane tecrübeleri süresince hasta memnuniyeti arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye başlamıştır (Parkum 1985; VandeCreek ve Cornell 1991; VandeCreek ve Lyon 1997; Clark vd. 2003). Çalışmalar aynı zamanda, hastalığın şiddetine, hastanın yaşına, dinine, manevi yapısına, ailesinin olup olmamasına ve yaşadığı yerde papaz bulunup bulunmamasına bağlı olarak, din görevlilerinin farklı topluluklarla nasıl farklı çalıştıklarını tanımlamaya da başlamıştır (VandeCreek ve Lyon 1997).

---

[9] Daha fazla bilgi için bkz. <http//www.acpeçedu/acroread/Common%20 Standards%20for%20 Professional%20Chaplaincy%20Revised%20March% 202005.pdf>.

Doktorlar ve Hemşireler Arasında Din ve Maneviyat

Hastane din görevlileri, hastalarla ve aileleriyle olan çalışmalarının yanı sıra, din ve maneviyatla profesyonel ya da kişisel olarak ilgilenen hastane personeli ile de çalışmaktadır. Hastane personeli hastalarla ve hasta yakınlarıyla bu tür konuları doğrudan, kutsal ve dindışı olanla ilgili kendi tecrübelerini ise dolaylı yoldan konuşurlar (R. Fox 1988). Zane Robinson Wolf'un (1988) ölüm sonrası bakım çerçevesindeki ritüeller, hemşirelik hizmetleri, ilaç tedavisi, hastaların temizliği, mesai sonu raporlarıyla ilgili tanımlamaları ile diğer araştırmacıların son dönem hastaneler hakkındaki etnografik tanımlamaları, organize olmuş bağımsız dini değerlerin dolaylı bir şekilde araştırılması konusunda sayısız örneklik sağlar (van der Geest ve Finkler 2004; van der Geest 2005).

Hastalara manevi bakımın sağlanması ve sürdürülmesinde, hastane din görevlileri kadar hemşireler de etkili olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bazı hemşireler dini kurumlarda eğitim görmüşlerdir. Hemşirelik ders kitapları ve müfredatı üzerinde yapılan çalışmalar, din ve maneviyat konularıyla ilgili tartışmaların gerek genel hatları ile gerekse spesifik dersler şeklinde yer aldığını göstermektedir (Brittain ve Boozer 1987; Groer vd. 1996; Lemmer 2002; McEwen 2004). Geniş çaplı akademik tıp merkezlerinde hemşirelerle ilgili yapılan son bir ankete göre, hemşirelerin % 91'inin kendilerini maneviyatlı gördüklerini, % 80'den fazlasının ise uyguladıkları tedavinin manevi bir yönü olduğunu düşündüklerini göstermiştir. Neredeyse hiçbiri tıbbi uygulamalarla maneviyatın çatıştığını düşünmemektedir (Cavendish vd 2004; Grant vd. 2004). Profesyonel bakım birlikleri hastaların 'manevi stresini' değerlendirmek ve manevi şifa sağlamak için tanısal içerikli bir kılavuz geliştirmiştir (Emblen ve Halstead 1993; Grant 2004; Ross 2006).

Tıp fakültelerinin müfredatlarında din ve maneviyatla ilişkili konulara yer verilmesi çok yenidir; hastalara şefkatli davranılması ya da hastayla iletişimi, hastanın inançlarını, maneviyat-

la ilişkili geçmişi ve hastane din görevliliği işini vurgulayan maneviyat ve tıp konuları derslerde yeni yeni göz önünde tutulmaya başlanmıştır (Kelly vd. 1996; Levin vd. 1997; Puchalski ve Larson 1998; Graves vd. 2002; Barnes 2006).[10] Genel olarak müfredatlarda din ve maneviyata, sağlık çalışanlarından daha çok hasta ve yakınlarının sahip olması gerektiğine inanılmaktadır. Fakat son zamanlarda yapılan bir araştırma, doktorların yarıdan fazlasının din ve maneviyatlarının tıbbı pratiklerine etki ettiğini göstermektedir (Curlin vd. 2005*a*). Doktorlar kendi din veya maneviyatları ile meslekleri arasındaki ilişkiyi çeşitli şekillerde tanımlamaktadır. Bazıları bu ilişkiyi özel olarak değerlendirmekte, bazıları ise akademik tıp merkezlerinde aynı fikri paylaşan meslektaşlarıyla birlikte, kutsal metin temelli etnografilerde olduğu gibi bu konulara işaret etmektedirler (Caitlin vd. 2001; Messikomer ve De Craemer 2002; Carson ve Koenig 2004; Cadge ve Catlin, 2006).[11]

Dini konularda karar verme mekanizması olarak doktorlar arasındaki ilişkilere yönelik çalışmalar benzer konularla ilişkilidir. Son yapılan bir çalışmada, ahlaki nedenlerden ötürü hastalığın süreci ile ilişkili tıbbi müdahaleler hakkında hastayı yönlendirmek ve ona bilgi vermek konusunda dindar doktorların diğerlerine göre konuya daha gönülsüz yaklaştıkları ortaya çıkmıştır. Dinle ilişkili olarak yaşam desteğinin çekilmesi, kürtaj ve diğer konular, doktorların kararlarına bırakılmıştır (Imber 1986; Aiyer vd. 1999; Abdel Aziz vd. 2004). Örneğin, Pennsylvania dahiliye uzmanlarının yaptıkları bir çalışmada, diğer bağımsız değişkenlerin kontrol edilmesinin ardından Katolik ve Yahudi doktorların yaşam desteğinin çekilmesi konusuna diğerlerine

---

[10] Çok az sayıda hastane, hastalarına manevi bakım sağlamak isteyen sağlık çalışanlarına yönelik 'dini danışma' eğitimine dahil olmuştur (Todres vd. 2005).

[11] Demografik olarak son anketler doktorların toplumun genelinin bağlı olduğu büyük dini yapılanmalardan daha ziyade küçük dini geleneklere bağlanmaya eğilimli olduklarını göstermektedir. Ayrıca, doktorların kendilerini dindar değil fakat maneviyatlı olarak düşündükleri gözlenmiştir (Curlin vd. 2005*a*).

göre daha gönülsüz oldukları görülmüştür (Christakis ve Asch 1995). Küçük bir çalışmada da, hastalar arasında dinle ilişkili problemler gündeme geldiğinde, karar alma mekanizması olarak doktorların hastaların özerkliğine duydukları saygı ile onları tıbbi tavsiyelere uymaları konusunda ikna etme çabasını dengeledikleri görülmüştür (Curlin vd. 2005*b*).

Karar almanın ötesinde, dinle ilişkili araştırmalar, doktorların din ya da maneviyat hakkında hastalarıyla yüz yüze konuşurlarken ne derece rahat oldukları sorusunu gündeme getiriyor. Konuyla ilişkili araştırmalar, doktor ve hastaların tecrübeleri ile ilişkili geniş çeşitliliği göstermektedir (örneğin, Wilson vd. 2000; Clibnall ve Brooks 2001; Siegel vd. 2002; Armbruster vd. 2003; Luckhaubpt vd. 2005). Hatırı sayılır sayıda doktorun hastalarına din veya maneviyat konularını hatırlatma ya da onları bu konulara yönlendirme konusunda rahat olmadıklarını göstermiştir; ki bu bulgu, doktorların hastalarıyla birlikte dua edip edemeyeceklerine ilişkin geniş çaplı tartışmaları ironik hale getirmektedir (Koenig vd. 1989; Post vd. 2000). Hastalar, ciddi bir rahatsızlık durumunda din ve maneviyatlarının soruşturulmasını, eğer bu konular kendilerini ilgilendiriyorsa, hoş karşılama eğilimindedirler (Daaleman ve Nease 1994; Ehman vd. 1999; Maclean vd. 2003). Küçük bir araştırmada doktorlara 'dinin sağlık üzerindeki etkisine inanıp inanmadıkları' sorulmuş ve yanıtların 'evet' şeklinde olduğu görülmüştür. Doktorlar dinin, hastaların anlama ve karar verme süreçlerine yönelik bir çatı oluşturduğuna ve toplumsal bir destek kaynağı olduğuna vurgu yapmışlardır. Aynı araştırmada, psikolojik bir çatışmaya ya da tıbbi bir tavsiyeye engel oluyorsa, doktorlar dinin ya da maneviyatın zararlı olduğunu düşünmektedir (Curlin vd. 2005).

Doktorlar, hemşireler, hastalar ve aileleri arasında din ve maneviyat konusunu inceleyen küçük çaplı bir araştırma, din ve maneviyatın personelden çok hastalar ve aileler açısından önemli olduğunu göstermektedir. Hatta bu anlayış tedavide bir boşluğa bile neden olabilmektedir (Koenig vd. 1991). Çalışanlar arasında din ve maneviyat konuları, çalıştıkları konunun farklı bo-

yutlarına veya kurumsal içerikli çalışmalarına oranla, hayatın sonu bağlamında literatürde –ve muhtemelen uygulamada– daha tutarlı bir şekilde ele alınmıştır.

YEREL DİNİ KURUMLAR

Biyomedikal kurumların yanı sıra yerel dini merkezler, çok uzun süredir, hizmet ve toplantıların, ilişkili kaynaklarla yardım bağlantılarının, sosyal destek ve bakım programlarının uygulandığı şifa mekânları olarak görülmektedir. Burada ben yerel merkezlerdeki sağlık ve şifa uygulamalarına odaklandım. Bu yapılanma içerisinde bazı dini merkezler, biyomedikal sağlık çalışanları ile birlikte özellikle papaz bakım programları ve diğer önleyici sağlık girişimlerini geliştirmektedir. Yerel dini topluluklar çeşitli yollarla bireylerin davranışlarını etkilemekte, aynı zamanda sosyal ve duygusal etkileşimi sağlamaktadır. Bireylerin araçsal bağlantılarının geliştirilmesiyle elde ettikleri fayda çok önemlidir. Bu açıdan bu konu diğer araştırmalarda da tanımlanmıştır (Sherkat ve Ellison 1999; Chatter 2000; Koenig vd. 2001).

Şifa Servisleri

Aynı inancı taşıyan topluluklar, sağlık ve hastalığa çeşitli açılardan geniş bir bakış açısıyla yanıt vermektedir. Bunların birçoğu kendi toplulukları içerisinde sağlık ve şifa konularına düzenli bir şekilde yer verir. Örneğin, Yahudilikteki ruhsal şifa ve fiziksel sağlık için yapılan *Mı Sheberakh* duası, çoğunlukla bireysel olarak veya hastaya aile bireyi tarafından Sinagogda okunur. Aynı şekilde, birçok Hıristiyan grup içerisinde de hasta bireylerin isimleri haftalık ayinlerde dualar yoluyla zikredilir.

Haftalık servislerde yapılan şifa ile ilişkili bu aktivitelerin yanı sıra, bazı dini merkezler bu şifa servisleri olmaksızın bağımsız olarak toplanırlar. Jennifer Hollis (2005), Protestan cemaatinin şifa servisleri üzerinde yapılan bir çalışmada, bu faali-

yetlerin cemaat üyeleri tarafından farklı şekillerde, örneğin vaftiz, ellerin yere vurulması ve dualar şeklindeki aktivitelerle gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Hollis, bu ibadetlerin hasta olan insanlar arasında birlikteliği sağladığını, hastalıkları hakkında insanlara konuşma ve birbirlerini görme, dokunma ve koklama tecrübesini yaşattığını ifade etmektedir. Katılımcılar bu servisleri, bedenselliğin sınırlarının ötesinde, duygusal, ruhsal ve fiziksel boyutta tanımlamaktadırlar. Günümüzde buna benzer ibadet şekilleri, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Afrika kökenli Amerikalıların kiliselerinde farklı bağlamlarda ve daha kapsamlı olarak uygulanmaktadır (Jacobs 2005; Barnes ve Sered 2005).

Ayrıca, bazı dini geleneklerde bireyler, bu ritüelleri özel olarak dini liderleri ile birlikte ve şifa amaçlı olarak yerine getirmektedirler. Örneğin, Amerika'daki bazı Tay Budist rahipleri ilahiler, muskalar ve bitkisel tedavileri sihirli bir şifanın oluşması için uygulamaktadırlar. Diğer bazıları ise, katılımcıları tedavi ve teşhis için hekime gitme konusunda cesaretlendirmektedirler. Bu uygulamaların bazıları dini merkezlerde bazılarıysa evlerde ve hastanelerde gerçekleştirilmektedir. Düzenli takip ve danışma içeren ek servislerin tümü, birçok dini lider tarafından cemaatleriyle birlikte yerine getirilmektedir (Moran vd. 2005).

Dini-Biyomedikal Sağlık Hizmetleri Arasındaki İlişkiler

Kendi dini topluluk bireyleriyle çalışmalarının yanı sıra, bazı dini liderler ve örgütler, biyomedikal sağlık programları ve organizasyonlarıyla bireyler arasındaki ilişkiyi kolaylaştırmaktadır. Bireyler bu tür yardımları, çoğunlukla, cemaatlerini sağlık hizmeti verenlere yönlendiren dini liderlerden yardım talep ederler (Daaleman ve Frey 1998). Dini liderler sağlık hizmetlerini; bilgilendirme, halk sağlığı taramaları, halk sağlığını geliştirme çabaları ve dini temelli sağlık merkezleri şeklinde, dini merkezlere de getirirler (Djupe ve Westberg 1995; Chatters vd. 1998; 'Engaging Faith Communities' 1999). Örneğin, Baltimore'daki yerel dini birliklerin düzenlediği sigara bırakma programları, bi-

reyin kendi kendine uyguladığı tekniklerden daha fazla fayda sağlamaktadır (Vororhees vd. 1996). Ayrıca, bu merkezlerde kan basıncı ölçümleri, kan akışı ve sağlıklı beslenme ve egzersiz çalışmaları düzenli bir şekilde yer almaktadır. R. Marie Griffith tarafından "Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity"de (2004) tanımlanan bazı Hıristiyan diyet programları, yerel kilise toplulukları tarafından kısmen desteklenmiştir.

Afrika kökenli Amerikalı dini topluluklardaki sağlık girişimleri özel bir öneme sahiptir (Cahatters vd. 1998). Çalışmalar, siyahlara ait kiliseler ile geniş çaplı fiziksel ve zihinsel sağlık hizmet sağlayıcıları arasındaki ilişkilerin geliştirilmekte olduğuna dikkat çekmektedir (Caldwell vd. 1995; Adksion-Bradley vd. 2005). Özellikle akıl sağlığıyla ilgili kaygıları olan Afrika kökenli Amerikanlıların ilk ilişki kurdukları kişiler, genellikle rahiplerdir (Neighbors vd. 1998). Afrika kökenli Amerikalı kilise cemaatlerinin, aile, sağlık ve sosyal ihtiyaçlar konusunda hatırı sayılır sayıda yardım sağlama programları mevcuttur (Taylor vd. 2000). Cemaatin büyüklüğü ve eğitim düzeyi, kilise destekli toplum sağlığı yardım programlarının en önemli işareti olarak değerlendirilebilir.

Dini organizasyonların toplum sağlığı konusunda başvurdukları diğer bir yol da, papaz bakımıdır (*parish nursing*). 1980'lerin ortalarında Granger Westberg tarafından Katolik ve Protestan yapılanma içerisinde başlatılan papaz bakım programları, doktor, hemşire ve dini liderlerin sınırlı sağlık hizmetini kendi yerel cemaatlerine sağlamaya çalıştıkları bir girişimdir. İlk papaz bakıcılar Chicago'daki Lutheran General Hospital'da işe başlamışlar ve bu kişiler yerel kiliselerde de hizmet sunmuşlardır. Günümüzde yerel kiliselerde veya hastanelerde istihdam edilen ya da gönüllü olarak çalışan papaz bakıcılar, rutin kontrollerden ve aşılamadan daha kapsamlı tıbbi izlemeye ve koordinasyona kadar birçok sağlık hizmeti sunmaktadır. 1990'ların sonlarında, The Amerikan Nursing Association, papaz bakımını özel bir uzmanlık alanı olarak tanımlamıştır. Papaz bakımının

tarihi, demografik özellikleri, pratikleri, kurumsal modeli ve manevi bir yapılanma içerisinde olan eğitimi hakkında ek araştırmalara ihtiyaç vardır (Soları-Twadell ve McDermott 1999; Orr ve Maryy 2000; Vandecreek ve Monney 2002).

SONUÇLAR

Paul DiMaaggio, Walter Powell, Robert Wunthnow ve diğer kurumlara bağlı sosyologların örnekleri üzerinden ilerleyen bu bölüm, kurumsal bazda din, maneviyat ve sağlık hakkında akla gelen sorulara işaret eden din ve sağlık konusundaki bireysel yönelimli çalışmalardan bir adım uzaklaşmaktadır (DiMaaggio ve Powell 1991). Bu makalede, bireylere ve, daha geniş anlamda, din ve maneviyatın etki ettiği bireylerin sağlık ve iyi oluş hallerine odaklanmaktan ziyade, sosyologları, din ve maneviyatın biyomedikal kurumları ve biyomedikal kurumların din ve maneviyatı nasıl algıladıkları üzerine ve bu kurumlar arasında geçmişte ve şimdi ne çeşit bir ilişki olduğunu düşünmeye teşvik ediyorum. Dini ve biyomedikal kurumlar bireylerin din, maneviyat ve sağlıkla ilişkili özel tecrübelerini ve bu konularla ilişkili geniş çaplı toplumsal bir diyalogu şekillendiren merkezi bir role sahiptir.

Metot olarak bu tür kurum merkezli çalışmalar, burada genel hatlarıyla belirtildiği gibi, bu organizasyonlarla, bunların tarihlerinin, politikalarının ve biyolojik tıp ile dinin nasıl anlaşıldığının ve bunların liderliklerinin ne konularda kesiştiğinin incelenmesiyle başlar. Bu tür çalışmalar, dini ve biyomedikal kurumlara yoğunlaşabilir veya din ve biyolojik tıbba ilişkin konuların okullar, kreşler, çalışma yerleri ve sosyal veya toplumsal organizasyonlarla ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu dikkate alabilir. Ya da, buna alternatif olarak, bu tarz çalışmalar, kendilerini manevi veya dini ve tıbbi eğitimler, söylemler ve inançlar hakkında bilgi edinmeye adamış kişilerin çalışmaları ile başlayabilir. Bu tarz ilişkilere yönelik ipuçları etnografik araştırma-

larda açıkça görülebilir (örneğin, R. C. Fox 1956; Rapp 1999; Kaufman 2005), fakat insanların tıp veya bilime duyulan inançla maneviyat veya dine duyulan inanç arasında kurdukları ve çok geniş bir alanda şekillenen ilişkilerinin daha iyi anlaşılması için, bu ipuçlarının sorgulanmaları gerekir. Ayrıca, bu tür çalışmalar Modern Çağ'da inancın tıptaki yerinin, maneviyat veya dindeki yeri ile yer değiştirdiğine yönelik iddiaları deneysel olarak inceleyebilir ve kuramsal olarak bunların ayrıntılarına değinebilir.

Sosyologlar, bu araştırma alanına yönelik kavramsal yaklaşımlarını ve işaret etmeye çalıştıkları bu sorulara ilişkin bakış açılarını ancak, maneviyat, din, sağlık ve tıpla ilgili sorularla boğuşan insanların bulunduğu organizasyon ve kurumlara dikkati çekerek genişletebilirler. Din ve maneviyatın bireysel sağlık üzerindeki olası etkisi üzerine gerçekleştirilen mevcut araştırmalar yap-bozun bir kısmını oluştururlar. Fakat bu, din, maneviyat ve sağlık arasındaki ilişkiye yönelik tek düşünce şekli değildir. Gelecekte araştırmacılar kurumlara dikkat çekerek daha geniş akademik ve toplumsal tartışmalara katkı sağlayabilirler. Böylelikle, devam etmekte olan toplumsal tartışmaya, örneğin sağlık çalışanlarının ahlaki yaptırımları, maneviyat yönelimli alternatif tıbbi yaklaşımlar, ölümle ilişkili manevi ve tıbbi girişimler ve bireylerin, doktorlarından ve dini liderlerinden gelecek on yıllar boyunca sağlıkla ilgili kararlara ne ölçüde müdahil olmak istediklerine yönelik süregelen toplumsal tartışmalar için faydalı bir bağlamsal şema sağlayabilirler.

KAYNAKLAR

ABDEL-AZIZ, E., ARCH, B., and AL- TAHER, H. (2004). "The Influence of Religious Beliefs on General Practitioners' Attitudes towards Termination of Pregnancy-A Pilot Study". *Journal of Obstetrics and Gynaecology,* 24: 557–61.

ADKSİON-BRADLEY, C., JOHNSON, D., SANDERS, J. L., DUNCAN, L., and HOLCOMB-McCoy, C. (2005). "Forging a Collaborative

Relationship between the Black Church and the Counseling Profession". *Counseling and Values,* 49: 147–54.

AIYER, A., RUIZ, G., STEINMAN, A., and Ho, G. (1999). "Influence of Physician Attitudes on Willingness to Perform Abortion". *Journal of Obstetrics and Gynaecology,* 93: 576–80.

ANGROSINO, M. (2006). *Blessed with Enough Foolishness: Pastoral Care in a Modern Hospital.* West Conshohocken, Pa.: Infinity Publishing.

ARMBRUSTER, C. A., CHIBNALL, J. T., and LEGETT, S. (2003). "Pediatrician Beliefs about Spirituality and Religion in Medicine: Associations with Clinical Practice". *Pediatrics,* lll: 227–35.

Association of Professional Chaplains, Association for Clinical Pastoral Education, Canadian Association for Pastoral Practice and Education, National Association of Catholic Chaplains, and National Association of Jewish Chaplains (2001). "A White Paper. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare". *Journal of Pastoral Care,* 55: 81–97.

BARNES, L. L. (2006). "A Medical School Curriculum on Religion and Healing". In L. L. Barnes and I. M. Talamantez (eds.), *Teaching Religion and Healing.* New York: Oxford University Press, 307–25.

_____ and SERED, S. S. (eds.) (2005). *Religion and Healing in America.* New York: Oxford University Press.

BARROWS, D. C. (1993). *"A Whole Different Thing"-The Hospital Chaplaincy: The Emergence of the Occupation and the Work of the Chaplain* (unpublished dissertation, University of California, San Francisco).

BASSETT, S. D. (1976). *Public Religious Services in the Hospital.* Springfield, Ill.: Charles C.Thomas.

BRITTAIN, J. N., and BOOZER, J. (1987). "Spiritual Care: Integration into a Collegiate Nursing Curriculum". *Journal of Nursing Education,* 26: 155–60.

BRYANT, C. (1993). "Role Clarification: A Quality Improvement Survey of Hospital Chaplain Customers". *Journal for Healthcare Quality,* 15: 18–20.

CADGE, W., and CATLIN, E. A. (2006). "Making Sense of Suffering and Death: How Health Care Providers Construct Meanings in a Neonatal Intensive Care Unit". *Journal of Religion and Health,* 45: 248–63.

_____ and DILLINGER, J. (2007). "The Content and Function of Hospital Chapels: An Overview". Working Paper, Department of Sociology, Brandeis University.

_____ with FREESE, J., and CHRISTAKIS, N. (2008). "Hospital Chaplaincy in the United States: A National Overview". *Southern Medical Journal,* 101 (6): 626–30.

CAITLIN, E. A., GUILLEMIN, J. H., THIEL, M. M., HAMMOND, S., WANG, M., and O'DONNELL, J. (2001). "Spiritual and Religious Components of Patient Care in the Neonatal Intensive Care Unit: Sacred Themes in a Secular Setting". *Journal of Perinatology,* 21: 426–30.

CALDWELL, C. H., CHATTERS, L. M., and BILLINGSLEY, A. T. R. J. (1995). "Church-Based Support Programs for Elderly Black Adults: Congregational and Clergy Statistics". In M. Kimble, S. H. McFadden, J. W. Ellor, and J. J. Seeber (eds.), *Aging, Spirituality and Religion.* Minneapolis: Fortress Press, 306–24.

CAREY, R. G. (1973). "Chaplaincy: Component of Total Patient Care?" *Hospitals: The Journal of the American Hospital Association,* 47: 166–72.

CARSON, V. B., and KOENIG, H. *G.* (eds.) (2004). *Spiritual Caregiving: Healthcare* as a *Ministry.* Philadelphia: Templeton Foundation Press.

CAVENDISH, R., LUISE, B. K., Russo, D., MITZELIOTIS, C., BAUER, M., BAJO, M. A. M., CALVINO, C. H. K., and MEDEFINDT, J. (2004). "Spiritual Perspectives *of* Nurses in the United States Relevant for Education and Practice". *Western Journal of Nursing Research,* 26: 196–212.

CHAMBERS, N., and CURTIS, J. R. (2001). "The Interface *of* Technology and Spirituality in the ICU". In J. R. Curtis and *G.* D. Rubenfeld (eds.), *Managing Death* in *the ICU: The Transition from Cure to Comfort.* New York: Oxford University Press, 193–205.

CHATTERS, L. M. (2000). "Religion and Health: Public Health Research and Practice". *Annual Review of Public Health,* 21: 335–67.

_____ LEVIN, J. S., and ELLISON, C. *G.* (1998). "Public Health and Health Education in Faith Communities". *Health Education & Behavior,* 25: 689–99.

CHIBNALL, J. T., and BROOKS, C. A. (2001). "Religion in the Clinic: The Role of Physician Beliefs". *Southern Medical Journal*, 94: 374–9.

CHRISTAKIS, N. A., and ASCH, D. A. (1995). "Physician Characteristics Associated with Decisions to Withdraw Life Support". *American Journal of Public Health*, 85: 367–72.

CLARK, P. A., DRAIN, M., and MALONE, M. P. (2003). "Addressing Patients' Emotional and Spiritual Needs". *Joint Commission Journal on Quality and Safety*, 29: 659–70.

COBURN, C. K., and SMITH, M. (1999). *Spirited Lives:* How *Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836–1920.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

CURLIN, F. A., LANTOS, J. D., ROACH, C. J., SELLERGREN, S. A., and CHIN, M. H. (2005a). "Religious Characteristics of U.S. Physicians". *Journal of General Internal Medicine*, 20: 629–34.

_____ LAWRENCE, R. E., CHIN, M. H., and LANTOS, J. (2007). "Religion, Conscience, and Controversial Clinical Practices". *New England Journal of Medicine*, 356: 593–600.

_____ ROACH, *C.*, GORAWARA-BHAT, R., LANTOS, J. D., and CHIN, M. H. (2005*b*). "When Patients Choose Faith over Medicine: Physician Perspectives on Religiously Related Conflict in the Medical Encounter". *Archives of Internal Medicine*, 165: 88–91.

_____ (2005*c*). "How are Religion and Spirituality Related to Health? A Study of Physicians' Perspectives". *Southern Medical Journal*, 98: 761–6.

DAALEMAN, T. P., and FREY, B. (1998). "Prevalence and Patterns of Physician Referral to Clergy and Pastoral Care". *Archives of Family Medicine*, 7: 548–53.

_____ and NEASE, D. (1994). "Patient Attitudes Regarding Physician Inquiry into Spiritual and Religious Issues". *Journal of Family Practice*, 39: 564–8.

DESAUTELS, P., BATTIN, M. P., and MAY, L. (1999). *Praying for* a *Cure: When Medical and Religious Practices Conflict.* New York: Rowman & Litdefield Publishers, Inc.

DIMAGGIO, P., and POWELL, W. (1991). "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields". In *eadem* (eds.), *The New Institutionalism* in *Or-*

ganizational Analysis. Chicago: University of Chicago Press, 63–82.

DJUPE, A. M., and WESTBERG, G. (1995). "Congregation-Based Health Programs". In M. Kimble, S. H. McFadden, J. W. Ellor, and J. J. Seeber (eds.), *Aging, Spirituality and Religion.* Minneapolis: Fortress Pres, 325–34.

EHMAN, J. W., OTT, B. B., SHORT, T. H., CIAMPA, R. C., and HANSEN-FLASCHEN, J. (1999)."Do Patients Want Physicians to Inquire about their Spiritual or Religious Beliefs if they Become Gravely Ill?" *Archives of Internal Medicine,* 159: 1803-6.

EMBLEN, J. D., and HALSTEAD, L. (1993). "Spiritual Needs and Interventions: Comparing the Views of Patients, Nurses and Chaplains". *Clinical Nurse Specialist,* 7: 175–82.

_____ "Engaging Faith Communities as Partners in Improving Community Health" (1999). Centers for Disease Control and Prevention, Public Health Practice Program Office.

FLANNELLY, K. J., HANDZO, G. F., and WEAVER, A. J. (2004). "Factors Affecting Healthcare Chaplaincy and the Provision of Pastoral Care in the United States". *Journal of PastoralCare & Counseling,* 5811–2: 127–30.

_____ and SMITH, W. J. (2005). "A National Survey of Health Care Administrators' Views on the Importance of Various Chaplain Roles". *Journal of Pastoral Care & Counseling,* 59: 87–96.

_____ WEAVER, A., and HANDZO, G. (2003). "A Three-Year Study of Chaplains' Professional Activities at Memorical Sloan - Kettering Cancer Center in New York City". *Psychooncology,* 12: 760–80.

FOGG, S. 1., WEAVER, A. J., FLANNELLY, K. J., and HANDZO, G. F. (2004). "An Analysis of Referrals to Chaplains in a Community Hospital in New York Over a Seven-Year Period".*Journal of Pastoral Care and Counseling,* 58: 225–35.

Fox, R. (1988). "The Human Condition of Health Professionals". In *idem* (ed.), *Essays in Medical Sociology: Journeys into the Field.* New Brunswick, NJ: Transaction Books, 572–87.

FOX, R. C. (1959). *Experiment Perilous: Physicians and Patients Facing the Unknown.*Glencoe, Ill.: Free Press.

GARCES-FOLEY, K. (2003). "Buddhism, Hospice, and the American Way of Dying". *Review of Religious Research,* 44: 341–53.

GEVITZ, N. (ed.) (1988). *Other Healers: Unorthodox Medicine in America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GRANT, D. (2004). "Spiritual Interventions: Why, How, and When Nurses Use Them". *Holistic Nursing Practice*, 18: 36–41.

_____ O'NEIL, K., and STEPHENS, 1. (2004). "Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred". *Sociology of Religion*, 65: 265–83.

GRAVES, D. L., SHUE, C. K., and ARNOLD, L. (2002). "The Role of Spirituality in Patient Care: Incorporating Spirituality Training into the Medical School Curriculum". *AcademicMedicine*, 77: 1167.

GRIFFITH, R. M. (2004). *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*. Berkeley: University of California Press.

GROER, M. W., O'CONNOR, B., and DROPPLEMAN, P. (1996). "A Course in Health Care Spirituality". *Journal of Nursing Education*, 35: 375–81.

HALL, C. (1992). *Head and Heart: The Story of the Clinical Pastoral Education Movement*. Decatur, Ga.: Journal of Pastoral Care Publications.

HODGE, D. R. (2006). "A Template for Spiritual Assessment: A Review of the JCAHO Requirements and Guidelines for Implementation". *Social Work*, 51/4: 317–26.

HOLLIS, J. L. (2005). "Healing into Wholeness in the Episcopal Church". In Barnes and Sered (2005), 89–102.

HUFFORD, D. (1988). "Contemporary Folk Medicine". In Gevitz (1988), 228–64. IMBER, J. B. (1986). *Abortion and the Private Practice of Medicine*. New Haven: Yale University Press.

JACOBS, C. F. (2005). "Rituals of Healing in African American Spiritual Churches". In Barnes and Sered (2005), 333–41.

JOYCE, K. M. (2002). "The Evil of Abortion and the Greater Good of the Faith: Negotiating Catholic Survival in the Twentieth-Century American Health Care System". *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 12/1: 91–121.

KAUFFMAN, C. J. (1995). *Ministry and Meaning: A Religious History of Catholic Health Care in the United States*. New York: Crossroad.

KAUFMAN, S. R. (2005). *And a Time to Die: How American Hospitals Shape the End of Life*. New York: Scribner.

KELLY, M., OLIVE, K., HARVILL, L., and MAD DRY, H. (1996). "Spiritual and Religious Issues in Clinical Care: An Elective Course for Medical Students". *Annals of Behavioral Science and Medical Education,* 4: 29–35.

KOENIG, H. G., BEARON, L. B. and DAYRINGER, R. (1989). "Physician Perspectives on the Role of Religion in the Physician-Older Person Patient Relationship". *Journal of Family Practice,* 28: 441–8.

_____ and HOVER, M. (1991). "Religious Perspectives of Doctors, Nurses, Patients and Families". *Journal of Pastoral Care,* 45: 254–67.

_____ MCCULLOUGH, M. E., and LARSON, D. B. (eds.) (2001). *Handbook of Religion and Health.* New York: Oxford University Press.

LAPIERRE, L. I. (2003). "JCAHO Safeguards Spiritual Care". *Holistic Nurse Practitioner,* 17: 219.

LAZARUS, B. (1991). "The Practice of Medicine and Prejudice in a New England Town: The Founding of Mount Sinai Hospital, Hartford, Connecticut". *Journal of American Ethnic History,* 10: 21–42.

LEE, S. J. C. (2002). "In a Secular Spirit: Strategies of Clinical Pastoral Education". *Health Care Analysis,* 10: 339–56.

LEMMER, S. C. (2002). "Teaching the Spiritual Dimension of Nursing Care: A Survey of U.S. Baccalaureate Nursing Programs". *Journal of Nursing Education,* 41: 482–90.

LEVIN, J. S., LARSON, D. B., and PUCHALSKI, C. M. (1997). "Religion and Spirituality in Medicine: Research and Education". *Journal of the American Medical Association,* 278: 782–93.

LEVITAN, T. (1964). *Islands of Compassion: A History of the Jewish Hospitals of New York.* New York: Twayne Publishers, Inc.

LINENTHAL, A. J. (1990). *First a Dream: The History of Boston's Jewish Hospitals:* 1896–1928. Boston: Beth Israel Hospital in association with the Francis A. Countway Library of Medicine.

LUCKHAUPT, S., YI, M., MUELLER, c., MRUS, J., PETERMAN, A., PUCHALSKI, c., and TSEV AT, J. (2005). "Beliefs of Primary Care Residents Regarding Spirituality and Religion in Clinical Encounters with Patients: A Study at a Midwestern U.S. Teaching Institution". *Academic Medicine,* 80: 560–70.

MACLEAN, c., SUSI, BETH, PHIFER, N., SCHULTZ, L., BYNUM, D., FRANCO, M., KLIOZE, A., MONROE, M., GARRETT, J., and

CYERT, S. (2003). "Patient Preference for Physician Discussion and Practice of Spirituality". *Journal of General Internal Medicine,* 18: 38–43.

MAUGANS, T. A. (1996). "The Spiritual History". *Archives of Family Medicine,* 5: 11-16.

MCCAULEY, B. (2005). *Who Shall Take Care of Our Sick? Roman Catholic Sisters and the Development of Catholic Hospitals in New York City.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

McEWEN, M. (2004). "Analysis of Spirituality Content in Nursing Textbooks". *Journal of Nursing Education,* 43: 20–30.

MCGUIRE, M. B. (1988). *Ritual Healing in Suburban America.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

MCSHERRY, E., and NELSON, W. A. (1987). "The DRG Era: A Major Opportunity for Increased Pastoral Care Impact or a Crisis for Survival". *Journal of Pastoral Care,* 41: 201–11.

MESSIKOMER, C. M., and DE CRAEMER, W. (2002). "The Spirituality of Academic Physicians: An Ethnography of a Scripture-Based Group in an Academic Medical Center". *Academic Medicine,* 77: 562–73.

MOLLAT, M. (1986). *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History,* trans. Arthur Goldhammer. New Haven: Yale University Press.

MORAN, M., FLANNELLY, K. J., WEAVER, A. J., OVERVOLD, J. A., HESS, W., and WILSON, J. C. (2005). "A Study of Pastoral Care, Referral, and Consultation Practices among Clergy in Four Settings in the New York City Area". *Pastoral Psychology,* 53: 253–64.

NEIGHBORS, H. W., MUSICK, M. A., and WILLIAMS, D. R. (1998). "The African American Minister as a Source of Help for Serious Personal Crises: Bridge or Barrier to Mental Health Care?" *Health Education and Behavior,* 25: 759–77.

NELSON, S. (2001). *Say Little, Do Much: Nurses, Nuns and Hospitals in the Nineteenth Century.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

NUMBERS, R. L. (1992). *Prophetess of Health: Ellen G. White and the Origins of Seventh-Day Adventist Health Reform.* Knoxville, Tenn.: University of Tennessee Press.

_____ and AMUNDSEN, D. (1986). *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____ and SAWYER, R. C. (1982). "Medicine and Christianity in the Modern World". In M. E. Marty and K. L. Vaux (eds.), *Health/Medicine and the Faith Traditions.* Philadelphia: Fortress, 133–60.

NUMRICH, P. D. (2005). "Complementary and Alternative Medicine in America's 'Two Buddhisms' ". In Barnes and Sered (2005), 343–58.

O'DONNELL, T. J. (1970). "Medicine and Religion: An Overview". *Journal of the American Medical Association,* 211: 815–17.

ORR, J., and MAY, S. (2000). *Religion and Health Services in Los Angeles: Reconfiguring the Terrain.* Los Angeles: USC Center for Religion and Civic Culture.

PARKUM, K. H. (1985). "The Impact of Chaplaincy Services in Selected Hospitals in the Eastern United States". *Journal of Pastoral Care,* 39: 262–9.

PORTER, R. (1993). "Religion and Medicine". In W. F. Bynum and R. Porter (eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine.* New York: Routledge, 1449–68.

PORTERFIELD, A. (2005). *Healing in the History of Christianity.* New York: Oxford UniversityPress.

POST, S., PUCHALSKI, C., and LARSON, D. B. (2000). "Physicians and Patient Spirituality: Professional Boundaries, Competency, and Ethics". *Annals of Internal Medicine,* 132:578–83.

PRINCE, T. R. (1994). "Assessing Catholic Community Hospitals versus Nonprofit Community Hospitals, 1989–1992". *Health Care Management Review,* 19: 25–37.

PUCHALSKI, c., and LARSON, D. (1998). "Developing Curricula in Spirituality and Medicine". *Academic Medicine,* 73: 970–4.

RAPP, R. (1999). *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America.* New York: Routledge.

REVERBY, S. M. (1987). *Ordered to Care: The Dilemma of American Nursing, 1850–1945.*Cambridge: Cambridge University Press.

RHOADS, P. (1967). "Medicine and Religion: A New Journal Department". *Journal of the American Medical Association,* 200: 172.

RISSE, G. B. (1999). *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals.* New York: Oxford University Press.

RODRIGUES, B., RODRIGUES, D., and CASY, D. L. (2000). *Spiritual Needs & Chaplaincy Services: A National Empirical Study on Chaplaincy Encounters in Health Care Settings.*Medford, Oreg.: Providence Health System.

ROSENBERG, C. E. (1987). *The Care of Strangers: The Rise of America's Hospital System.* New York: Basic Books.

ROSNER, F. (2001). "Religion and Medicine". *Archives of Internal Medicine,* 161/15: 1811–12. Ross, L. (2006). "Spiritual Care in Nursing: An Overview of the Research to Date". *Journal of Clinical Nursing,* 15: 852–62.

RUGGIE, M. (2004). *Marginal to Mainstream: Alternative Medicine in America.* Cambridge: Cambridge University Press.

SAKURAI, M. L. (2005). "Ministry of Presence: Naming What Chaplains Do at the Bedside". (unpublished dissertation, San Francisco Theological Seminary).

SARNA, l. D. (1987). "The Impact of Nineteenth-Century Christian Missions on American Jews". In T. M. Endelman (ed.), *Jewish Apostasy in the Modem World.* New York: Holmes and Meier Publishers, 232–54.

SHERKAT, D., and ELLISON, C. (1999). "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion". *Annual Review of Sociology,* 25: 363–94.

SIEGEL, B., TENENBAUM, A. J., JAMANKA, A., BARNES, L., HUBBARD, C., and ZUCKERMAN, B. (2002). "Faculty and Resident Attitudes about Spirituality and Religion in the Provision of Pediatric Health Care". *Ambulatory Pediatrics,* 2: 5–10.

SOLARI-TWADELL, P. A., and McDERMOTT, M. A. (1999). *Parish Nursing: Promoting Whole Person Health within Faith Communities.* Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.

STARR, P. L. (1982). *The Social Transformation of American Medicine.* New York: Basic Books.

STATEN, P. (2003). "Spiritual Assessment Required in All Settings". *Hospital Peer Review,* 28/4: 55–6.

STEVENS, R. (1989). *In Sickness and in Wealth: American Hospitals in the Twentieth Century.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

TAYLOR, R. J., ELLISON, C. G., CHATTERS, L. M., LEVIN, J. S., and LINCOLN, K. D. (2000)."Mental Health Services in Faith Communities: The Role of Clergy in Black Churches".*Social Work,* 45: 73-87.

THIEL, M. M., and ROBINSON, M. R. (1997). "Physicians' Collaborations with Chaplains: Difficulties and Benefits". *Journal of Clinical Ethics,* 8: 94–103.

THOMAS, S., QUINN, S., BILLINGSLEY, A., and CALDWELL, C. (1994). "The Characteristics of Northern Black Churches with Community Health Outreach Programs". *American Journal of Public Health,* 84: 575–9.

TODRES, I. D., CATLIN, E. A., and THIEL, M. M. (2005). "The Intensivist in a Spiritual Care Training Program Adapted for Clinicians". *Critical Care Medicine,* 33: 2733–6.

TURNER, B. S. (1987). *Medical Power and Social Knowledge.* London: Sage Publications.

UTTLEY, L. J. (2000). "How Merging Religious and Secular Hospitals Can Threaten Health Care Services". *Social Policy,* 30/4: 4-13.

VANDECREEK, L., and CONNELL, L. (1991). "Evaluation of the Hospital Chaplain's Pastoral Care: Catholic and Protestant Differences". *Journal of Pastoral Care,* 45/3: 289–95.

_____ and LYON, M. A. (1995). "The General Hospital Chaplain's Ministry: Analysis of Productivity, Quality and Cost". *Caregiver Journal,* 11: 3–10.

_____ (1997). *Ministry of Hospital Chaplains: Patient Satisfaction.* New York: Haworth Press.

_____ and MONNEY, S. E. (2002). *Parish Nurses, Health Care Chaplains, and Community Clergy: Navigating the Maze of Professional Relationships.* New York: Haworth Press.

_____ SIEGEL, K., GOREY, E., BROWN, S., and TOPERZER, R. (2001). "How Many Chaplainsper 100 Inpatients? Benchmarks of Health Care Chaplaincy Departments". *Journal of Pastoral Care,* 55: 289-301.

VAN DER GEEST, S. (2005). "'Sacraments' in the Hospital: Exploring the Magic and Religion of Recovery". *Anthropology & Medicine,* 12: 135–50.

_____ and FINKLER, K. (2004). "Hospital Ethnography: Introduction". *Social Science & Medicine,* 59: 1995-2001.

VOGEL, M. J. (1980). *The Invention of the Modern Hospital: Boston 1870–1930.* Chicago: University of Chicago Press.

VOORHEES, C. C., STILLMAN, F. A., SWANK, R. T., HEAGERTY, P. J., LEVINE, D. M., and BAKER, D. M. (1996). "Heart, Body, and Soul: Impact of Church-Based Smoking Cessation Interventions on Readiness to Quit". *Preventative Medicine,* 25: 277–85.

WEAVER, A. J., KOENIG, H. G., FLANNELLY, K. J., and SMITH, F. D. (2004). "A Review of Research on Chaplains and Community-Based Clergy in the *Journal of the American Medical Association, Lancet,* and the *New England Journal of Medicine:* 1998–2000". *Journal of Pastoral Care & Counseling,* 58: 343–50.

WHITE, K. R. (2000). "Hospitals Sponsored by the Roman Catholic Church: Separate, Equal, and Distinct?" *Milbank Quarterly,* 78/2: 213.

_____ and BEGUN, J. W. (1998–9). "How Does Catholic Sponsorship Affect Services Provided?" *Inquiry,* 35: 398–407.

_____ and TIAN, W. (2006). "Hospital Service Offerings: Does Catholic Ownership Matter?" *Health Care Management Review,* 31: 99–108.

WHITE, L. (2003). "Federal Funding Preserved for CPE Programs". *ACPE Webpage.*

WILSON, K., LIPSCOMB, L. D., WARD, K., REPLOGLE, W. H., and HILL, K. (2000). "Prayer in Medicine: A Survey of Primary Care Physicians". *Journal of the Mississippi State Medical Association,* 41: 817–22.

WOLF, Z. R. (1988). *Nurses' Work, the Sacred and the Profane.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Angrosino (2006); Barnes and Sered (2005); Chatters (2000); Chatters, Levin, and Ellison (1998); and Rosenberg (1987).

47. BÖLÜM

Suç ve Suçluluğa Çözüm Üretmede Dini Kurumların Rolü

Byron R. Johnson
Çeviren: Halide Aslan

GİRİŞ

Suç ve kabahatin sonuçlarına ve farklı boyutlarına işaret eden bilimsel çalışma sıkıntısı bulunmamaktadır. Suçun, hükümet yetkilileri, karar mekanizmaları ve geniş bir halk kitlesi tarafından takip edilen ve tartışılan önemli bir konu olduğunu ifade etmek kaba bir basitleştirme olacaktır. Suçu kontrol altına alma girişimleri yanında, suç faaliyetlerindeki en son eğilimlerin hem bilim insanları hem de politikacılar için en öncelikli sırada gelmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Aynı zamanda, yönetimde kanıta dayalı yaklaşım tarzları, son yıllarda siyasi rakipler arasında bile geniş destek toplamıştır. Bu nedenle, suç, çete şiddeti, gençlerin uyuşturucu kullanımı, tahliye sonrası eski mahkûmların suç işleme oranları gibi sosyal problemlerin önlenmesinde başvurulacak en iyi yöntemlere dair bilimsel değerlendirmelere ve devam eden araştırmalara gittikçe açık bir biçimde önem verilmektedir.

Benzer şekilde, dini konular, maneviyat, dini pratikler ve inançla ilgili konularda yapılan araştırmalarda da sıkıntı bulunmamaktadır. Bu araştırmaların çoğu, son derece doğal olarak Hıristiyan nüfus örnekleri üzerine odaklansa da, bu durum, diğer dinlerin bu tartışmalara ilgisiz oldukları anlamına gelmez. Aslında, gelecek yıllarda farklı dini gruplar, gelenekler ve inanç topluluklarının müdahil oldukları göreceli etkinlikleri karşılaştırmaya başlayacağımız ümit edilmektedir. Ancak bu bölüm, büyük ölçüde Hıristiyan örneklere dayanan mevcut araştırmalara odaklanmıştır. Dine ilişkin çok sayıda tarihi, teolojik ya da felsefi araştırmaların dışında, son yıllarda, sosyal hastalıkların önüne geçmede dini kurumlar ve inanç temelli organizasyonların rolü ve çağdaş toplumda en fazla muhtaç olanlara sosyal hizmetlerin sağlanması konularına büyük bir ilgi söz konusudur. Bilim insanları, sosyal sermayeye ilişkin araştırmalardan manevi (*spiritual*) sermayeye ilişkin araştırmalara kadar, şayet mümkünse, dinin sivil katılım, gönüllülük ve daha genel olarak özgeci davranışlarla nasıl ilişkilendirilebileceği hususunu anlamayla ilgilenmektedir.

Suç ve dinin hem popüler medyadan hem de akademik camiadan çok bağımsız bir biçimde ilgiye mazhar olması ışığında, dinin suçla ya da, tam tersine, suçun dinle olan ilişkisi üzerinde duran geniş ve gelişmiş bir araştırma literatürümüzün olmaması ilginç bir tespittir – her ne kadar son yılarda din-suç ilişkisini daha anlamlı bir şekilde ele almaya başlayan sosyal bilimciler için bu, doğal bir araştırma tarzı gibi görülse de. Bu talihsiz bir gözlemdir, çünkü kısaca göreceğimiz gibi, dindarlık-suç ilişkisi hem teorik düzeyde hem de kamu politikası düzeyinde, kayda değer anlamları içeren güçlü ve önemli bir ilişkidir.

Bu bölüm suç, suçluluk, suçlu tedavisi, rehabilitasyon programları ve hatta mahkûmların topluma geri dönüşleriyle ilişkili konuları ele almada dinin ve dini kurumların geçmiş, bugün ve gelecekteki rolünü daha iyi anlamak için mevcut literatürü, bu önemli alanların her birine dini etkilerin verebileceği yarar veya zararı değerlendirmeyi mümkün kılacak tarzda ve sistematik şe-

kilde ele almaktadır. Bu nedenle bu bölüm, din ve dini kurumların suçu azaltma, suçlu rehabilitasyonu ve tahliye sonrası suçluyu tedavi etmedeki güncel ve potansiyel rolü yanında, din ve suç arasındaki ilişkiye dair mevcut bilgilerimizi açıklamakta ve özetlemektedir.

DİN VE SUÇ ARASINDAKİ İLİŞKİYİ İNCELEME: LİTERATÜRE SİSTEMATİK BİR BAKIŞ

50-60 yıldır dinin suç işlemeyi azalttığını, çoğalttığını ya da aralarında bu tür bir ilişki olup olmadığını anlama konusunda bir merak söz konusuydu. Suç ve din arasındaki ilişki üzerine çağdaş araştırmalar, Hirschi ve Stark'ın klasik "Hellfire and Deliquency" adlı çalışmasına (1969) kadar götürülebilir. Hirschi ve Stark, gençler arasında dini bağlılık seviyeleri ve suç oranları arasında hiçbir ilişkinin var olmadığını bulduklarında şaşırmışlardı. Sonraki benzer çalışmalar, Hirschi ve Stark'ın orijinal bulgularını hem destekledi (Burkett ve White 1974) hem de çürüttü (Albrecht ve Diğerleri 1977; Higgins ve Albrecht 1977). Stark ve meslektaşları daha sonra bu çelişkili bulguların araştırılan toplumun ahlaki yapısından kaynaklandığını ileri sürdüler. Stark, Kent ve Doyle (1982), kilise üyeliği ve kiliseye katılım oranlarının yüksekliği 'dindar toplulukları' gösterirken, düşük kilise üyeliğinin ise 'sekülerleşmiş toplulukları' karakterize ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden, Stark'ın dindar toplumlar hipotezi, seküler toplumlarda dindarlığın fertlerdeki etkisinin az olacağı veya hiç olmayacağı beklentisi yanında, ahlaki toplumlardaki dindarlık ile suç arasında ters orantılı bir ilişkiyi öngörmüştür. Bu teorik perspektif, suça dair bazı çalışmaların dini bağlılık oranları ile suç arasında ters bir ilişki ortaya koyarken, diğer çalışmaların ters orantılı ilişkiyi ortaya koymada başarısız olmalarının sebeplerini anlamada önemli bir çerçeve sağlamıştır. (Stark 1996; Stark ve diğerleri 1982).

Ampirik veriler dindarlığın etkilerinin zayıf, yoksul, mahrum ve düzensiz topluluklarda bile önemini korumakta olduğunu

göstermektedir (Freeman 1986; Jang ve Johnson vd. 2000*a*; 2000*b*). Örneğin, ben ve meslektaşlarım (2000*b*), bireysel dindarlığın, fakir iç bölgelerde (örneğin Boston, Chicago ve Philadelphia) yaşayan risk grubundaki gençlere uyuşturucu kullanımı ve diğer illegal faaliyetlerden kaçınmada yardımcı olduğunu tespit ettik. Ayrıca, bir dizi çok katmanlı analizin sonuçları, kiliseye katılımın (dini hizmetlere katılım sıklığı), kötü koşullardaki gençler arasında illegal faaliyetler, uyuşturucu kullanımı ve satışında kayda değer ters orantılı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. (Johnson ve diğerleri 2000*a*).

Dini bağlılığın, hem hafif suçları hem de ağır suçları içeren geniş kapsamlı suça yönelik davranışları işleme riskini azalttığına dair gittikçe artan kanıtlar vardır (Evans vd. 1996). Önemli suç çalışmalarının istikrarlı gidişatı ve bu literatürün sistematik değerlendirmeleri sayesinde, ilgili literatürün, bazı bilim insanlarının iddia etmeye devam ettiği üzere yetersiz olmayabileceği, gittikçe daha açık bir hale gelmektedir (Baier ve Wright 2001; Johnson vd. 2000*c*; Johnson 2002). Din ve suç arasındaki ilişkiye odaklanan kırk çalışma üzerinde yaptığımız bir meta-analizde,* ben ve meslektaşlarım (2000*c*), bu çalışmaların çoğunun suç ve dindarlık oranları arasında ters bir orantı olduğunu ortaya koyduklarını tespit ettik. Birtakım araştırmalar aralarında hiçbir ilişki bulamadı veya yetersiz kaldı; sadece bir araştırma daha fazla dindarlık ile artan suç işleme oranları arasında pozitif bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. İlginç bir şekilde, bu çalışmalar arasında daha karmaşık bir araştırma tarzına sahip olanlar artan dindarlığın suç oranlarındaki azalmayla ilişkili olma ihtimalinin daha güçlü olduğunu saptamışlardır. Diğer taraftan, yetersiz sonuçlar ortaya koyan çalışmalar metodolojik olarak daha az ciddi olmaya eğilimlidir. İkinci bir meta-analizde Baier ve Wright (2001), din-suç literatürü üzerine 60 adet çalışmayı yeniden gözden geçirmiş ve ben ve meslektaşlarım tarafından yapı-

* Meta-analiz: Çok sayıda daha küçük araştırma (istatistik gruplamalar) verilerini gözden geçiren ve analiz eden nicel epidemiyolojik bir yöntem. Bir etkinin küresel değerlendirmesini elde etmeye yarar (ç.n.).

lan önceki çalışmalardakilerle hemen hemen aynı sonuçlara ulaşmışlardır (2000*c*). Daha büyük ve daha karakteristik verileri kullanan araştırmaların, artan dindarlık ve azalan suç arasında ciddi oranda ters orantılı etkiler bulması, bu araştırmaların daha küçük, bölgesel veya uygun örnekler kullanan çalışmalardan daha makul olduğunu göstermektedir. Üçüncü bir meta-analizde ben (Johnson 2002), din incelemelerini ve güncel tartışmalarımıza (örneğin alkol, uyuşturucu kullanımı ve suç) ilişkin birçok alanı içeren çoklu sonuç alanlarını ve dini inceleyen çalışmaları yeniden gözden geçirdim. İncelenen 97 adet alkol çalışması arasında, sadece iki tanesi dinin kötü sonuçlarla ilişkili olduğunu buldu. 85 çalışma ters orantılı bir ilişki ortaya koyarken, diğer 10 çalışma artan dindarlığın azalan alkol kullanımı ile ilişkili olduğuna işaret eden yetersiz bulgular ortaya koymuştur. Ayrıca ben de uyuşturucu kullanımını inceleyen 44 araştırma arasında benzer bir örneğe rastladım. Bu çalışmalardan sadece bir tanesi pozitif bir ilişki bulurken, 50'si artan dindarlığın azalan uyuşturucu kullanımı ile bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur. Son olarak, dinin etkisini inceleyen suç ve ceza literatürü içerisinde diğer 46 çalışmayı inceledim. Aynı eğilim aşikârdı – dindarlık olumlu bir şekilde sadece tek bir çalışmada cezayla ilişkilendirilirken, 37 çalışmada artan dindarlığın azalan suç ve suçluluk olasılıklı davranışlarla ilişki olduğu görülmüştür.

Özetle, bu meta-analizler, gençleri suç içeren davranışlar ve sapkın aktivitelerden korumaya yardımcı olan dini bağlılığı ve ilgiyi yükselttiğini iddia eden güçlü ve tutarlı kanıtları doğrulamaktadır. En basit ifadesiyle, bu 3 inceleme ya da meta-analiz, artan dindarlığın suç işleme veya suç işleme olasılığının düşmesiyle ilişkili olduğunu belgelemektedir. Ancak, bu araştırma bulguları son zamanlarda din ve suç hakkında araştırma literatürüyle tutarlı mıdır? Bu soruya cevap vermek için, din ve suç üzerine oluşan araştırma literatürüyle ilgili yeni sistematik bir çalışmadan aldığım bulguları nakledeceğim.

Bu kapsamlı inceleme, çoğunluğu son birkaç on yılda yapılmış ve 1944-2007 yılları arasında yayınlanan çalışmaları kap-

sar. Bu sistematik incelemede, çalışma tipini (örneğin kesitsel, potansiyel grup, geriye dönük inceleme, klinik deney, deneysel, vaka incelemesi, tanımlama, vaka raporu veya nitel), örnekleme yöntemini (örneğin rastgele, olasılık, sistematik örnekleme, uygun/amaçlı örnekleme), katılımcı örneklemindeki özne sayılarını (örneğin çocuklar, ergenler, lise öğrencileri, kolej öğrencileri, toplu konutlarda oturan yetişkinler, yaşlılar, kilise üyeleri, dindarlar ya da din adamları, toplumsal cinsiyet, ırk), mekânı, analizde yer alan dini değişkenleri (örneğin kilise katılımı, kutsal kitap çalışması, bireysel dindarlık, dini bağlılık, içsel dindarlık, dışsal dindarlık), kontrol gruplarını ve bulgularını (örneğin derneksiz, karışık bulgular, sonuçları itibariyle yararlı veya zararlı dernek) inceleyeceğim.

Toplamda 109 çalışma incelenmiştir ve güncel araştırma sonuçları, din ya da dini bağlılık oranları ile çeşitli suç ve suçluluk oranları ya da sonuçları arasında pozitif bir ilişki olduğunu bildiren çalışmaların büyük bölümünü doğrulamaktadır. Tablo 49.1'de görülebileceği gibi yaklaşık olarak çalışmaların % 89'u (97/109) din ve bazı suç veya suçluluk oranları arasında ters veya yararlı bir ilişki bulmuştur (örneğin, artan dindarlık ile azalan suç ilişkilidir). Sadece 11 çalışma bir ilişki olmadığını bulmuş ya da karmaşık bulgular olduğunu ortaya koymuştur. Oldukça kapsamlı literatür değerlendirmesinden sadece bir çalışma dinin zararlı bir sonuç ile ilişkisi olduğunu tespit etmiştir.

Son birkaç 10 yıldır araştırmacılar, ortaya çıkan dindarlık-suç literatürüne düzenli bir katkı yapmıştır. Ancak, son zamanlara kadar din ve suç arasındaki bu ilişkinin yapısı üzerinde bir uzlaşı mevcut değildi. Başka bir ifadeyle, oldukça farklı metotları, örnekleri ve araştırma modellerini kullanan çalışmalarda, artan dindarlık (dindarlık, dini aktiviteler veya katılım) çeşitli suç veya suçluluk oranlarındaki düşüşle uyumlu bir biçimde bağlantılıdır. Bu bulgular, metodolojik ve istatistiksel olarak daha karmaşık, yerel karakteristik örneklere dayanan araştırmalarda özellikle ifade edilmiştir (Johnson vd. 2000*c*). Din; azalan suç, suçluluk veya yeniden suç işlemeyle ilişkilendirilmeye eğilimi olan

sağlam bir değişkendir. Bu yüzden din, kriminologlar ve sosyal bilimciler tarafından artık göz ardı edilmemelidir. Aslında, dini değişimleri dikkate almadaki başarısızlık, suç ve ceza üzerine doğrudan ve dolaylı etkilerini açıklamak için oluşturulmuş modellere ilişkin tahminlerinde araştırmacıların öngörüsüz olmalarına neden olacaktır.

Tablo 49.1 Din ve Suç Literatürünün Sistematik Bir İncelemesi

Araştırıcılar	Tip	Metot	N	Nüfus	Yer	Dini Değişkenler	Kontrol	Bulgu
Albrecht (1977)	CS	C	244	Mormon Gençleri	Utah, Idaho, LA	SR, ORA	MC	B
Allen (1967)	CS	S	19	M (16-18) B, W	HS et gençler fac.	D, ORA, SR	MC	B
Avtar (1979)	CS	C	54/59	CA/HS	Ottawa, Can	SR	N	B
Bainbridge (1989)								
Barrett (188)	PC	S	326	Mex-Am müşteriler	Texas	ORA	MC	B
Benda (1995)	CS	S	>1.000	HS	Arkansas et MD	ORA, SR	MC	B
Benda (197)	CS	S	724	HS (9.12. sınıflar)	Arkansas et OK	ORA, SR	MC	B
Benda (1997b)	CS	R	1.093	HS	5 US şehri	ORA, SR	MC	B
Benda (2002)	CS	C	326	M (15-24) R,B	Arkansas	SR	SC	B
Benson P (1989)	CS	R	>12.000	HS	Ulusal US	SR	MC	B
Burkett (1974)	CS	C	855	HS	Pasifik NW US	ORA	SC	B
Burkett (1993)	CS	R	612et428	HS	Pasifik NW US	Sigara İçmek günahtır	MC	B
Carr-Saunders (1944)	CC	C	276 vs. 551	Suçlular	Londra, İngiltere	ORA	N	B
Chadwick (1993)	CS	R	2.143	Ad (Mormonlar)	Doğu US	ORA	MC	B
Clear (2002)	PC	S	769	M, Mahkümlar	DE, TX, IN, MS	SR, D	SC	B
Cochran (1989)	CS	R	3.065	Ad	Orta Bölge US	ORA, SR, D	MC	B
Cochran (1991)	CS	R	3.065	Ad	Orta Bölge US	ORA, SR, D	MC	B
Cochran (1994)	CS	C	1.600	HS	Oklahoma	ORA, SR	MC	NA
Cohen (1987)	PC	S	976	Anneler/bakıcılar	New York	ORA	MC	B
Cretacci (2003)	CS	R	6.500	Ad, gençler	Ulusal	SR, ORA, RCm, D	MC	B
Dennis (2005)	Q	SCD	1.725	(15-21)% 79 W	Ulusal	SR	SC	B

Dudley (1987)	CS	R	801	SDA Gençleri	Ulusal	ORA, NORA, CM	SC	B
Elifson (1983)	CS	R	600	Ad, halk HS	Atlanta, GA	RB, SR, NORA	SC	NA
Ellison (1999)					Ulusal US	ORA	MC	B
Ellson (2001)					Ulusal US	ORA	MC	B
Ellison (2007)	CS	P	3.144/3.666	M, W	Ulusal US	ORA	MC	B
Ellis (????)	P	C	11.000	CS, R	US et Kanada	D		B
Ellis (1995)	CS	R	17.226	CDA	Endüstriyel Ulusal	16 Değişken		B
Engs (1999)	CS	C	4.150/3.117	CS yardım kolu	İskoçya	D, SR	N	B
Evans (1995)	CS	S	477	CDA, % 100	Orta Bölge US	OR, SR, RB, D	MC	B
Evans (1996)	CS	R	263	HS	Orta Bölge Şehri	ORA, SR, emsal RC	SC	B
Fernquist (1995)	CS	-	180	CS	-	ORA, NORA	N	B
Frliti (1986)	CS	C	8.165/10.467	Ad, aileler, CM	US	RB,ORA, SR	NS	B
Free (1994)	CS	C	916	Kolej	SWet Orta Bölge	ORA, SR	N	B
Freeman (1986)	CS	R/R	2.358/4.961	Gençler BM/WM	Boston, Chi, Phil	ORA	MC	B
Grasmick (1991)	CS	R	304	CDA	Oklahoma Şehri	D, ORA, SR	SC	B
Grasmick (1991)	CS	R	285	Yetişkinler	Oklahoma Şehri	D,SR	MC	B
Hadaway (198)	CS	R	600	AD, HS, W, F	Atlanta	ORA, SR, NORA, O	SC	B
Hardert (194)	CS	C	1.234	HS, CS	Arizona	ORA, SR	MC	B
Hardesty (1995)	CS		475	HS, CS (16-19)	Orta Bölge US	Aile Dini	SC	B
Hater (1984)	CS	S	1.174	PP (uyuşturucu bağımlıları)	Ulusal US	ORA, SR	MC	NA
Hercik (2004)	PC	C	413	Mahkûmlar	Florida	Dini Program	MC	B
Higgins (1977)	CS	R	1.410	HS (10. sınıflar)	Atlanta, GA	ORA	SC	B
Hirschi (1969)	C	R	4.077	HS	Kuzey US	ORA	N	B
Jang (2001)	PC	R	1.087	Gençler (13-22)	Ulusal US	ORA, SR	MC	B
Jang (2003)	CS	R	2.107	BM/BF	Ulusal US	ORA, NORA, SR	MC	B
Jang (2004)	CS	R	2.107	BM/BF	Ulusal US	ORA, NORA, SR	MC	B
JAng (2005)	CS	R	2.107	BM/BF	Ulusal US	ORA, NORA, SR	MC	B
Jang (2007)								
Johnson B (1987)	RS	S	782	Eski Mahkûmlar	Florida	ORA, SR	MC	NA

Johnson B (1997)	CC	S	201 vs. 201	Mahkûmlar/ X Mahkûmlar	New York	ORA, NORA	MC	B
Johnson B (2000)	CS	R/R	2.358/4.961	Gençler BM/WM	Boston, Chi, Phil	ORA	MC	B
Johnson B (2000b)	PC	R	226	Ad, B	Ulusal US	ORA	MC	B
Johnson B (2001)	PC	R	1.725	Gençler	Ulusal US	ORA, SR	MC	B
Johnson B (2002)	CC	S	148 vs. 247	Eski Mahkumlar	Brezilya	Dini Program	SC	B
Johnson B (2003)	PC	C	177 vs. 177	Eski Mahkûmlar	Texas	Dini Program	MC	B
Johnson B (2004)	CC	S	201vs. 201	Eski Mahkûmlar	New York	ORA, NORA	MC	B
Kerley (2005)							MC	B
Kerley (2005b)							MC	B
Kerley (2006)							MC	B
Kvaraceus (1944)	CS	S	700+	Ad	New Jersey	ORA	N	NA
Lee (2004)								
Lee (2004)								
Lee (2006)								
Middleton (1962)	CS	-	554	CS	Kaliforniya, FL	RB, ORA, SR	N	B
Montgomery (1996)	CS	-	392	HS (Katolik), F	Büyük Britanya	NORA	SC	B
Morris (1981)	CS	C	134	CS	Tenessee	IR, ER	N	B
Parfrey (1976)	CS	R	444	CS	İrlanda	ORA, RB	N	B
Peek (1985)	PC	-	817	HS, M	Ulusal US	Dindarlık	MC	M
Petteson (1991)	CS	R	118	Polis bölgeleri	İsveç	ORA	SC	B
Powell (1997)	CS	S	521	HS yüksek risk, B	Birmingham, AL	ORA, SR	MC	B
Regnerus (2003)	PC	R	11.890	Ad, Aileler	Ulusal US	ORA, RC, D	MC	B
Regnerus (2003)								
Resnick (1997)	CS	R	12.118	Ad	Ulusal US	SR	MC	NA
Rhodes (1970)	CS	R	21.720	HS	Tenessee	ORA, D, Misc.	MC	B
Rohrbaugh (1975)	CS	C	475/221	HS/CS	Kolarado	ORA, RB, RE	N	B
Shcoll (1964)	CC	C	52 vs. 28 Cs	Ad suçlar	Illinois	RB, RE	N	H
Sinha (2007)	CS	R	2.004	Ad	Ulusal US	ORA, SR	MC	B
Sloane (1986)	CS	R	1.121	HS	Ulusal US	ORA, SR	MC	B
Stark (1982	CS	R	1.799	Ad M	Ulusal US	RB, SR, ORA	N	B
Stark (1996)	CS	R	11.955	Ad	Ulusal US	D, ORA	SC	B
Travers ( )								
Tittle (1983)								
Wallace J (1998)	CS	R	5.000	HS	Ulusal US	D, ORA, SR	MC	B

Wattenburg (1950)	CS	S	2.137	Suçlu erkek çocuklar	Ditroit, MI	ORA	N	B
Wickerstrom (1983)	CS	C	130	CS (Hıristiyan)	4 Eyalet	IR, ER	MC	B
Wright (1971)	CS	C	3.850/1.574	CS	İngiltere	RB,ORA, Misc,	N	B
Zhang (1994)	CS	C	1.026	CS	Çin, Tayvan, US	SR, ORA, NORA	MC	B

Tip: CS temsilci kesim, PC olası grup, RS geriye dönük/önceyi kapsayan, CT klinik deney, EXP deneysel, CC durum kontrolü, D tanımlayıcı, CR durum raporu, Q niteleyici. **Metot (örneklem):** R olası örneğe dayalı nüfus, S sistematik dağılım, C uygun/kullanışlı örnek. **N:** örnek deneklerin sayısı, Cs kontrol. **Nüfus:** C çocuk, Ad ergenler, HS lise öğrencileri, CS kolej öğrencileri, CDA yetişkinlerle ikamet eden grup, E yaşlılar, CM kilise üyesi, R dini/ruhban sınıf, F kadın, M erkek, B siyah, W beyaz. **Yer/lokasyon:** şehir, eyalet veya ülke. **Dini değişkenler:** ORA örgütsel dini aktiviteler (dini katılım ve ilgili aktiviteler), NORA kutsal kitap çalışmaları, SR kişisel dindarlık, RC dini sorumluluk, R içsel dindar, ER dışsal dindar, S arama, sorgulama, SWB ruhsal mutluluk, R dini yakalama, M mistisizm, O Ortodoks, RB dini inanç, RE dini tecrübe, CM kilise üyeliği, FBO arabulucu, D mezhep, SDA 7. gün adventisleri. **Kontrol:** N kontrol edilmedi, SC kısmi kontrol, MC çoklu kontrol. **Bulgular:** NA bağlantı yok, M karma kanıt, B sonuçla yararlı bağlantı, H sonuçla zararlı bağlantı.

DİN NASIL VE NİÇİN İLGİLENİR: KORUYUCU FAKTÖRLER VE OLUMLU SOSYAL DAVRANIŞ

Araştırma literatürünün güncel sistematik değerlendirmesinden gördüğümüz kadarıyla, dini bağlılığın suç ve suçluluğun azalmasıyla ilişkisi olduğuna yönelik açık ve güçlü ampirik kanıtlar bulunmaktadır.[1] Kısaca, biz dinin önemli olduğunu biliyoruz, ancak araştırmacılar, din, dini kurumlar veya dindarlık oranları ile suç ve cezanın neden ve nasıl birbirleriyle ters orantılı bir ilişki içerisinde olduğu konusunda çok az zaman harcamaktadırlar. Bu bölümde, suç ve suçluluğun azaltılmasında çeşitli dini değişkenlerin neden ve nasıl önemli oldukları konusu üzerinde duracağım.

Dinin Koruyucu Faktörlerle İlişkilendirilmesi

Dinin, bireysel dini bağlılığın ya da dini cemaatlerin, yüksek riskli şehirli gençleri suç içeren davranışlara yönelmekten ko-

[1] Depresyon, intihar, ölüm, rastgele cinsel ilişki, alkol ve uyuşturucu kullanımında dinin koruyucu bir rolü olduğunu belgeleyen araştırma literatürünün sistematik bir incelemesi için bkz. Koenig vd. 2001 ve Johnson 2002.

ruma potansiyeline sahip olduğuna dair giderek artan kanıtlar bulunmaktadır (Johnson vd. 2000*a;* 2001). Ben ve meslektaşlarım (Johnson vd. 2001*b*) bir dizi regresyon modeli öngördük ve bunun sonucunda (1) mahalle düzensizliğinin (örneğin suç oranı yüksek muhit) suç üzerindeki etkilerinin, bir bireyin kiliseye devam sıklığıyla kısmen dengelendiğini[2] ve (2) Afro-Amerikan gençlerin dini kurumlara bağlılıklarının suç ve özellikle ciddi suçlar konusunda mahalle düzensizliğinin etkilerine karşı önemli ölçüde tampon görevi gördüğünü tespit ettik. Afro-Amerikan Kiliselerinin bölgesel sosyal kontrol için önemli bir araç olma potansiyeli taşıdığı ve araştırmacıların yoksul gençlerin yaşamında bu dini cemaatlerin oynadığı önemli rolü gözden kaçırmamaları gerektiği sonucuna vardık.

Ön kanıtlar, ergenlik dönemi boyunca dinle ilgilenen ve kiliseye devam eden ergenlerin, toplu olarak yapılan ibadetin (*cumulative religiosity*) uyuşturucu kullanımını azaltan etkisinden faydalanmış olabildiklerini ileri sürmektedir (Jang ve Johnson 2001). Bu bulgu, dini aktivitelere devam eden gençlerin muhtemelen daha az suç ve kabahat içeren davranışlar sergilediklerini iddia etmektedir. Gerçekten ben de (2000), yoksul gruplarda kiliseye devam eden gençlerin, banliyöde yaşayıp da kiliseye çok az giden veya hiç gitmeyen gençlerden daha az yasadışı maddeler kullandıklarını tespit ettim.

Son araştırmalar, dini yükümlülüğün gençleri (ve yetişkinleri) hatalı davranışlardan ve sapkınca aktivitelerden korumaya yardım ettiği bulgusunu teyit etmeye yardımcı olmaktadır (Baier ve Wright 2001; Jang ve Johnson 2003; 2004; 2005; Johnson vd. 2000*c*). Son kanıtlar ayrıca, suç içeren davranışlara karşı toplumda güçlü ve yaygın bir sosyal kontrol olmasa bile, bu tür etkilerin kalıcı olduğunu göstermektedir (Johnson vd. 2000a). Farklı şekilde ifade etmek gerekirse, 'kötü yerlerden' gelen gençler, şayet dini inanç ve pratikler hayatlarında önemli ve düzenli yer tutarsa, hâlâ 'iyi çocuklar' haline gelebilirler. Dini bağlılığın, (suça ilişkin (*criminal*) en önemsiz davranıştan en ciddi davra-

[2] Ayrıca bkz. Clarke 2001.

nışa kadar) çok geniş bir kapsamda, suç içeren (*delinquent*) davranışlarda bulunma risklerini azaltabildiğine dair başka kanıtlar da vardır (Evans vd. 1996; Regnerus 2003; Wallace ve Ferman 1998). Ön araştırma bulguları da, dini bağlılığın ergenlik dönemi boyunca çoklu bir etkisinin olabildiğini, bunun da sonraki yetişkinlik dönemindeki suç riskini önemli ölçüde azaltabileceğini göstermektedir (Jang ve Johnson 2001; Jang, Bader ve Johnson, yakında çıkacak eser). Kriminologlar, toplumun, gençleri suç davranışına hazırlayan olumsuz etkileri üzerine odaklanmakla meşgul olurken, bizler, dinin ve dini kurumların gençlerin 'yararına' toplumlar sağlamada oynayabileceği rolün etkilerini anlamaya yeni başlıyoruz. Bir başka deyişle, kesintisiz ve düzenli olarak kiliseye katılım, gençleri suç ve kabahat işlemeye karşı koruyabilir ya da bunlardan uzaklaştırabilir.

Benzer şekilde, ön araştırmalar, kuşaklararası dini etkilenmeyi incelemiş ve ana-babanın dini bağlılığının kız çocuklarını suç işlemekten koruduğu sonucuna ulaşmıştır (Regnerus 2003). Dinin, özellikle (yüksek riskli şehirli gençlerde görüldüğü üzere) problemli nüfusu suça yöneltecek davranışlardan korumakta yardımcı bir araç olarak kullanılabildiğini belgeleyen ek araştırmalar vardır (Johnson vd. 2000*b*; 2001). Örneğin, şehrin yoksul bölgelerinde veya kriminologların 'dezavantajlı gruplar' olarak isimlendirdiği ortamlarda yaşayan gençler, zayıf okul performansı göstermekte, uyuşturucu kullanımı ve diğer suç davranışlarını içeren problemli davranışları işlemede yüksek bir risk altındadırlar. (Johnson vd. 2000*a*; 2000). Bununla birlikte, aynı grupta olan ve dini aktivitelere katılan gençlerin, sapkın davranışlara karışma ihtimali oldukça düşüktür. Bu şekilde, dine bağlı gençler yoksul bir toplumda yaşamanın olumsuz sonuçlarından kendilerini korumakta ve böyle durumlarda çabuk toparlanmaktadırlar.

Bu bölümde, suç ve din ile ilgili literatüre dair son sistematik çalışmaların yanı sıra, daha önceden doğrulanmış olan meta-analiz tetkikleri sunuldu. Biz bugün, dinin koruyucu bir faktör olduğunu ve yetişkinleri olduğu kadar gençleri de kabahatten,

suçtan ve suç işleme eğiliminden bir tampon ya da bir kalkan gibi koruduğunu gösteren sağlam ampirik kanıtlara sahibiz. Diğer çevresel faktörlerle bağlantılı olarak, gençlerin dini ve manevi tecrübesi, gençlere özgü suçlarda ve gençlik şiddetinde güçlü bir önleyicidir. Örneğin, sıklıkla kiliseye giden gençler, uyuşturucu kullanımı, okulu asma, kavga, şiddet içeren veya içermeyen suçlara katılmak gibi çeşitli suç davranışlarına daha az karışır. Dezavantajlı grupları bile kapsayan bu bulgular, dindarlık ve çabuk iyileşme arasında bir bağ olduğuna dair ek bir kanıt sağlar. Farklı şekilde ifade etmek gerekirse, din ve dini kurumların rolü, suç ve suçluluğun yaygın olduğu toplumlarda kritiktir.

Özetle, dini ibadet veya bağlılıklar ve sapkınca davranışlar üzerine yapılan çalışmaların değerlendirilmesi, genelde, yüksek seviyelerde dini bağlılığın düşük düzeylerde suç ve suçlulukla bağlantılı olduğunu gösterir. Ampirik kanıtlar, dini aktivitelere en çok katılan kişilerin en az suç işlediklerini göstermektedir. Bu yüzden, ilgili literatürün sistematik değerlendirmelerinin desteğiyle, dindarlığın gençleri suç ve suçluluk iade eden eylemlerden korumada bir tampon veya kalkan görevi gören koruyucu bir anahtar faktör olduğunun kabul edilmeye başlandığını ifade etmek doğrudur.

Din Olumlu Sosyal Davranışı Teşvik Eder

Kriminologlar, birkaç asırdır, suç ve suçluluğun sebepleriyle ilgili olduğu düşünülen unsurlar üzerinde çalışmaktadırlar. Kitaplar, dergiler ve binlerce çalışma, gelecekte meydana gelebilecek suç ve suçluluk davranışlarını daha doğru şekilde öngörebilmek için, suç davranışlarının köklerinin yanı sıra suçluların ve toplumların çoğu karakteristiğini incelemeye tahsis edilmiştir. Oldukça doğal bir biçimde, çok sayıda kriminolojik araştırma şu iki temel soruya en iyi şekilde cevap verme girişimi olarak görülebilir. İnsanlar neden suç işler? Ve biz bunu nasıl önleyebiliriz? Sonuçta, suç ve sapkın davranışa sebep olmada ya da katkıda bulunmada, sadece birkaçını zikretmek gerekirse, yoksulluğun,

olumsuz yaşam şartlarının, eğitim eksikliğinin ve işsizliğin zararlı etkilerini inceleyen hacimli bir araştırma literatürü ortaya çıkmıştır. Aslında, akademik kurumlardaki çok sayıda kriminoloji ders programı, tamamıyla suça neden olan çalışmalarına ayrılmıştır.

Toplumbilimciler ve kriminologlar, eşit derecede önemli olan başka bir soruyu ise daha az sıklıkla sormuşlardır: Bu insanların suç işlememelerinin nedeni nedir? Travis Hirschi (1969) gibi sosyal kontrol kuramcıları, insanların niçin suç işlemedikleri veya niçin suçlu davranışlara eğilimli olmadıklarını tartışan önemli ve eşsiz bir perspektif sunmuştur. İnsanları öncelikli olarak kanuna karşı gelmekten koruyan faktörleri inceleyen ve vurgulayan kontrol kuramcıları, sonuçta bizim suçu önlemeyi nasıl başarabileceğimiz konusundaki anlayışımızı geliştirmektedir. Din, bu yüzden, kontrol kuramcılarının birey toplum bağını ve geleneksel kural koyucu davranışı tartışabilecekleri pek çok önemli faktörden biridir. Aslında dinin, Hirschi'nin sosyal kontrol kuramının merkezindeki dört unsurun her biri arasında, yani bağlanma (*attachment*), bağlılık (*commitment*), bağımlılık (*involvement*) ve inançlar arasında nasıl merkezi bir 'bağ' rolü oynayabileceğini görmek çok kolaydır (1969).[3]

Mevcut araştırma literatürünün sistematik bir incelemesinde gösterdiğimiz gibi, artan dindarlığın tampon işlevi gören, gençleri ve yetişkinleri suç ve suç içeren davranışlardan uzaklaştıran koruyucu bir faktör olduğu iyi bir şekilde belgelenmiştir. Bu şekilde din, gençlerin dirençli olmalarına ve sapkın yollardan kaçınmalarına yardımcı olur. Biz şimdi, anlaşılmış olmasına rağ-

[3] Sosyal Kontrol Kuramı, suç ve suçluluğu azaltmada ya da bunların önüne geçmede dinin rolüyle ilişki kurma bakımından tek teori değildir. Toplumsal düzensizlik, sınıflandırma, farklı dernekler, yaşam tarzı perspektifi, rasyonel seçim ve ırk, mevcut çerçeve içinde dini değişkenlerin ve etkenlerin girişine kolayca izin veren kriminoloji içindeki kuramsal perspektiflerden sadece birkaçıdır. Araştırmanın bu sınırlılıkları, araştırmacıların suç ve suçluluk çalışmalarıyla ilgili çok sayıda sonucu açıklamada, dini değişkenlerin doğrudan ve dolaylı katkıları olduğu hipotezlerini üretme ve test etmelerini mümkün kılmaktadır.

men, eşit derecede önemli başka bir soru ortaya atıyoruz: Bu insanların iyi şeyler yapmalarının sebepleri nedir?

Araştırmacıların genellikle daha az kabul ettikleri husus, dini inanç ve pratiklerin pozitif veya normatif davranışların gelişimine olan katkısıdır. Ben burada, en azından, insanların niçin iyi vatandaşlara dönüştüklerini anlamanın, niçin kötüye gittiklerini anlamak kadar önemli olduğunu tartışmaktayım. Gerçekte biz, "insanlar niçin suç işlemek gibi kötü şeyler yaparlar?" diye sorarak muhtemelen çok vakit harcamaktayız.

Dinin koruyucu faktör olarak rol oynayabildiğinin belgelenmesine ek olarak, bilim insanları, yüksek seviyelerde dindarlık sergileyen ve kötü şartlar altında yaşayan toplumlarda risk grubuna dahil gençlerin, kendileri gibi kötü şartlara sahip olanlardan sadece daha az suç işlediklerini değil, aynı zamanda okula devam etmeye, notlarını iyileştirmeye, düzenli bir iş bulup çalışmaya daha yatkın olduklarını da ortaya koymuşlardır (Freeman 1986; Johnson vd. 2000*a*).

Açıkçası, bilimin sadece denklemin olumlu sosyal yönüne odaklanması yeterli değildir. Bilim insanlarının, faktörlerin belgelendirilmesi ve olumlu sosyal davranışları motive eden, bu davranışlara neden olan ve onları besleyen şartlar konusunda çok daha iyi çalışmaları gerekmektedir. Olumlu sosyal davranışı tartışırken, hukuka riayet etmekten ve suç içerikli davranışlardan uzak durmaktan çok daha fazla koşul olduğunu ifade etmek önemlidir. İnsanların niçin övgüye değer şeyler yaptığını bilmek zorundayız. Örneğin, insanlar neden hayır işlerini desteklemek, gönüllü çalışmak, kaybolan değerli eşyaları geri getirmek veya sivil aktivitelere katılmak gibi şeyler yaparlar?

Son yıllarda, yüksek dindarlık ve yüksek seviyede olumlu sosyal davranış arasındaki ilişkiyi belgeleyen çok sayıda çalışma yayınlanmıştır. Bu incelemenin yapısı, dini bağlılığın iyi oluş (*well-being*) (Blazer ve Palmore 1976; Graney 1975; Markides 1983; Musick 1996; Tix ve Frazier 1997; Willits ve Crider 1988), umut, anlam ve amaç (Sethi ve Seligman 1993), özsaygı (Ellison ve George 1994; Bradley 1995; Koenig vd. 1999) ve hat-

ta eğitim başarısı (Regnerus 2000; 2001; Johnson vd. 2000*a*; Jeynes 2007) gibi faydalı sonuçları teşvik ettiğini veya artırdığını tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Aslında, daha aktif dindarlık daha çok hayır yapma (hem dini hem de dini olmayan) ve sivil çalışmalar için daha çok gönüllü vakit ayırmayı beraberinde getiriyor (Brooks 2006). Örneklemi ve metodolojisi farklı çok sayıda çok-disiplinli araştırma üzerinde yapılan değerlendirmeler, dinin bedensel ve zihinsel sağlık üzerinde dikkat çekici şekilde olumlu etkisinin olduğunu ampirik olarak belgeleyen sağlam bir sonuç ortaya koymaktadır. (Koenig vd. 2001)

Araştırmalar, aynı zamanda, (pek çok kilisenin veya inanç temelli teşkilatın sahip olduğu misyonların içkin özellikleri arasında olduğu söylenen) özgeci ya da olumlu sosyal aktivitelere ve davranışlara katılmanın ya da maruz kalmanın, gençlerde şiddet riskini azaltır göründüğünü ileri sürmektedir. Olumlu sosyal davranışla ilgili mekanizmanın uygun bir şekilde anlaşılması, gelecekte, engel olma ve müdahale stratejilerinin gelişmesine yardım edecektir. Gençler arasında olumlu sosyal davranışların artmasında, dini ibadet ve inançlar kadar, dinin, dindarlığın, dini kurumların ve cemaatlerin rolünün aydınlatılması da akademik araştırmacılar için öncelikli olmalıdır.

Tıpkı, dini bağlılığın bireyleri (hipertansiyon, depresyon, intihar, suç gibi) birtakım zararlı sonuçlardan koruyan bir faktör olduğunu bulgulayan önceki belgeyi tekrar gözden geçiren çalışmalar gibi, dini bağlılığın aynı zamanda (iyi oluş, umut, anlam ve amaç, eğitim başarısı ve hayırseverlikle yapılan bağış gibi) faydalı sonuçları geliştiren ve ilerleten bir kaynak olduğunu ileri süren sağlam ampirik kanıtlar da bulunmaktadır. Birçok farklı araştırmaya dair bu değerlendirme dinin fiziksel ve zihinsel sağlık üzerindeki etkisinin kayda değer derecede pozitif olduğu sonucuna varmıştır. (Koening vd. 2001; Johnson 2002). Bu bulgular, bazı dini sağlık pratisyenlerinin sağlık hizmetleri ve dini kurumlar arasında daha fazla işbirliğinin gerekli olduğu sonucuna varmalarına yol açmıştır (Miller 1987; Olson 1988; Levin 1984). Peterson'a göre (1983):

> Bu fenomenler, kilisenin, nüfusun yarısının sağlığını etkileyen potansiyel bir güç haline geldiği konusunda uzlaşmıştır. (...) Bizler; ibadet, eğitim ve iyiliği teşvik ile birlikte kişisel destek sağlayan bir kilisenin, bir toplumun sağlığı üzerinde, bölgedeki bir hastaneye yapılacak bir ekten ya da başka bir doktordan daha fazla etkiye sahip olduğu kanaatindeyiz. Şu anda bu bir önsezidir; beş yıl içerisinde bunu kanıtlayacak verilere sahip olacağız.

Bu büyük coşkuya rağmen, din ile sayısız olumlu sosyal sonuçlar arasındaki önemli nedensel ilişkiyi ortaya koymak için, uzun soluklu ve deneysel taslaklardan yararlanan daha çok çalışmaya ihtiyaç vardır.

Dini bağlılık, diğerlerinin iyiliğiyle ilgilenmeyi vurgulayan davranışları teşvik edici değerleri ergenlerin içselleştirmelerine yardım eden destek ağları sağlamaktadır. Bu tür süreçler, ileri ergenlerin başkalarına zarar verecek davranışlarda bulunma ihtimalini azaltan bir empati duygusuyla, olumlu davranışların artmasına katkı sağlayabilir. Son araştırmalar, dinin, (sefaletin, suçun ve genellikle zararlı sonuçlara bağlı diğer sosyal hastalıkların tam ortasında olsalar bile) gençlerin kendilerini toparlamalarına yardımcı olabileceğini doğrulamaktadır.

Dini aktivitelere sıklıkla katılım, diğerlerine karşı bir empati duygusunun gelişmesini ve bu suretle diğer insanlara zarar verecek davranışlar sergileme ihtimalini azaltmayı sağlayan değerleri ergenlerin öğrenmesine yardımcı olabilir. Benzer şekilde, sapkın davranışlar sergilemeye başlayan bireylerin çeşitli dini aktivitelere katılmaları, bu sapkın davranışları azaltmalarında ve, daha da önemlisi, suça götürme potansiyeli olan yollardan uzaklaşmalarında onlara yardımcı olabilir. Örneğin, öncelikli olarak cezaevi eğitimi için inanç temelli yaklaşımlara hitap eden ön ampirik çalışmalar, gönüllü İncil çalışmalarına düzenli katılan veya inanç temelli bir program bitiren mahkûmların, daha az kurumsal suçlar işlediklerini (Hercik 2004), veya hapisten çıktıktan sonra yeniden suç işleme ihtimallerini azalttığını göstermiştir (Johnson vd. 1997; Johnson 2004). İnanç temelli hapis-

hane ile ilgili ilk büyük değerlendirme çalışması 1997'de Houston Texas'da başladı. Larson ve ben (Johnson ve Larson 2003), Hapishane Cemaati (bir Hıristiyan hapishane rahipliği) tarafından 18-24 aylık bir süre için düzenlenen inanç merkezli bir mahkûm programı olan İçsel Değişim Özgürlük Girişimini tamamlayan mahkûmların, tahliye sonrasındaki iki yıllık dönemde, bu tür dini müdahalelere katılmayan eş grup mahkûmlardan daha az oranda (sırasıyla yüzde 8'e karşılık yüzde 20) yeniden tutuklandıklarını bulduk. Benzer sonuçlar, Brezilya'daki iki hapishanenin (biri inanç merkezli bir mahkûm programı,[4] diğeriyse Brezilya'daki mesleki modeli esas alan[5] bir mahkûmiyet modeli) eski mahkûmlarını karşılaştıran bir çalışmada da bildirilmiştir (Johnson 2002).

Meta-analitik bir yaklaşımla, araştırma literatürünü sistematik ve objektif bir değerlendirmeye tabi tutarak, dini cemaatlerin yanı sıra, kişisel dini bağlılığın veya dindarlığın yetişkinler kadar gençler arasında da olası suç ve (çocuk) suçluluğu davranışlarını azaltmada önemli bir tampon veya koruyucu faktör işlevi gördüğünü ortaya koyduk. Ayrı bir literatür değerlendirmesiyle de, artan dindarlık oranlarının bir dizi olumlu sosyal sonuçla ilişkili olduğunu gösterdik. Bu şekilde, dinin sadece suç ve (çocuk) suçluluğu gibi zararlı sonuçlardan korumadığını, aynı zamanda üretken bir toplum için gerekli ve olmazsa olmaz görülen olumlu sosyal ya da faydalı sonuçları teşvik ettiğini ileri sürebiliriz.

SONUÇLAR

Bu çalışma, dindarlığın aile, akranlar ve okul gibi çoklu ortamlarda bulunan birçok ergenin davranışını etkilediğini doğrulamaktadır. Araştırmaların büyük çoğunluğu, olumlu sosyal ve ya-

[4] Humaita adıyla bilinen, Katolik modele dayanan, inanç merkezli hapishane programı.

[5] 2000 yılında, Braganca Hapishanesi, Brezilya'da geleceğin hapishanelerine bir örnek ve bir model olarak büyük oranda teşvik edilmiştir.

rarlı sonuçları teşvik ettiği gibi gençleri zararlı sonuçlardan korumada dinin önemini belgelemektedir. Din ile sağlıklı davranışlar ve sonuçlar arasındaki yararlı ilişki, dinin sadece uyuşturucu kullanımı veya sapkın davranış gibi zararlı şeyleri engelleme ya da bunlardan vazgeçirme işlevinin değil, aynı zamanda kararlılığı, mutluluğu ya da eğitim başarısını artırabilecek zorlayıcı işlevinin bir göstergesidir.

Bazı araştırmacılar, düşük dindarlığı ergen sağlığı için riskli davranışlarda bir risk faktörü olarak tanımlasa da, dindarlık oranları ergen araştırmalarında düzenli olarak yer almaz ve gençler arasında din ve sağlığı açıkça inceleyen bu araştırma nadir olarak kalır. Ergen sağlığı ve sosyal sonuçları üzerine yapılacak ilerideki araştırmalar, dini pratiklerin ve inançların çoklu ölçütlerini içermelidir. Araştırmacılar ve federal finans kuruluşları için, bu önemli politika yönelimli araştırma çizgisini önemsememe tarzını terk etme zamanı artık gelmiştir. Yeni araştırmalar, dinin sağlığı ve sosyal sonuçları doğrudan veya dolaylı etkilediği yolları tam olarak anlamamıza izin verecektir. Kiliseler, sinagoglar, camiler, şehir merkezlerindeki kutsal mekânlar ve diğer ibadet mekânları, çoğu ergenin, ailelerinin ve akranlarının oldukça yakın olmayı sürdürdükleri birkaç kurum arasındadır. Bu araştırma bugün, bu dini kurumların hizmet ettikleri kişilerin sağlıklarına ve iyi hallerine katkıda bulunmada önemli bir rol oynayabileceğini doğrulamaktadır.

Politika yapıcıların suçluluk, çete faaliyetleri ve suçu azaltma stratejilerini göz önünde bulundurmaları gibi, bu tür müzakereler için çok yönlü yaklaşımları uygulama, geliştirme ve devam ettirmede dinin ve dini kurumların rolünü ciddi bir şekilde ve bilerek dikkate almak da önemlidir. Dezavantajlı gençler için okul sonrası programlardan, seküler ve dini grupları mahkûmun yeniden hapse girişi gibi sosyal problemlerle başa çıkmak için bir araya getiren kamu ya da özel sektör işbirliklerine kadar, dini topluluklar bütünsel bir şekilde dahil olmadıkça, hiçbir çalışmanın tam olmayacağı aşikârdır.

KAYNAKLAR

ALBRECHT, S. L., CHADWICK, B. A., and ALCORN, D. (1977). "Religiosity and Deviance: Application of an Attitude-Behavior Contingent Consistency Model". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 16: 263–74.

BAIER, C, and WRIGHT, B. (2001). "If You Love Me, Keep My Commandments: A Metaanalysis of the Effect of Religion on Crime". *Journal of Research in Crime and Delinquency,* 38: 3–21.

BLAZER, D. G., and PALMORE, E. (1976). "Religion and Aging in a Longitudinal Panel". *Gerontologist,* 16: 82–5.

BRADLEY, D. E. (1995). "Religious Involvement and Social Resources: Evidence from the Data Set 'Americans' Changing Lives' ". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 34: 259–67.

BROOKS, A. C. (2006). *Who Really Cares: The Surprising Truth about Compassionate Conservatism.* New York: Basic Books.

BURKETT, S., and WHITE, M. (1974). "Hellfire and Delinquency: Another Look". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 13/4: 455–62.

CLARKE, P. (2001). "Buddhism, Humanism and Catholic Culture in Brazil". In D. Machacek and B. Wilson (eds.), *Global Citizens.* Oxford: Oxford University Press, 326-48.

ELLISON, C, and GEORGE, L. K. (1994). "Religious Involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 33: 46-61.

EVANS, D., CULLEN, R, BURTON, V., DUNA WAY, R. G., PAYNE, G., and KETHINENI, S. (1996). "Religion, Social Bonds, and Delinquency". *Deviant Behavior,* 17: 43-70.

FREEMAN, R. B. (1986). "Who Escapes? The Relation of Church Going and Other Background Factors to the Socioeconomic Performance of Black Male Youths from Inner-City Tracts". In R.. B. Freeman and H. J. Holzer (eds.), *The Black Youth Employment Crisis.* Chicago: University of Chicago Press, 353-76.

GRANEY, M. J. (1975). "Happiness and Social Participation in Aging". *Journal of Gerontology,* 30: 701–6.

HERCIK, J. (2004). *Navigating a New Horizon: Promising Pathways to Prisoner Reintegration.* Caliber Associates.

HIGGINS, R, and ALBRECHT, G. (1977). "Hellfire and Delinquency Revisited". *Social Forces,* 55/4: 952–8.

HIRSCHI, T. (1969). *Causes of Delinquency.* Berkeley: University of California Press.

_____ and STARK, R. (1969). "Hellfire and Delinquency". *Social Problems,* 17: 202–13.

JANG, S. J., and JOHNSON, B. R. (2001). "Neighborhood Disorder, Individual Religiosity, and Adolescent Use of Illicit Drugs: A Test of Multilevel Hypotheses". *Criminology,* 39: 109–44.

_____ (2003). "Strain, Negative Emotions, and Deviant Coping among African Americans: A Test of General Strain Theory and the Buttering Effects of Religiosity". *Journal of Quantitative Criminology,* 19: 79-105.

_____ (2004). "Explaining Religious Effects on Distress among African Americans". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 43: 239-60.

_____ (2005). "Gender, Religiosity, and Reactions to Strain among African Americans". *Sociological Quarterly,* 46: 323-58.

_____ and BADER, C. (forthcoming). "The Cumulative Effect of Religiosity in Crime Desistance". *Journal of Drug Issues.*

JENSEN, G., and ERICKSON, M. (1979). "The Religious Factor and Delinquency: Another Look at the Hellfire Hypothesis". In Robert Wuthnow (ed.), *The Religious Dimension.* New York: Academic Press, 157-77.

JEYNES, W. H. (2007). *American Educational History: School, Society, and the Common Good.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

JOHNSON, B. R. (2000). "A Better Kind of High: How Religious Commitment Reduces Drug Use". *CRRUCS Report,* University of Pennsylvania.

_____ and LARSON, D. B. (2003). "The Inner Change Freedom Initiative: A Preliminary Evaluation of a Faith-Based Prison Program". ISR Research Report, Baylor University.

_____ (2002). "Assessing the Impact of Religious Programs and Prison Industry on Recidivism: An Exploratory Study". *Texas Journal of Corrections,* 28: 7-11.

_____ (2004). "Religious Programs and Recidivism among Former Inmates in Prison Fellowship Programs: A Long-Term Follow-Up Study". *Justice Quarterly,* 21: 329-54.

_____ (2006). *A Better Kind of High: How Religious Commitment Reduces Drug Use.* ISR Research Report, Institute for Studies of Religion, Baylor University.

_____ JANG, S. J., LARSON, D. B., and Li, S. D. (2001), "Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency". *Journal of Research in Crime and Delinquency,* 38: 22-44.

_____ LARSON D. B., and PITTS, T. (1997). "Religious Programming, Institutional Adjustment and Recidivism among Former Inmates in Prison Fellowship Programs". *Justice Quarterly,* 14/1:145-66.

_____ Li, S. D., and JANG, S. J. (2000a). "Escaping from the Crime of Inner Cities: Church Attendance and Religious Salience among Disadvantaged Youth". *Justice Quarterly,* 17: 377-91.

_____ JANG, S. J., and Li, S. D. (2000b). "The "Invisible Institution" and Black Youth Crime: The Church as an Agency of Local Social Control". *Journal of Youth and Adolescence,* 29: 479-98.

_____ Li, S. D., LARSON, D. B., and MCCULLOUGH, M. (2000c). "Religion and Delinquency: A Systematic Review of the Literature". *Journal of Contemporary Criminal Justice,* 16: 32-52.

KOENIG, H., MCCULLOUGH, M., and LARSON, D. B. (2001). *The Handbook of Religion and Health.* Oxford: Oxford University Press.

KOENIG, H., MCCULLOUGH, M., and LARSON, D. B. HAYS, J., LARSON, D., GEORGE, L., COHEN, H., MCCULLOUGH, M., MEADOR, K., AND BLAZER, D. (1999). "Does Religious Attendance Prolong Survival?: A Six-Year Follow-up. Study of 3,968 Older Adults". *Journal of Gerontology,* 54A/7: 370-6.

LEVIN, J. S. (1984). "The Role of the Black Church in Community Medicine". *Journal of the National Medical Association,* 76: 477-83.

MARKIDES, K. S. (1983). "Aging, Religiosity, and Adjustment: A Longitudinal Analysis". *Journal of Gerontology,* 38: 621-5.

MILLER, J. (1987). "Wellness Programs through the Church". *Health Values,* 11/5: 3-6. MUSICK, M. A. (1996). "Religion and Subjective Health among Black and White Elders". *Journal of Health and Social Behavior,* 37: 221-37.

OLSON, L. (1988). "The Religious Community as a Partner in Health Care". *Journal of Community Health*, 13: 249-57.

PETERSON, B. (1983). "Renewing the Church's Health Ministries: Reflections on Ten Years' Experience". *Journal of Religion and the Applied Behavioral Sciences*, 4: 16-22.

REGNERUS, M. (2000). "Shaping Schooling Success: Religious Socialization and Educational Outcomes in Metropolitan Public Schools". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39: 363-70.

_____ (2001). "Making the Grade: The Influence of Religion upon the Academic Performance of Youth in Disadvantaged Communities". *CRRUCS Report 2001-3,* University of Pennsylvania.

_____ (2003). "Linked Lives, Faith, and Behavior: Intergenerational Religious influence on Adolescent Delinquency". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42/2: 189-203.

SETHI, S., and SELIGMAN, M. (1993). "The Hope of Fundamentalists". *Psychological Science,* 5: 58.

STARK, R. (1996). "Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time". *Sociology of Religion*, 57:163-73.

_____ KENT, L., and DOYLE, D. P. (1982). "Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship". *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 19: 4-24.

TIX, A. P., and FRAZIER, P. A. (1997). "The Use of Religious Coping during Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Medication". *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 66: 411-22.

WALLACE, J. M., and FERMAN, T. A. (1998). "Religion's Role in Promoting Health and Reducing Risk among American Youth". *Health Education and Behavior*, 25: 721-41.

WILLITS, E K., and CRIDER, D. M. (1988). "Religion and Well-being: Men and Women in the Middle Years". *Review of Religious Research*, 29: 281-94.

OKUMA ÖNERİLERİ

JOHNSON, BYRON, with THOMPKINS, BRETT, and WEBB, DEREK (2002). "Objective Hope–Assessing the Effectiveness of Religion

and Faith-Based Organizations: A Systematic Review of the Literature". Institute for Studies of Religion (ISR Research Report), Baylor University, Tex.

_____ (2003). "The Inner Change Freedom Initiative: A Preliminary Evaluation of a Faith-Based Prison Program". Institute for Studies of Religion (ISR Research Report), Baylor University, Tex.

REGNERUS, MARK D. (2006). "Adolescent Delinquency". In Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions.* Springer: New York, 265-82.

_____ (2007). *Forbidden Fruit: Sex and Religion in the Lives of American Teenagers.* Oxford: Oxford University Press.

STARK, RODNEY, and BAINBRIDGE, WILLIAM SIMS (1997). *Religion, Deviance, and Social Control* New York: Routledge.

48. BÖLÜM

Din ve Özgecilik

Keishin Inaba – Kate Loewenthal
Çeviren: Remziye Ege

Dini gelenekler, ötekini umursamayı, dini öğretinin merkezi düzlemlerinden biri olarak, belirleyici bir şekilde düzenler. Bununla birlikte, ilk araştırmalar din ile özgecilik arasındaki ilişkinin oldukça belirsiz bir tablosunu çizmiştir. Bu durum, sosyal bilimlerde çığır açan bir soruyu sürdürür: Dindar insanlar daha iyi insanlar mıdır? (Duriez 2004). Biz, din ile özgecilik arasındaki ilişkiyi şu üç kaynağı kullanarak anlamaya çalışacağız: Öncelikle, özgecilik hakkındaki dini öğretileri ve emirleri inceleyeceğiz. İkinci olarak, özgeciliğin ve özgeci davranışın sosyal bilimsel tanımlarını ve açıklamalarını gözden geçireceğiz. Son olarak da, din ile özgecilik arasındaki ilişkiye dair araştırma bulgularına bakıp bir sonuç oluşturmaya gayret edeceğiz.

Din nedir, özgecilik nedir? Bir hazırlık çalışması olarak, spiritüal gerçeklik hakkındaki ortak inançlar ve davranışların bir bütünü olan dinin tanımını, Tanrı konusunu, ahlakiliği ve amaç konusunu, iletişim ve uygunluk/onaylama (*endorsing*) yöntemleriyle birlikte ele alacağız (Lowenthal 2000:3). Dinin tanımı ve ölçüsünün daha ileri boyuttaki karmaşıklıkları bu makalenin

alanı dışındadır. Özgecilik için ise, hareket noktası olarak Comte'un (1875) ötekilerin iyiliğine özverili bir bakış olarak özgecilik görüşünü alacağız. Sonra bu tanımın bazı inceliklerini keşfedeceğiz.

ÖZGECİLİK HAKKINDA DİNİ ÖĞRETİLER, EMİRLER VE İNANÇLAR

"Komşunu kendin gibi sev" (Levililer 19: 18) emri, çeşitli formlarda yorumlanan, Yahudi-Hıristiyan dini geleneklerinin özlü bir öğretisi olmuştur. Biz farklı dini geleneklerin inançlarından ve öğretilerinden ve bazı sosyal bilimsel görüşlerden ve bulgulardan bir örneklemi inceleyeceğiz.

Acaba, özgecilik kendi içinde dini bir değer midir, yoksa sadece nihai bir ödül veya cezalandırma aracı mıdır? Örneğin, din her zaman soterioloji [teolojinin sevap ve günah ile ilgilenen dalı] ile ilgilenmiştir: Kurtulmuş olmak için ne yapacağız? Kurtuluşun anlamları da ona ulaşmanın yolları da bir dinden diğerine değişir. Dindar insanların özgeci davranışları belki de kurtuluşu araştırmakla motive edilmektedir. Weber, "herhangi bir dini grupta kurtuluşu aramak, orada, dini motivasyonun dışında, oryantasyondan belirli bütünleşik değerlere kadar kaynaklanan bir davranış yönetiminin sistemleştirilmesi ortaya çıktığında, pratik nüfuz kullanmada en güçlü fırsata sahip olmuştur" demektedir (1978: 528).

Eğer İsa'nın görevi özgeciliğin bir paradigması ise, o zaman O'nun ölümü, takipçilerinin yorumladığı gibi, onun nihai manifestosuydu. Novak (1992: 9), Hıristiyanlar için şöyle demiştir: "İsa, ötekiler için yaşadığı gibi yine onlar için ölen özgeci bir kişiydi." Hıristiyanlıkta 'agapē' veya 'sevgi' genellikle 'özgecilik' yerine kullanılmıştır. Browning (1992: 422), "Sıklıkla Yeni Ahit'teki sevginin hukukuna veya kuralına işaret etmek için kullanılan Yunanca Agapē kelimesinin, birçok Protestan kaynaklarında, ötekinin gıyabında ve kişinin kendine aldırmadan öncelikle ta-

rafsızlığı gerektiren özverili bir eylem olarak tanımlanmış" olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte, yalnızca 'dini üstatlar', tüm özsaygı güdülerini dışlayan Hıristiyan anlayışı bağlamında, sevginin uç noktalardaki özverili isteklerini başarabilirler. Weber, (1978: 539) 'herkesin, günlük hayatın içerisinde belirli bir istikrarlı lütuf garanti eden karakteristik dini havayı sürekli devam ettirmeyi mümkün kılan bir karizmaya sahip olmadığına' işaret etmiştir. Hıristiyan sevgi anlayışının uç noktalardaki özverili istekleri, ortalama bir insanın uygulaması bakımından çok zor olabilir. Bu yüzden, Browning'in (1992: 423) işaret ettiği gibi, aşırı özverili istekler, başlıca amaçların katı bir biçimde aksine, doğal akraba özgeciliğini daha geniş bir topluluğa yaymada başarısız olabilir veya daha geniş özgeciliği azaltmada daha işlevsel olabilir. Hal böyleyken, en azından bazılarına göre, "kurtuluş belki de, sergilenen aktif ahlaki davranışın, Tanrı'nın bu davranışı yönetmesi yani davranışı gerçekleştirenin Tanrı'nın bir enstrümanı olduğu bilinçliliği içerisinde, karakteristik bir ödülü olarak görülebilir" (Weber 1978: 541). Weber bu davranış tipini 'çileci' olarak adlandırmaktadır.

Yahudi geleneğinde, özgecilik uygulaması, potansiyel olarak herkes tarafından başarılabilir olarak görülmektedir. Hayırsever etkinlik alışılagelmiş bir biçimde uygulanabilir ve bu, doğal iyiliksever eğilimle bağdaşabilir. Bu durum manevi olarak değerlidir ve kozmolojik açıdan faydalı etkiler meydana getirir. Ancak, doğal alışkanlığın ve eğilimin üstesinden gelmeye yönelik çabaları içeren özveri, kapsamlı/genel (*universal*) bir potansiyeldir ve daha kalıcı faydalı etkiler oluşturabilir [Liadili Shneur Zalman 1973(1796): 236].

Budizm durumunda, karma doktrini, özgeci inançlar ve uygulamalarla ilişkilendirilebilir. Karma doktrini, teodise/tanrıbilim (*theodicy*) problemine en eksiksiz biçimsel çözümdür. Weber, karma doktrinini aşağıdaki gibi sunmaktadır:

> Bu dünya, tamamıyla ahlaki cezalandırmayla bağlantılı ve müstakil bir evren olarak görülmüştür. Bu dünyadaki suç ve erdem, daima,

> ruhun bir hayvanda, insanda ve hatta ilahi formlarda sayısız defalar vücut bulabilen, art arda gelen yaşamlarıyla kader/ölüm (*fate*) tarafından dengelenmiştir. Bu hayattaki ahlaki erdemler, cennetteki hayatta yeniden doğmayı mümkün kılabilir. Ancak, o hayat, yalnızca kişinin erdemlerinin kredi dengesi tamamen kullanılmış oluncaya kadar son bulabilir. Dünyevi hayatın sonluluğu, iyinin sonluluğunun sonucu veya belirli bir ruhun önceki yaşamındaki kötü amellerin sonucudur. Cezalandırma bakış açısından görünen şey, kişinin şimdiki hayatında haksız bir acı çekme olduğu kadar, bir önceki yaşamındaki günahı için bir kefaret olarak da görülebilir. Her kişi, kelimenin tam anlamıyla, yalnızca kendi kaderini oluşturur. (Weber 1978: 524-5)

Inaba'nın (2004) çalışması, Hıristiyan ve Budist bireyler tarafından özgeciliğe yerleştirilmiş anlamları ve yapıları incelemiştir. Hıristiyan özgeci aktiviteler, manevi yollarla olduğu kadar pratik yollarla olmasa da, insanlara yardımı hedefler. Özgecilik, kendinden başka insanları güçlendirmek ve kendi benliğinden çok ötekilerin iyiliğini gözetmektir. Bazı Hıristiyanlar özgecilikten söz ederken ödüle atıfta bulunurlar. Onlar, Tanrı'nın kendilerinin özgeci davranışlarını ödüllendirebileceğine inanmışlardır. Ancak, onların ötekilere yönelik özgeci amelleri nihai olarak Tanrı'ya yönlendirilmiştir. Budistler önemli olanın, birinin ötekilerin sahip olabildikleri şeyi düşünmesinden ziyade, onların ihtiyacı olan şeyi vermesi olduğuna işaret etmişlerdir. Bununla birlikte, onlar için özgecilik, yalnızca öteki insanlara yönlenmez; özgecilik, öteki insanlara yardımcı olmak kadar, kişisel bir ödüllendirme olarak da görülmektedir. Özgeci davranışlar sergileyen insanların aynı zamanda kendi maddi ve manevi iyiliklerini de hesaba katmaları gerektiği vurgulanmaktadır.

Yardımsever ve özgeci davranışların uygulamasının, dini gelenekler sahasında, erdemlilik uygulamasının önemli bir yönü olarak desteklenmiş ve yüreklendirilmiş olduğu görülmüş olabilir. Burada, yardımseverliğin aslında hiç alakası olmayan, yakınlara karşı özgecilik gibi daha doğal formları ile kendini adama özgeciliği arasında bazı ayrımlar vardır. Bu ikincisi, yani kendini

adama özgeciliği herkes tarafından başarılamayabilinir. Ancak burada, denenmenin ve öykünmenin bir hedef olduğuna dair bazı belirtiler vardır. Erdemlilik uygulaması, dini öğretilerin, başta varoluşa ait anlam, steriology ve teodise olmak üzere, diğer özelliklerine bağlanmıştır.

Bu ayrıntılı entelektüel sistem, dini gelenekler (aslında aynı geleneğin mezhepleri) ile kültürler ve bireyler arasında bazı detaylarda çeşitlilik gösterir. Bununla birlikte, ortak özellikler görülebilir. Özgeci eylemler tek bir faktör tarafından motive ediliyor olabilir –örneğin, kurtuluş umudu– ve/veya ötekilere ilginin ve umursamanın içine iyice yerleştirildiği maneviyat ve hayatın amacı hakkındaki inanışların bir ağı içindeki bir sistemin bir parçasıdırlar.

ÖZGECİLİĞİN SOSYAL BİLİMSEL TANIMLARI VE AÇIKLAMALARI

Söz edildiği gibi Comte, özgeciliği ötekilerin iyiliğine bencilce olmayan bir bakışı, veya ötekilerin yararına bir rehber ilke olarak bir adanmayı belirtmek üzere kullanmıştır. Özgecilik terimi Comte (1798-1857) tarafından icat edilmiş ve İngilizceye 1853'te çeviri olarak girmiştir. Fransızca 'özgecilik' terimi, Fransızca bir hukuk deyimi olan "le bien d'autrui"den (ötekilerin iyiliği) önerilmiş ve İtalyanca eşanlamlısı olan 'autrui'den şekillenmiştir. 'Altrui', Latince 'alte' ya da 'other' kelimelerinin bir türevidir. Özgecilik tam olarak 'ötekicilik'tir (*other-ism*). 'Ötekicilik', ötekilerin yararları konusunda eylemde bulunmak üzere emek veya hakiki beceri anlamına gelmektedir (Novak 1992: 2). Comte (1875), insanların içinde iki farklı güdü olduğuna işaret etmiştir. Bunlardan bir tanesi egoist güdü, diğeri özgecilik güdüsüdür. Comte, insanoğlunun ötekilere yardım ediyorken bile kendine hizmet eden güdülerinin olduğunu kabul etmiş ve bu güdülenmeyi kendine faydacı egoizmin peşinden gitme olarak adlandırmıştır. Diğer yandan, ötekilere yardım etmenin bencilce olma-

yan bir arzudan gelen birtakım sosyal davranış çeşitleri vardır. Comte bu tip güdülenmeyi de 'özgecilik' olarak adlandırmıştır. Comte'un önerilerinden beri özgecilik sosyal bilimlerde analitik bir kavram olmuştur.

Novak'ın (1992: 3) kaydettiği gibi, özgecilik teriminin, belirli bir dilsel dini gelenek içerisinde köklü olmayışının ve dünyanın farklı ahlaki söz dağarcıkları arasında önemli bir soy benzerliğini taşıyan genel bir kavram olarak kullanılmasının avantajına sahip olduğunu akılda tutmak önemlidir.

Özgeciliği anlamaya dönük sonraki sosyal bilimsel çabalara gelince, bu çabalar, açıkça saf bir özgeciliğin mümkün olup olmadığı ve yardımseverliğin doğuştan akrabalara ve kendi camiasına yapılandan daha öteye gidip gidemeyeceği veya ne zaman gidebileceği ile ilgili meseleden etkilenmiştir. Buna paralel olarak, özgeci ve yardımsever davranışı güdüleyen faktörleri belirlemeye ilişkin çabalar da olmuştur. Hangi faktörler özgeciliği güdüleyebilir?

Sosyal onay, beğenilme, yüksek konum gibi dışsal kuvvetlerin yanı sıra, suçluluk duygusunun da özgeciliği güdüleyebildiğine işaret edilmiştir. Suçluluk duyguları, özgeci davranışlar yoluyla başarılabilir bir telafi peşindedirler. (Carlsmith ve Gross 1968: Regan vd.1972). Bununla birlikte, eğer özgecilik kuralcı bir zorlama ve daha sonra ortaya çıkacak çıkar beklentisi olmaksızın ötekilere yardım konusunda gönüllülük olarak tanımlanırsa, özgecilikle güdülenmiş eylemleri nadiren görürüz. Macaulay ve Berkowitz (1970: 3), özgeciliği, dış kaynaklardan herhangi bir ödül ummaksızın ötekinin yararına başarılan bir davranış olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre, Rushton ve Sorrentino şunu söylemişlerdir:

> [Bu tanım], özgeci kişinin hem niyetini hem de davranışını içerir. Bu, her ne kadar, özsaygı, kendi eylemiyle kendini övme ve empatik olarak endişeden arınma, suçluluk duygusunun yatışması gibi dışsal kaynaklı ödülleri dışlasa da, böyledir. Böyle bir dışlama, hem gözlenemez değişkenlerden kaçınmanın, hem de bunun ger-

> çekten kendi çıkarını düşünmeyen bir eylem olup olamayacağıyla ilgili felsefi bir konudan kaçınmanın pratik avantajına sahiptir (1981: 426).

Rushton'ın görüşü, "araştırma ilgisinin öncelikli odağının özgeci davranış olması gerektiği, ve 'empati' ve 'sosyal sorumluluk kuralları' gibi kabul edilmiş güdüleyicilerin, yalnızca bu davranışsal düzenlilikleri daha derinliğine açıklayabilir olmalarına katılarak, varsayımsal yapılar olmalarıdır" (Rushton ve Sorrentino 1981: 427). Buna ek olarak, Montada ve Bierhoff (1991: 18) özgeciliği acil bir durumun, fakirliğin veya ötekilerin dezavantajının azaltılmasını ve sınırlandırılmasını hedefleyen, öncelikle kendi çıkarlarını hedeflemeyen ve ayrıca gönüllü olarak yapılmak zorunda olan davranış olarak tanımlamıştır. Montada ve Bierhoff'un bu davranışçı tanımlaması, özgeciliğin sosyal bilimsel anlaşılmasında en uygun tanımlama olabilir.

Rushton ve Sorrentino (1981) özgeciliğe tarihi bir bakış açısı sağlamışlar ve özgecilik hakkında üç ana görüş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Birincisi, insanların doğuştan kötü veya ahlaksız olduğu (örneğin bencil, günahkâr, saldırgan ve sosyal olamayan) ve sosyalleşmenin onları sosyal ve özgeci yapmak için şart olduğudur. Rushton ve Sorrentino'ya göre, birçok İncil yazarı, Sofistler (İÖ 4. ve 5. yüzyıl), Çin Konfüçyanist filozof Xun zi (İÖ 3. yüzyıl), Machiavelli (1469-1527), Hobbes (1588-1679) ve Freud (1856-1939) bu görüşü taşımaktadırlar. İkinci görüş, insanların temelde iyi ve sosyal şartlar dolayısıyla geliştirilebilir veya ayartılabilir olduklarıdır. Sokrates (İÖ 5. yüzyıl), Çin Konfüçyanist filozof Meng zi (İÖ 4. yüzyıl), Aristoteles (İÖ 384-322) Rousseau (1712-78), Maslow (1908-70) ve Rogers (1902-87) bu görüştedirler. Üçüncü görüş ise, insanların nötr, yani temelde ne iyi ne de kötü olduklarıdır. Platon (İÖ 427-374) , Epikuros (İÖ 341-270) , Locke (1632-1704), Marx (1818-83), Watson (1878-1958) ve Skinner (1904-90) bu görüşe sahiptirler.

Özgeciliğin doğuştan yahut kazanılmış olup olmadığı başka bir meseledir. Allport (1897-1967), Kohlberg (1927-87) ve

Rushton (1980: 10), özgeciliğin sosyal öğrenme yoluyla edinilebileceği ve geliştirilebileceği teorisini destekleyen çok sayıda delil bulmuşlardır. Öte yandan, Novak (1992: 28-32), özgeciliğin gelişmesine engel üç zorluğa işaret etmiştir: Birincisi sinirsel faktördür. Buna göre, insan beyninin yapısı dolayısıyla önemli ahlaki gelişim zor veya imkânsızdır. Özgeci dönüşümün ikinci zorluğu psikolojiktir. Her insan bu dünyaya değerin ve önemin eşsiz merkezi olmayı dileyerek gelir. İnsanlara yardımcı olan pek çok davranış, eğilim ve tutumlar, göreceli olarak özerk kişilerin bir dereceye kadar özgeciliğin ortaya çıkışına psikolojik bariyer olmaları gibi, çocukluktan kaynaklanır. İnsanoğlunun kendiliğini (*selfhood*) doğal olarak araması/araştırması, değişimi zorlaştıran psikolojik alışkanlık örüntüleri yaratır. Üçüncü zorluk ise, sosyolojik veya sosyal olandır.

İnsanların dolaylı olarak ait oldukları sosyal gruplaşmalar, en iyi ihtimalle özgeciliğin gelişmesine sınırlar koyan ve en kötü ihtimalle ona karşı olan içe doğru büyümeyi ve dış grup zihniyetini güçlendirir. Bununla birlikte, Krebs ve Van Hesteren (1992), bireylerin genellikle yeterli özgeci örnekleri sergileme kapasitesini gelişebildikleri/geliştirebildikleri oranda edindiklerini ve özgecilikteki bireysel farklılıkların, kendi gelişim seviyeleri ile kendilerinin oluşturdukları ve karşılaştıkları sosyal çevrelerin imkânları ve istekleri arasındaki etkileşimden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.

Empati ve özgecilik arasındaki önerilen bağlantı dikkatlice incelenmiştir. Empati, kendini başka biriyle özdeşleştirmek ve ona sempati duymak demektir. Sempati benzer bir kavramdır, fakat birinin yanında olmanın çağrışımlarını taşır. İnsanlar düşmanlarına empati besleyebilirler fakat sempati duyamazlar. 'Empati-özgecilik teorisi' üzerine, muhtaç olanlara sempatinin veya empatinin özgeci faaliyetlerin güdüsü olduğunu vurgulayan pek çok kaynak vardır. Bazı insanlar, evsiz veya muhtaç insanlar için üzülür ve onların üzüntülerini azaltmayı diler. Bazıları acı çekenlere karşı merhamet hisseder ve onlara elini uzatır. Diğer yandan, bazıları da, acı çekenler için üzüldüklerinde kendi ken-

dilerine empatik acı hissederler. Onların üzüntüleri, evsiz veya muhtaç insanları görmekten kaynaklanan nahoş duygulardan kaynaklanır; ya da, muhtaç insanlar yardım beklerken eğer onlar yardım etmiyorlarsa, utanma veya suçluluk duygularından ileri geliyor olabilir. Her durumda, muhtaç insanlara üzülürler ve onlara yardım eylemleri gerçekleştirirler. Onların özgeci eylemleri aynı zamanda kendi empatik üzüntülerini de giderir (Inaba 2004).

Aynı zamanda, akılcı seçimin özgeciliği temellendirdiği de belirtilmektedir. Schmidtz'e (1995) göre, rasyonel seçim, birinin yararı konusunu en üst seviyeye çıkarmayı içerir. Son zamanlarda teorisyenler 'yarar' terimini memnuniyet tercihiyle aynı veya onunla ilişkili olan şey anlamında kullanmaktadırlar. Bazı durumlarda birinin ötekilere ilgisini kucaklamak ve beslemek için ve birinin yararına vesile olan şeyi yapmak zorunda olan sebepler vardır. Birine, ötekilerin faydalarının/çıkarlarının lehine bir bakışa sahip olmayı gerekli kılan bir şekilde, toplumda güvenli bir yer oluşturmak için, barışçıl ve yaratıcı olmak akıllıcadır. İnsanların öteki merkezli ilgilerini içselleştirmek için kendi merkezli sebepleri vardır. Diğer yandan, biri yalnızca ötekilerin ilgisini ve saygısını kazanmanın peşine düşmez. Aynı zamanda, kendi saygısını ve ilgisini kazanmanın da peşine düşer. Buna ek olarak, ilkeli bir insan, sırf şahsi menfaatleri tarafından yönetilen birinden daha fazla saygı uyandırır (Schmidtz 1995: 110).

Özgeciliğin akılcı seçim ile ilişkili açıklaması, özgecilik ile olumlu duygusal durumlar arasında bir bağdır. İnsanların daha yardımsever, doğru ve 'otantik' olmaları onların daha mutlu insanlar oldukları anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda mutluluk özgeci davranışın bir sonucu olarak varsayılmıştır (Seligman 2002; Joseph vd. 2006). Wuthnow (1995: 67), bireysel mutluluğun ve ötekilerin iyiliğinin birbiriyle çelişen değil, aksine birbiriyle bağlantılı şeyler olduğuna işaret eder. Onun anketinde (Wuthnow 1991), birçok insan ötekilere yardım etmenin kendilerini iyi hissettirdiğini ve kendileri için yaptıkları ve memnuniyet duygusunu kazanmanın iyi bir yolu olduğunu belirtmişlerdir. Kişinin kendisi için bir şey yapmayı başarması,

iyi duygular hissetmesi, harcanan zaman ve enerji için bir telafi olarak görülebilir. Bazı dindar insanlar özgeciliği, kendilerinin daha saf parçalarından bir şeyi daha büyük bir şeye vermek olarak görmektedirler. Schmidtz (1995: 112) bu tür bir tutumu akılcı bulmuştur: "Bizler, kendimizden daha büyük bir şeyin önemli parçaları olmak suretiyle yaşamak için, kendimizi daha çok veririz. İlkeli bir karakter, bu daha geniş birleşimin peşinden kendi kimliğimizi kaybetmeden koşmamıza izin verir."

Bazı insanların özgecilik motivasyonları, daha sonra elde edecekleri faydaları hesap etmeleri anlamında, akılcı seçimi kapsar. Bununla birlikte, bizler, birinin kendi faydasının kaçınılmaz bir biçimde özgeciliğin öncelikli hedefi olmadığını daha çok gördük.

Sorokin'in insan doğasının olumlu yönlerine ilişkin ilk çalışması özgeciliği önemli bir özellik olarak ifade etmiştir. 'Batılı sosyal bilim, insanoğlunun olumlu tiplerine yetersiz bir dikkat harcamıştır' (1950: 4) diyen Sorokin (1889-1968), yirminci yüzyılın başlarında, sosyal bilimlerin insanlığın suç ve cinnet gibi olumsuz yönleriyle ilgili çalışmaları ortaya koyan disiplinleri geliştirdiğine dikkat çekmektedir. Sorokin, özgeci insanların karakteristik özelliklerine ve insanların nasıl özgeci olduklarına odaklanarak, Hıristiyan azizler ve iyi komşular üzerine sosyolojik çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu kategoridekilerin çoğunun, bir dereceye kadar dindar olduklarını açıkladıklarını bulmuştur; bu insanların çoğunluğu kadındır ve özgecilikle zekâ arasında bir ilişki yokmuş gibi gözükmektedir. Kendi beyanlarına göre, özgecilik güdüsünün, aile eğitimi, hayat tecrübesi, din, eğitim gibi faktörlerle özellikle ilişkili olduğunu göstermiştir (Sorokin 1950). Sorokin'in araştırmasından beri, insan doğasının özgecilik gibi olumlu yönleri, sosyal bilimlerdeki daha ileri araştırmaların konusu olarak giderek daha çok ele alınır olmuştur (Seligman 2002; Joseph vd. 2006). Özgeciliğin –gerçekten özverili olmakla ilgili soruları vurgulayan– güdüsel açıklamalarını test etmenin, özgecilikle ilgili sosyal bilimsel kavrayışa hükmettiğini gördük.

Din, özgecilik ile ilgili literatürde çok rastlanan bir tema olmuştur. Şimdi, özgecilik çalışmalarının din ile ilişkisine ve özellikle dinin özgeciliği besleyip beslemediği sorusuna dönüyoruz.

DİN İLE ÖZGECİLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: DENEYSEL KANITLAR VE YORUMLAR

Din ile özgecilik arasındaki bağlantıya dair önemli ölçüde araştırma vardır. Özgeciliği araştırmak genellikle şu tarz soruları işaret etmiştir: İnsanlar niçin ve hangi şartlar altında hayatlarını ötekilerinin uğruna feda ederler? Ne zaman ve hangi şartlar altında muhtaç veya üzüntülü birine yardım eli uzatırlar? Ve hangi şartlar altında biri ötekilere daha çok veya daha az yardım edebilir?

Özgecilik çalışmalarında, bir dizi teknik kullanılmıştır: deneysel ve gözleme dayalı yöntemler, anketler ve psikometrik ölçekler, ve mülakatlar. Bunların hepsinin avantajları ve dezavantajları vardır. Fakat hepsi birlikte, din ile ilişkisi içerisinde özgecilik anlayışının gelişimine yardım ederler. Son yıllarda, görüşme materyallerinin ve diğer araştırmaların niteliksel analizlerindeki gelişme, sadece araştırma ve anket materyalleri üzerinde azalan bir güvene yol açmış ve uygun olan araştırma materyalinin yorumu ve anlaşılması gelişmiştir.

Din ve özgecilik hakkındaki ilk araştırmalar bu ikisi arasında belirsiz ilişkileri ortaya koymuştur. Dinin özgeci davranış ile olumlu bir ilişkisi olduğuna dair bazı bulgular elde edilmiştir. 1973'te, AIPO 1502 denek ile şu soruyu içeren bir araştırma gerçekleştirmiştir: Hangi sıklıkla dini inançlarınıza uyduğunuzu hissedersiniz ve başkalarının hesabına somut bir eylemde bulunursunuz? Bu araştırma, kilise müdavimlerinin kendilerini müdavim olmayanlara göre daha yardımsever bulduklarını göstermiştir (Langford ve Langford 1974). Nelson ve Dynes'in Güneydoğu Amerika'da tornadodan zarar görmüş bir şehirde sekiz ay

sonra yaptıkları bir araştırma (1976), insanların tornadonun arkasından yardım/yardımlaşma davranışlarını incelemiştir. Araştırmacılar, şu birkaç dindarlık göstergesini değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır: değeri kendinden menkul (*self-rated*) dini adanmışlık, bireysel ibadetin ve kiliseye devam etmenin sıklığı ve ibadet etmenin önemi. Tornado sonrasıyla ilişkili olan yardım davranışı çalışması, tornado kurbanlarına para ve/veya eşya vermek ve afet hizmetlerinde gönüllü çalışmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Otostopçuları arabaya almak, gönüllü işlerde çalışmak ve sosyal hizmet bürolarına para veya eşya yardımı sağlamak gibi afetle ilişkili olmayan 'rutin' yardım davranışları da değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Yardımın afet sonrası ve rutin olan her iki türü de, dindarlığın bütün göstergeleriyle ilişkili çıkmıştır.

Diğer yandan, bazı araştırmalar dindarlığın başkalarına yardım sunmakla ilişkisi olmadığını göstermiştir. Cline ve Richards (1965) Amerika'nın Salt Lake bölgesinde bir araştırma yapmış ve kiliseye devam sıklığı, ibadet etme sıklığı ve maddi katkıda bulunma gibi ölçütleri olan dindarlık ölçütleri ile 'birinin varlığına merhamet ve sevgi duymak' ve 'iyi yürekli bir Samarialı olmak' gibi varyasyonlar arasında bir ilişki bulmamıştır. Bir başka çalışmada, insanlara yardım etmede gönüllülük ile dindarlık arasında bir ilişki bulunmamıştır (Smith vd. 1975). Ayrıca, Rokeach (1969), kiliseye çok sık giden insanların dezavantajlı gruplara karşı daha ilgisiz ve duyarsız olabileceğine işaret etmiştir.

1960'lar ve 1970'erde yapılan çalışmaların sonuçlarındaki böylesi bir uyumsuzluğun bir açıklaması şudur: Bu zaman dilimlerindeki özgeci davranış, daha çok, toplumda çok belirleyici bir yeri olan kurumsal dinin bir parçası olarak görülmüş olabilir. Katılımcılar bundan ötürü öz bildirim envanterlerine dürüst bir şekilde cevap vermede başarısız olmuşlardır. Öte yandan, dindar insanlar anketlere daha dürüst bir şekilde cevap vermiş olabilir, çünkü onlar 'insanların her durumdaki düşüncelerini ve eylemlerini bilen bir Tanrı'ya inanırlar. Özgecilik ve dindarlık ölçüleri

ve katılımcı çeşitliliğinin hesabı gibi yöntemsel sorunlar karışık sonuçlara yol açmış olabilir.

1980'lerden itibaren yapılan çeşitli çalışmalar, dinin özgeciliği teşvik ettiğini daha açık bir şekilde göstermiştir. Amerika'da 300 lisans öğrencisine uygulanan bir anket araştırmasının bulgularına dayalı bir analiz, dindar insanların özgeci eylemleri daha çok gerçekleştirebildiklerini göstermiştir (Zook 1982). Lynn ve Smith (1991), İngiltere'de gönüllü işlerde çalışanların, bu katılımlarının ana sebeplerinden birini din olarak gösterdiklerini açıklamıştır.

Yablo tarafından gerçekleştirilen bir çalışma (1990), din ile özgeci davranış arasındaki ilişki üzerine, doğma büyüme Taylandlılarla Amerikan vatandaşlarını karşılaştırmıştır. Sonuçlar, % 95'i Budist olan Tayland halkının, özgeci davranışlara, Amerikan vatandaşlarından daha güçlü uyum sağladıklarını göstermiştir. Mülakat sonuçları, özgeci davranışlara bakışta mantıksal ve felsefi farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Amerikan görüşmeciler dinden daha az, faydacı yaklaşımı göz önünde bulundurmaktan daha çok etkilendiklerini belirtirken, Taylandlı görüşmecileri etkileyen Budist öğreti olmuştur. Bu çalışmanın bulguları, kültürel ve/veya dini değerler ile özgeci davranışlar arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir.

Perkins tarafından gerçekleştirilen bir araştırma (1992), Yahudi-Hıristiyan dindarlığı ile hümanistlik arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Çalışma, 1978-1979 boyunca İngiltere ve Amerika'da beş farklı üniversiteden ve 1988-1990 boyunca yine aynı kurumlardan toplanmış verilere dayanmıştır. Bu çalışma, dindarlığın, insancıl merhameti doğrudan teşvik etmede daha belirgin olduğunu ve diğer sosyo-demografik faktörlerin etkisinin herhangi bir önem elde etmede başarısız kaldıklarını göstermiştir. Perkins'in vardığı sonuç şudur: "Bu veriler, çok uluslu üniversitelerdeki genç insanlar için, dini bağlılığın doğasının hümanizme ilişkin önemli birkaç etkiden biri olmayı sürdürebileceğini akla getirmektedir" (1992: 359).

Dinin gönüllü çalışmaya katkısına ilişkin olarak, Wilson ve Janoski (1995), Michigan Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen üç dalga Gençlik-Aile Sosyalleşmesi panel çalışmasından elde edilen verileri analiz etmişlerdir. Sonuçlar, din ve gönüllü çalışma arasındaki ilişkinin karmaşık olduğunu ve bu bağlantı hakkında genelleştirme yapmanın dikkat gerektirdiğini göstermiştir. Bununla birlikte, Regnerus ve arkadaşları, 1996'da gerçekleştirilen Dini Kimlik ve Etki Araştırmasından gelen verilerin analiziyle, Amerikan hayırseverlik organizasyonlarına yapılan bağışlarla dindarlık arasında bir ortaklık bulmuşlardır. Amerikan nüfusunun kendisini dindar olmayan olarak tanımlayan % 13'ü, hayır kurumlarına, nüfusun dini inanç taşıyan geri kalanının verdiğinden daha az para vermişlerdir. Ayrıca bu sonuçlar, 'kişinin hangi dini geleneği kabul ettiğinin ve uyguladığının, uyguluyor oldukları bir şeyden daha az önemli' olduğunu göstermiştir (Regnerus vd. 1998: 490).

British Social Attitudes, the Gallup Poll ve British Household Panel Survey gibi çeşitli araştırmaları analiz eden Gill, şu sonuca ulaşmıştır:

> Kilise müdavimlerinin, müdavim olmayanlardan farklı olduklarını göreli fakat belirgin bir biçimde gösteren çok sayıda delil vardır. Ortalama olarak, kilise müdavimleri daha üst seviyede Hıristiyan inancına sahiptirler (ki bu hiç şaşırtıcı değildir), ama aynı zamanda, genellikle daha güçlü moral ve mülki düzen duygusuna da sahiptirler ve müdavim olmayanlardan önemli ölçüde daha fazla özgeci olmaya eğilimlidirler (1996: 261).

Diğer bir araştırma, özgeci davranışları içeren faktörleri ve süreçleri din ile bağlantı kurarak incelemiştir. Wuthnow (1995), Amerika'daki ulusal araştırmalarından gelen veriler kadar, toplum hizmetlerinde çalışan genç insanlarla yapılmış mülakatlara da dayalı olarak, yardımseverliğin, aile hayatının doğal sıcaklığından ve bir çeşit uygun gönüllü işi bulmaktan ayrı olarak, doğuştan gelen bir şey değil fakat öğrenilen bir şey olduğunu ileri

sürmektedir. Wuthnow, aynı zamanda, yardımlaşma dürtüsünü besleyen en iyi ortamın dini çevre olduğunu savunmaktadır.

Son çalışmalar, özgeciliği yeni dini hareketler bağlamında incelemiştir (Inaba 2004; Neusner ve Chilton 2005; Habito ve Inaba 2006). Örneğin Inaba (2004), Budist ve Hıristiyan yeni akımlarına dair, mülakat, katılımlı gözlem ve anketleri kullandığı bir çalışma sunmuştur. Öğretiler üzerine çalışılmak, özgeciliği, bu iki yeni dinin üyeleri arasındaki ilişkiler üzerine çalışmak kadar (ya da öncelikli olarak) geliştirememiştir. Bu iki din, üyelerinin tutumlarını olumlu yönde ve üyeler, etik öğretiler ve uygulamalar arasındaki ilişkililiğin bir karışımıyla, özgeciliğe doğru değiştirmiştir.

Öğretiler ve uygulamalar, rol modeller ve dinlerdeki sosyalleşme olarak adlandırılan üç faktör, özgeciliğin gelişmesinde önemli faktörler olarak gözükmektedir. İnsanlar, kendilerindeki özgeciliğin gelişmesinin altında yatan nedenler hakkında konuşurken, ibadet etme ve meditasyon gibi dini pratiklerden söz ediyor olabilirler. Bazıları, öğretilerin onların özgeciliğini teşvik ettiğini iddia ediyor olabilir (Inaba 2004). Sevgi, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın özlü öğretilerinden biridir. Sevgi ile ilgili buyruklar merkezi olarak görülmektedir: "Tanrı'yı bütün kalbinle, bütün ruhunla ve bütün zihninle seveceksin" (Tesniye 6:5), "Komşunu kendin gibi seveceksin" (Levililer 19:18). Bu sevgi buyruklarının temaları üzerine Yeni Ahit'te çeşitli ayetler vardır (örneğin; Matta 19:19, 22:39; Markos 12:31, 12:33; Luka 10:27). Özgecilik yalnızca bu öğretilerden kaynaklanmaz, aynı zamanda dindar rol modeller tarafından ortaya konulan uygulama örneklerinden de kaynaklanır. Wuthnow'ın yardımseverlik üzerine yaptığı araştırmada (1995), birkaç kişi bakireliği veya aşırı adanmışlığı nedeniyle onunla ilişkilendiremediklerini itiraf etse de, birçokları Rahibe Teresa'yı dünyadaki en merhametli insan olarak görmüştür. Bazıları için rol modeller, dini toplulukların yanı başındadır.

Budizm'de, bazı insanlar özgeciliklerini meditasyon uygulamalarıyla geliştirir. Meditasyon daha büyük bir özgeciliğe im-

kân sağlayarak veya öncülük ederek, insana bir tür huzur verebilir. Bazı Budistler, kendi özgecilikleri hakkında konuşurken öğretilerden söz eder. Budist kutsal metinlerinde, zihnin dört durumuna vurgu yapılır: '*metta*' (iyilik: ötekiler için mutluluk ve neşe taşımak), '*karuna*' (merhamet: ötekilerin acılarını dindirmek), '*mudita*' (ötekilerin neşesinde neşe hissetmek) ve '*upekkha*' (ılımlılık). '*Metta*' ve '*karuna*' Hıristiyanlıktaki '*agapē*' ile karşılaştırılabilir.

Yeni gelenler, kendi dini cemaatlerindeki arkadaşlıkları şekillendirmeye başlar. Din değiştirenlerin sosyalleşmesi bağlamında, bazıları kuralların kabulünde ve yeni dini yaşantılarının aktivitelerine katılmada gerilim ve kaygı yaşayabilir. Bununla birlikte, kendi dini cemaatlerinin aktivitelerine ve uygulamalarına katılmalarından dolayı, problemlerini paylaşmak ve birbirleriyle etkileşimde bulunmak için daha büyük fırsatları vardır. Böylece destek, huzur ve güvenlik bulabilirler. Bu tür bir çevrede, aynı inanca dayalı ilişkiler daha büyük bir özgeciliğe neden olabilir.

Dini değişimle ilgili niteliksel öncü çalışmasında Starbuck, din değiştirme ve dini değişim sürecinin daha özgeci ve özverili bir bakış açısını başlattığını öne sürmektedir. Starbuck (1899: 49-51), dönüşüme önderlik eden güdü ve kuvvetlerden sekiz kategori sıralamıştır: 1) Ölüm ve cehennem korkusu; 2) özsaygıyla ilgili diğer güdüler; 3) özgeci güdüler; 4) moral bir ideale göre hareket etmek; 5) günahlardan pişman olma ve hüküm giyme; 6) öğretiye tepki verme; 7) örnek ve taklit; 8) zorlama ve toplumsal baskının diğer formları. Starbuck tarafından özgeci güdüler kategorisinde verilen tipik örnekler (s. 50) şunlardır: "Okulda öğrencilerim üzerinde doğru etkiler oluşturmak istedim." "Daha iyi olmak ve dünyada daha iyi şeyler yapmak zorunda olduğumu hissettim." "Bu, benim için çok şey yapmış olan Tanrı'ya duyduğum sevgiydi." Bu araştırmanın bulguları dikkate değerdir. Stabuck şunları kaydetmiştir:

> Yalnızca % 5'i özgeci güdülerdi; eğer biz bunlardan, kendilerini ileri bir hayata taşıyan Tanrı veya İsa sevgisinden söz edenlerinki-

> leri seçecek olursak, sadece % 2'yi buluruz. Bu, Hıristiyan etiğinin önemli vurgularından bir tanesinin Tanrı sevgisi olduğunu göz önünde tutması bakımından çok önemlidir. Cehennem ve günaha mahkûmiyet gibi belirgin korkularla, neredeyse yok sayılabilecek cennet ümidi ile İsa ve Tanrı sevgisinin karşılaştırılması ilgi çekicidir (s. 53)

Tersine, din değiştirdikten sonraki yeni hayata ilişkin olarak Starbuck (s. 126), "Bu süreçte, apaçık ve tam anlamıyla kendini övmeyle çelişen bir kendini düşünmemenin, bir anlayışlı açık yürekliliğin açıkça bir ilgisi vardır" demektedir. Starbuck (s. 127) katılımcıların söylediklerinden örnekler sunar:

- "Artık benmerkezci değildim. Değişim tamamlanmamıştı, ama cömertliğe karşı derin bir gizli eğilim vardı."
- 'Önceden aileme karşı soğuk olmama rağmen, değişim beni çok sevecen yaptı.'
- 'Dünyevi zenginliklerin peşinden koşma güdüm ötekilerin kurtuluşuna çevrildi.'

Starbuck, birçok durumda "din değiştirmenin ilk sonucunun, kendinden uzaklaşan kişiyi etkin bir anlayışla dış dünyaya davet etmek" olduğu sonucuna varmıştır (s. 128). Starbuck, kendini beğenmenin ve özgeciliğin çıkıntılarının aynı şeyin iki yönü olduğunu tartışmaya devam etmiştir:

> Din değiştirmede benliğin (*self*) abartılmış değeri ve özgeci dürtüler birbiriyle yakından bağlantılıdır. Bunlar arasındaki farklılıklar, adeta bilinçliliğin, döndüğü yön tarafından belirlenen farklı içeriklerine uzanır. Her ikisinin de altında yatan merkezi gerçek, yeni egonun, zihinsel durumlara taze bir referans noktasının şekillenmesidir. (...) Din değiştirmede, gelişim yönünden esas faktör yalnızca kendini düşünmeme süreci olurken, öncelik yönünden en temel unsur öz bilinçliliği uyandırmaktır (s. 129-30).

Böylece, Starbuck, din değiştirmede en temel görünümün öz bilinçliliğin uyandırılması olduğunu, gelişimsel bakımdan esas

faktörün de yalnızca 'kendini düşünmeme' süreci olduğunu düşünmüştür.

Din ve özgecilik üzerine diğer bir çalışma, dindar insanlarda gözlenen ve belirtilen özgeci ve yardımseverlik davranışının, sosyal cazibe etkilerinin, 'iyi görünme' umudunun sonucu olduğunun imkânlılığını incelemiştir (örneğin, Darley ve Batson 1973; Loewenthal 2000; Duriez 2002; Saroglou vd. 2005; Pichon vd. 2006). Dikkatli bir araştırma ve deneysel bir çalışma, dindar insanlar arasında özgeci ve yardım davranışlarının, (sosyal) kimliğin bir içsel yönü olabileceğini saptamıştır. Örneğin bir Belçika çalışmasında, Pichon ve arkadaşları, dini kavramların, olumlu sosyal davranışsal şemaları canlandırmak için, bilinçsiz seviyede (örneğin, bilinçli bir tanınma için çok kısa maruz kalmalardan sonra) hareket ettiklerini bulmuşlardır. Dolayısıyla, sosyal cazibe din ile olumlu sosyal ve özgeci davranış arasındaki bağları açıklamamaktadır.

Bu bölümde, dini katılım ile yardımsever ve özgeci davranışlar arasındaki genel ortaklıkları gösteren bir çalışmayı inceledik. İlk çalışmalar oldukça belirsiz bir tablo çizmiş olsa da, araştırma metodolojileri gelişmiş olduğu için, din ile özgeci davranışlar arasındaki bağlantıların gerçekten nedensel olduklarını şimdi daha güvenli bir biçimde açıklayabiliyoruz. Dinler; araştırmaları, sosyalleşmeyi ve özgeciliği içeren değerlerin uygulanmasını cesaretlendirmek yoluyla özgeci davranışları teşvik edebilirler ve ederler. Özgecilik; öz değer, amaç, spiritüallik ve dini kimlik duygularıyla bağlantılıdır.

ÖZET VE SONUÇ

Bu inceleme, spiritüallik ile ilgili bir inançlar ağının, soteriolojinin ve hayatın amacının içine yerleşmiş, dini öğretilerde hayatın öz değeri ve ideali olarak özgeciliğin önemini göstermiştir. Weber tarafından belirlenen ve başlatılan, sosyal bilimselliğin özgecilik ile ilgisi, yardım etmenin, olumlu sosyal ve özgeci dav-

ranışların açıklamalarını ve tanımlarını ortaya çıkarmıştır. Dinin özgeci değerleri ve davranışları teşvik etmedeki rolü uzun süreli bir ilgi olmuştur. İlk araştırmalar dinin özgeciliği teşvik etmedeki rolüne ilişkin epey karışık bir tablo çizmiş olsa da, 1980' lerden sonra yapılan araştırmalar, dinin özgeciliği teşvik etmede nedensel bir rol oynayabileceğini daha açık bir şekilde göstermiştir. Bir dizi dini gelenek, dini öğretiler ve rol modeller, içinde bu etkilerin başarılmış olduğu yollar olabilirler.

KAYNAKLAR

BROWNING, DON (1992). 'Altruism and Christian Love'. *Zygon,* 27: 421–36.

CARLSMITH, J., and GROSS, A. (1968). 'Some Effects of Guilt on Compliance'. *Journal of Personality and Social Psychology,* 11: 232–9.

CLINE, V. B., and RICHARDS, J. M. JR. (1965). 'A Factor-Analytic Study of Religious Belief and Behavior'. *Journal of Personality and Social Psychology,* 1: 569–78.

COMTE, AUGUSTE (1875). *System of Positive Polity,* i. London: Longmans, Green & Co. DARLEY, J. M., and BATSON, C. D. (1973). 'From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior'. *Journal of Personality and Social Psychology,* 27: 100–8.

DURIEZ, BART (2004). 'Are Religious People Nicer People? Taking a Closer Look at the Religion-Empathy Relationship'. *Mental Health, Religion and Culture,* 7: 249–54.

GILL, ROBIN (1999). *Churchgoing and Christian Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

HABITO, R., and INABA, K. (eds.) (2006). *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective.* Cambridge: Cambridge Scholars Press.

INABA, KEISHIN (2004). *Altruism in New Religious Movements: The Jesus Army and the Friends of the Western Buddhist Order in Britain.* Okayama: University Education Press.

JOSEPH, S., LINLEY, A., and MALTBY, J. (eds.) (2006). *Mental Health, Religion and Culture.* Special issue of Positive Psychology and Religion.

KREBS, DENNIS L., and VAN HESTEREN, FRANK (1992). 'The Development of Altruistic Personality'. In P. M. Oliner and S. P. Oliner (eds.), *Embracing the Other: Philosophical, Psychological, and Historical Perspectives on Altruism.* New York: New York University Press, 142–69.

LANGFORD, B., and LANGFORD, C. (1974). 'Review of the Polls: Church Attendance and Self Perceived Altruism'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 13: 221–2.

LOEWENTHAL, K. M. (2000). *A Short Introduction to the Psychology of Religion.* Oxford: Oneworld.

LYNN, P., and SMITH, H. (1991). *Voluntary Action Research.* London: The Volunteer Centre.

MACAULAY, J. R., and BERKOWITZ, L. (eds.) (1970). *Altruism and Helping Behavior: Social Psychological Studies of some Antecedents and Consequences.* New York: Academic Press.

MONTADA, LEO, and BIERHOFF, HANS WERNER (1991). 'Studying Prosocial Behavior in Social Systems'. In *eadem* (eds.), *Altruism in Social Systems.* New York: Hogrefe & Huber Publishers, 1–26.

NELSON, L., and DYNES, R. (1976). 'The Impact of Devotionalism and Attendance on Ordinary and Emergency Helping Behavior'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 15: 47–59.

NEUSNER, J., and CHILTON, B. (eds.) (2005). *Altruism in World Religions.* Washington: Georgetown University Press.

NOVAK, PHILIP (1992). *Religion and Altruism.* Petaluna, Calif.: Institute of Noetic Sciences.

PERKINS, H. WESLEY (1992). 'Student Religiosity and Social Justice Concerns in England and the United States: Are They Still Related?' *Journal for the Scientific Study of Religion,* 31: 353–60.

PICHON, I., BOCCATTO, G., and SAROGLOU, V. (2006). 'Nonconscious Influences of Religion on Prosociality'. *European Journal of Social Psychology,* 36: 1–14.

REGAN, D. T., WILLIAMS, S., and SPARLING, S. (1972). 'Voluntary Expiation of Guilt: A Field Study'. *Journal of Personality and Social Psychology,* 24: 42–5.

REGNERUS, M., SMITH, C., and SIKKINK, D. (1998). 'Who Gives to the Poor? The Influence of Religious Tradition and Political Location on the Personal Generosity of Americans toward the Poor'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 37: 481–93.

ROKEACH, MILTON (1969). 'Religious Values and Social Compassion'. *Review of Religious Research,* 2: 24–39.

RUSHTON, J. PHILIPPE (1980). *Altruism, Socialization, and Society.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.

_____ and SORRENTINO, RICHARD M. (eds.) (1981). *Altruism and Helping Behavior: Social, Personality, and Developmental Perspectives.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

SAROGLOU, V., PICHON, L., TROMPETTE, L., VERSCHUEREN, M., and DERNELLE, R. (2005). 'Prosocial Behaviour and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 44: 323–48.

SCHMIDTZ, DAVID (1995). *Rational Choice and Moral Agency.* Princeton: Princeton University Press.

SELIGMAN, MARTIN (2002). *Authentic Happiness.* New York: Free Press.

SHNEUR ZALMAN of LIADI (1973[1796]). *Likkutei Amarim-Tanya,* bilingual edn., trans. N. Mindel, N. Mandel, Z. Posner, and J. L. Shochet. London: Kehot.

SMITH, RONALD E., WHEELER, GREGORY, and DIENER, EDWARD (1975). 'Faith without Works: Jesus people, Resistance to Temptation, and Altruism'. *Journal of Applied Social Psychology,* 5: 320–330.

SOROKIN, PITIRIM A. (1950). *Altruistic Love: A Study of American 'Good Neighbors' and Christian Saints.* Boston: Beacon Press.

STARBUCK, EDWIN D. (1899). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness.* New York: Scribner.

WEBER, MAX (1978). *Economy and Society,* ed. G. Roth and C. Wittich. Berkeley: University of California Press. Originally published in 1921–2 in 2 vols.

WILSON, JOHN, and JANOSKI, THOMAS (1995). 'The Contribution of Religion to Volunteer Work'. *Sociology of Religion,* 56: 137–52.

WUTHNOW, ROBERT (1991). *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves.* Princeton: Princeton University Press.

_____ (1995). *Learning to Care: Elementary Kindness in an Age of Indifference.* Oxford: Oxford University Press.

YABLO, PAUL DAVID (1990). 'A Cross-cultural Examination of Altruism and Helping Behaviour: Thailand and the United States' (Ph.D. thesis: California School of Professional Psychology).

ZOOK, AVEY (1982). 'Religion, Altruism, and Kinship: A Study of Sociobiological Theory'. *Journal of Psychology and Christianity,* 1/2.

OKUMA ÖNERİLERİ

GRANT, COLIN (2001). *Altruism and Christian Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

POST, STEPHEN, *et al.* (2002). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue.* Oxford: Oxford University Press.

SEGLOW, JONATHAN (ed.) (2004). *The Ethics of Altruism.* London: Frank Casso. Ayrıca Gill (1999); Habito and Inaba (2006); Inaba (2004); Seligman (2002); Sorokin (1950); and Wuthnow

49. BÖLÜM

Dini Şiddet

Mark Juergensmeyer
Çeviren: Halil Aydınalp

Din, elbette, bütünüyle şiddetle ilgili değildir. Kutsal öğretiler herhangi bir yerde bulunabilecek en temel barışçıl imgelerdir ve şiddetten kaçınma çoğu dini gelenekte merkezi öneme sahiptir. İslam'ın 'barış' anlamına gelen *selam* kelimesiyle aynı anlama gelmesi, bu durumun en bariz örneğidir. Bir kimsenin kendi özsel varlığını ya da inançlarını savunması gibi aşırı gerekçeler istisna tutulursa, dini ahlak prensipleri insan hayatına son vermeye hiçbir şekilde izin vermez. Bununla birlikte, soğuk savaş sonrası haberlere bakıldığında, din adına yapılmış şiddet eylemlerinin sıklıkla gündeme geldiği görülür. Şii ölüm tugayları tarafından kurban edilen Bağdat'taki Sünni aileler, işgalci gördükleri Arapları bütünüyle topraklarından temizlemek amacıyla seslerini yükselten Yahudi yerleşimciler, Amerika'da Hıristiyan militanlar tarafından saldırıya uğrayan kürtaj klinikleri, Sri Lanka'da ayrılıkçı Tamillere ve onlarla uzlaşı arayan hükümete yönelik Budist nefreti – tüm bu militan hareket ve fiiller dini terimler içinde nasıl meşrulaştırılabilir?

Aslında her dini gelenek, kutsal tasavvur edilen şey tarafından meşrulaştırılan şiddet imgeleri ve sosyal şiddet örnekleri içerir. Din ve kutsal arasındaki ilişki, dini geleneklerin tarihini karmaşıklaştırırken, bazı meraklı din teorisyenlerini de cezp etmektedir. Yok etme görüntüleri dini sembollerde, mitolojide, ritüellerde ve kanla hatırlanan pek çok dinin tarihinde vardır. Niçin böyle olduğunu anlamak büyük bir bilimsel cazibe kaynağı olmuştur. Din dilinde ve dinsel imgelerde şiddet niçin temeldir? Dini ahlak içinde şiddet nasıl haklılaştırılmaktadır? Sosyal çatışma fiillerinde din akılsallaştırıcı bir faktör olarak ne zaman kullanılabilmektedir?

Ancak işin başında 'dini şiddet'ten anladığımız şeyin ne olduğunu açıklığa kavuşturma ihtiyacı hissetmekteyiz. Bu bölümün ilk paragrafında çizilen tablodan anlaşılabileceği gibi, dini şiddet kavramı, eski Mısır'daki tanrılara kurbanlar sunmaktan 11 Eylül saldırılarına, Haçlı seferlerinden Sri Lanka'daki etnik temizliğe, Mahabharata'daki destansı savaştan Tokyo metrosundaki sarin gazı eylemine varıncaya kadar pek çok şeye işaret etmektedir. Ana değişkenler şunlardır: Bizler düzenli bir savaşa mı yoksa münferit terör olaylarına mı bakıyoruz? Çağdaş olaylara mı yoksa tarihi hafızaya mı göndermede bulunuyoruz? Yalnızca dini eylem ve imgeleri mi görüyoruz, yoksa büyük oranda sosyal ve siyasi amaçları olan olaylarda dinin nasıl kullanıldığına mı odaklanıyoruz?

Bu bölümde bunların tümüne göz atacağız. Eğer bu karşıtlıklardan sadece birine ya da birkaçına odaklansaydık, elbette kavramsal olarak işimiz çok daha kolay olacaktı. 21. yüzyılın ilk on yıllık bölümünde dini şiddetin belirgin bir şekilde yükselmesi dikkate alınırsa, benim tercihim tartışmamızı 'dini güdülerle hareket eden çağdaş terörizm faaliyetleri' ile sınırlamak olacaktır. Fakat dünya sosyal analiz için hayatı zorlaştırma konusunda oldukça kararlıdır ve gerçek o kadar basit değildir. Günümüz dini şiddet olayları onları sınıflandırma gayretlerimizi sıklıkla zorlaştırmaktadır. 11 Eylül 2001'de, kaçırdıkları uçaklarla Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a çarpan 19 kişiden elde edilen ey-

lem öncesi son bilgilerin gösterdiği gibi, fiil dini ritüel kalıpları içinde icra edilmiştir. Dini mensubiyet duyguları dikkat çeken eylemcilerin *cihat* ideolojileri, dini tecrübelerinde edindikleri düşünce ve imgelerle örtüşmektedir (Lincoln 2006).

Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması dini mi yoksa politik bir eylem miydi? Çağdaş dini aktivizmin en önemli özelliklerinden biri, sadece dinin politikleşmesi değil, aynı zamanda politikanın dinileştirilmesi olduğu için, birinin ya da her ikisinin de geçerli olduğu söylenebilir. Politikanın dinileşmesi ile, siyasi hayatın dini hayal gücü tarafından kuşatılmasını ve sosyal ve politik mücadelenin nasıl kozmik drama sahası içine çekildiğini kastetmekteyim. Siyasi rakipleri arasındaki sıradan kavgalara manevi bir anlam yüklenmiştir; böylece çatışmanın tarafları karşı tarafı sadece alçak ve aşağılık olarak görmemekte, aynı zamanda şeytani bir düşman olarak da görmektedir. Hamas'ın bir zamanlar hem İsrail Devleti'ni, hem de Filistin'de dini bir devlet vizyonunu benimsemeyen seküler Filistin liderliğini şeytani bir güç olarak nitelendirmesi bu durumun bariz bir örneğidir. Düşmanın böylesi bir şeytanlaştırma sürecine tabi tutulması, bireyin insan olma vasfından çıkarılması anlamına gelmektedir. Artık o şeytani bir şeydir ve kendisine karşı kullanılacak gücün bütün çeşitleri meşrudur.

Günümüz dini şiddet olaylarının basit bir tipoloji yapmaya imkân tanımaması, dini şiddetin boyutlarının çeşitliliğini yansıtacak genişlikte açıklayıcı teorilerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Bu olaylar şu şekilde açıklanmıştır: Sembolik ve gerçek şiddetle ilgili teoriler; savaş ve terörizm yaklaşımları; çağdaş ve tarihi olay yaklaşımı; dini, sosyal ve politik motivasyon teorileri. Bu teorilerin yazarları psikolojiden sosyolojiye, antropolojiden siyaset bilimine, edebiyat teorisinden ilahiyata pek çok disiplinden gelmektedir. Aşağıda göreceğimiz gibi, her bir kuramcı grubu, çağdaş yaşamımızda yer alan ve bir işe benzeyen dini şiddet belasını kendi teorik öncelikleriyle hafifletmeye çalışmaktadır.

KENDİNİ FEDA ETME ŞEKLİNDE ŞİDDET: ANTROPOLOJİ VE İLK DÖNEM SOSYOLOJİ

Dini şiddet sembolleri, –tıpkı dinin kendisinde olduğu gibi– din konusundaki pek çok teori içinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Şii İslam'da Hz. Hüseyin'in şahadeti, Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, Sihizm'de Guru Tegh Bahadır'ın vahşice katledilmesi, Yahudi İncil'inde kanlı fetihler, Hindu yazıtlarında kutlanan korkunç savaşlar, Sinhales Budist kroniklerinin yazdığı dini savaşlar, dini mitoloji ve tarih içinde önemli şiddet tezahürleridir. Hıristiyan'ın haçı, Müslüman'ın kılıcı (Şii kültüründe), Sih'in hançeri, adeta güçlerinin bir simgesidir.

Bütün eski geleneklerde var olan ve şiddetin belki de en yaygın sembolü, kurban etme fiilidir. Hıristiyanların ekmek-şarap ayininde olduğu gibi, kurban etmenin dini bir pratik şeklinde kullanılması, eski çağlarda hediye olarak kullanılan gerçek şiddet fiilini maskelemektedir: Gerçek bir hayvan (bazen de bir insan), hayatını, bir çeşit sunak olan kutsal bir kesme kütüğü üzerinde sunmuştur. 3000 yıl kadar önce, belki de günümüzde uygulanmaya devam edilen en eski ritüel olan Vedik Agnikayana ritüeli, gerçekte bir hayvan kurbanı için somut bir sunak inşa edilmesini gerektirmektedir. Bazıları bunun insan kurban edilmesini de içerdiğini söylemektedir (Staal 1983). Bu uygulamanın dünyanın öbür yakasında, tarihi Aztek İmparatorluğu'nda da var olduğu ifade edilmektedir. Yazınsal anlatılar, tutsak edilen askerlere, kurban etme hazırlığı içinde çok saygılı davranıldığından söz etmektedir. Hâlâ çarpan kalpleri göğüslerinden sökülmekte, Huitzilopochtli ve diğer tanrılara sunulmakta, dindarlar tarafından yenilmektedir ve ritüel maskesi yapılmak üzere yüz derileri soyulmaktadır. Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar için kutsal sayılan Yahudi İncilinde Levililer kitabı, kurban edilmek üzere hazırlanan hayvanlar hakkında detaylı bilgiler vermektedir ve tarihi İsrail tapınaklarının mimarisi de kurban etme sanatına verilen değeri birebir sergilemektedir.

Merkeziyeti nedeniyle bazı erken dönem bilimsel dini şiddet teorileri kurbanla başlamaktadır. İlkel kurbanı tanrılara veri-

len bir rüşvet olarak ele alan E. B. Tylor (1870), kurban etmenin kendinden feragat etme şeklinde içselleştiğini ifade etmektedir. W. Robertson-Smith (1889), kurbanı Tanrı'nın öfke ve yıkımına karşı önemli bir anlaşma ve ayinsel bir yemek olarak görmüştür. *Altın Dal*'da James G. Frazer (1900), kurbanı dinin ana unsuru olarak tanımlamaktadır. Kral ve din adamlarının öldürülmesi, tanrıların gençleşmesini ve güçlenmesini sağlamaktadır. Frazer, modern dinin sembolik kurbanını bu eski büyünün bir genişlemesi olarak görmektedir.

Kurban kavramı, Émile Durkheim tarafından geliştirilen din anlayışı içinde de önemli bir yere sahiptir. Durkheim'a ait perspektifin belki de en açıklayıcı öğeleri, sosyolog Henri Hubert ve Marcel Mauss (1899) tarafından hazırlanan kurban çalışmasında ifadesini bulmaktadır. Onlar kurbanı, gerçekliğin kutsal ve dünyevi (*profane*) alanları arasında bir araç sağladığı için, verimli bir dini faaliyet olarak değerlendirmektedir. Kurban eden, kurban hayvanının hayatını ezeli varlığa sunmaktadır ki, bir yerde hayat, hayatı verene geri iade edilmektedir. Kurban hayvanını öldürme fiili, kutsalla bir ilişki biçimidir. Bu antropologlara göre, kurban fiilinin kutsal ve dünyevi (*profane*) arasında bir araç olması, dini topluluklara kendi aşkın karakterini veren, politik otorite ve sosyal düzen için kutsal meşrulaştırmayı mümkün kılan şeydir.

Durkheim'dan hareketle Hubert ve Mauss'un ileri sürdükleri teori, 20. yüzyıl boyunca pek çok antropolog ve bilim insanı tarafından kullanılmaya devam edilmiştir. Bunlara E. E. Evans-Pritchard'ın Nuer kurbanı hakkındaki ünlü araştırması da dahildir (Evans-Pritchards 1956). Fakat teori, büyük oranda Hindu Vedalar, Yahudi ve Hıristiyan örneklere dayandığı için eleştirilmiştir. Eski Yunan ve Afrika kültürü uzmanları, Hubert ve Mauss'un teorisini kendi örneklerine uydurmak için gözden geçirmişlerdir. Hubert ve Mauss'un teorisine en sert karşı çıkanlardan birisi olan klasikçi Marcel Detienne (1979), Durkheim'ın kurban kavramını bir araç olması açısından kabul eder; bununla birlikte, kurban hayvanının pişirilmesi ve yenilmesinin kurbanı

öldürme fiiline eşit, hatta öldürmeden daha fazla öneme sahip olduğunu vurgular.

Durkheim'ın teorisini yansıtan günümüz dini şiddet teorileri arasında en yeni ve en dikkat çekici olanlarından biri, antropolog Maurice Bloch'tan gelmiştir. Detienne'nin Hubert ve Mauss'a dair eleştirilerini kabul eden Bloch, kurban teorisini günümüz dünyasındaki fetih ve savaş fiillerindeki sembolik şiddetle ilişkilendirerek yenilemiştir. *Prey into Hunter* (1992) kitabında, pek çok toplumda kurban ritüelinin nasıl hareketlendirici bir fiil olduğunu göstermiştir: Kurban, kurbanlaşma korkusunun üstesinden gelmek, muzaffer bir savaşçı ve avcı olmak için kurbanla kişisel bir özdeşleşme şekli olmaktadır.

Bloch'un yaklaşımı kabile topluluklarıyla ilgili olsa da, çağdaş terörizm faaliyetleriyle ilişkilendirilebilir ve bu faaliyetlerin de güç elde etmede sembolik uğraşlar olduğu iddia edilebilir. Cezayir ve Mısır'daki Müslüman militanlar örneğinde, terörizmin kullanımı, oy hakkı verilmeyen yoksun grupların, seçim sandığında kendilerine verilmeyen gücü elde etmek için kullandıkları sembolik bir girişim olarak yorumlanabilir. Fakat Bloch'un teorisinde ifade edildiği gibi, bundan ziyade, bu gruplar şiddet eylemleri yoluyla güven kazanmanın gerçek güce ulaşmada önemli bir yeri olduğuna inanabilirler. Cezayir'deki politik çatışmanın bir önceki evresi olan ve Fransa'ya karşı yürütülen sömürü mücadelesi hakkında yazan Franz Fanon'un *The Wretched of the Earth* (1963) isimli eserinde tanımladığı şey, tam olarak, güçsüzlükten gerçek güce sembolik geçişin örneğiydi. Fanon'un terörizm felsefesine göre, sembolik şiddet fiili kitlelere, gerçek bir devrim için kıvılcım olacak yetki hissi verebilir. Ama gerçekte bu tarz çözücü şiddet hareketleri, genelde karşı şiddeti doğurmaktadır. Şiddet faaliyetleriyle teröristin dehşet ve korku yayması, kitleleri hareketlendirmekten çok geri itmektedir. Bu strateji, cezp edeceği kadar, potansiyel destekçilerin uzaklaşmasına da neden olabilir.

Sembolik şiddet acaba güçlendiriyor mu? Ya da sosyal bütünleşmeye mi hizmet ediyor? Kurban konusuna da odaklanan diğer entelektüel düşünce çizgisi, kurban ritüelleri gibi sembolik şiddet fiillerinin şiddeti dağıttığını ve sosyal bir bütünleşme aracı olduğunu tartışmaktadır. 20. yüzyıl psikoloji ve edebiyat analizleri, kurban gibi sembollerin kesinlikle kültürel olarak faydalı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu semboller insanlardaki şiddet güdüsünü başka yönlere kanalize etmekte ve gerçek şiddet fiillerini hafifletmektedir.

Dinin şiddet sembolleriyle ilgili açıklamalarının pek çoğu Sigmund Freud'un psikoloji teorilerine dayanır. Freud, temelde, bütün kültürel formlar için genişletilebilecek bir dini şiddet teorisi ortaya atmıştır. *Totem ve Tabu* (1918) adlı çalışmasında Freud, insan tabiatında saldırganlık güdüsünün, eğer sembolik bir biçimde yer değiştirmez ve kurban olarak görülen bir düşmana yönlendirilmezse, aile, kabile ya da sivil toplumu tahrip edeceğini ifade etmektedir. Erkeğin annesine sahip olmak için babasını öldürmeyi arzuladığı Oedipus mitini Freud bütün mitlerin prototipi olarak görür.

Günümüzde Freud'un teorilerinin pek çok yönü geçerliliğini yitirse de, sembolik şiddetin gerçek şiddet tehdidini azalttığı ana tema olarak yaşamaya devam etmektedir. Örneğin, Ernst Becker (1973; 1975), dinde şiddetin gayesinin gerçek hayatın şiddetini yüceltmek ve sonuçta ölümün hakikatini inkâr etmek olduğunu kabul etmektedir. Weston La Barre (1970), Kızılderililerin Hayalet Dansı ayini gibi, bütün dinlerin kültürel ve fiziksel yokoluştan kurtulmak için bir sığınak olduğunu öne sürmektedir. Burada din, hayali güçlerden yardım sağlamak amacıyla başvurulan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı yaklaşımı devam ettiren, ancak kurbanın sembolik ve simgesel analizlerini kullanan Jean-Pierre Vernant ve Marcel Detienne ile saldırganlığın biyolojik incelemesini yapan Konrad Lorenz ve Walter Burkert (1972), Eski Yunan ve diğer toplumlardaki kurban ritü-

elleri ve kanlı mitolojilerin, ölüm hakikati ve şiddetin gücüyle yüzleşmede bir grup kimliği oluşturduğu, grup içi dayanışmayı arttırdığı ve gurubun hayatını devam ettirmede biyolojik bir avantaj sağladığı sonucuna ulaşmışlardır (Bkz. Kitts 2005).

Hem şiddet hem de cinsellik korkusunu dindirmede kurbanın rolü (ki Freud'un çalışmalarında öne çıkan bir temadır), tarihi ve antropolojik açıklamalara dayanarak, Yunan mitolojisi ve yamyamcılığın psiko-analitik incelemelerini yapan Amerikalı psikolog Eli Sagan (1972) tarafından yeniden gözden geçirilmiştir. Bu bütünsel analiz, cinsiyet, din, şiddet ve modern kapitalizmi tuhaf sayılabilecek bir karışım içinde birleştiren Fransız edebiyat kuramcısı Georges Bataille'yı da (1973) çok değişik şekillerde cezp etmiştir. (Bataille, bazılarının oldukça özgür ve kendi isteklerine aşırı düşkün bulabileceği bir yazın stiliyle kendini ifade etmiştir.) Bataille, Durkheim'ı kendisinin entelektüel öncüsü olacak görse de, bölünmüş kişilik yapısını anlamlandırmaya çalışırken, dış mücadeleler ve kontrol araçları konusunda Durkheim kadar Freud ve Foucault'dan da faydalanır.

Amerika'da, Freud'un din ve şiddet konusundaki fikirlerini eleştiren en etkili girişim, çağdaş terör faaliyetlerini açıklamaya çalışan, aynı zamanda Stanford'da hocalık yapan Fransız edebiyat teorisyeni Rene Girard'tan gelmiştir. *Şiddet ve Kutsal* (1972) isimli çalışmasında Girard, dinin şiddet içeren sembol ve ritüellerinin şiddet güdüsünü çağrıştırdığını ve böylelikle şiddetin dışa vurulmasını sağladığını ileri süren Freud'un yaklaşımını kabul eder. Freud'u desteklemekle birlikte, Girard saldırgan güdülerin kurban etme fiiline yol açan motor güç olduğu düşüncesine karşı çıkarak, bunun yerine 'mimetik arzu' şeklindeki temel güdüyü kullanmaktadır. Mimetik arzu, daha iyi rekabet edebilmek için, taklit etme güdüsü ve rakibin isteklerinin istenmesi anlamına gelmektedir.

Diğer edebiyat kuramcıları ve psikologlar gibi Girard da, genellikle modern dünyanın pek çok yerinde görülen terörizm gibi gerçek dini şiddet fiilleri problemini es geçmektedir. Bununla birlikte, Girard'a ait teorilere –ve hatta Freud'un teorilerine–

göre, dini ritüel ve sembollerin uygun bir şekilde tesis edilmesi, terörizme ve sosyal yıkıma değil, şiddetten kaçınmaya ve sosyal uyuma yol açmalıdır. Girard ve Freud'un bakış açısından hareketle, mitoloji ve ritüellerdeki sembolik şiddet ifadeleri, şiddet fiiline duyulan arzuyu hafifletmelidir.

Girard'ın kendisi ve teorileri, Harry Frank Guggenheim Vakfı'nın çalışma komitesi de dahil, pek çok araştırmacı tarafından test edilmiştir. Guggenheim projesi, dini şiddetin çağdaş tezahürlerini inceleyen bir grup sosyal bilimci ve Girard arasındaki karşılaştırmalardan oluşmaktadır. Ben, Girard'ın teorilerinin hem çağdaş durumlara uygulandığı hem de eleştirildiği ve sonunda da *Modern Dünyada Şiddet ve Kutsal* (Juergensmeyer, 1991) isimli eserimin ortaya çıktığı bu projeye katılma ve komite başkanlığı yapma ayrıcalığı elde ettim. Eser, Girard'ın verdiği cevaplarla sonuçlanmaktadır.

Eserde, birçok yazar, Girard'a ait olan ve çağdaş durumlara yararlı bir şekilde uygulanabilecek birçok kavrayışa rastlamışlardır. Modern bir İslam tarihçisi olan Emmanuel Sivan (1991), çatışmanın ana unsurlarından olan Ortadoğu'daki Yahudi ve Müslümanlar arasındaki ideolojik rekabeti bir çeşit taklit etme şeklinde tanımlamaktadır. Siyaset bilimci Ehud Sprinzak (1991*b*), Rabbi Meir Kahane'nin Yahudi olamayanlara karşı beslediği kin ve kıskançlığı, kendisinin Arap karşıtlığı ideolojisini tetikleyen intikam alma duygusunda temel bir faktör olarak görmektedir. Ortadoğu araştırmacısı Martin Kramer (1991), Hizbullah ve Amal terörist gruplarıyla daha detaylı bir inceleme yapmıştır. Kramer, İsrail ve Amerikan hedeflerine karşı intihar eylemi düzenleyen bu gençlerin geleneksel dinde var olan kurban kültünün birçok özelliğini taşıdığını tespit etmiştir. Hizbullah ve Amal arasında kendini kurban etmede bir rekabetin yaşandığına işaret eden Kramer, şehitlik konusunda grupların birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir.

Girard'ın teorilerini kullanarak İslam'ın diğer geleneklere göre neden daha şiddet yanlısı olduğunu kendine özgü bir şekilde açıklamaya çalışan kitaptaki belki de en tartışmalı makale,

Girard'ın meslektaşı Mark Anspach (1991) tarafından yazılmıştır. Bu iddianın kısmen gerçek olduğunu, zira İslam'ın şiddeti ortadan kaldırmak için yeterli araçlara sahip olmadığını, aksine şiddeti inançsızlar üzerine yönlendiren argümanlara sahip olduğunu savunmaktadır. Diğer taraftan, Anspach'a göre, Hıristiyanlık daha barışçı bir görünüm sergilemektedir. Bunun nedeni, şiddeti gerçekleştirmek ve böylece engellemek için yeterli ritüellere sahip olmakla birlikte, Hıristiyanlığın dünya dinleri arasında Tanrı'sını –İsa kimliği ile– bir kurban olarak gösteren tek din olmasıdır. Anspach'ın İslam'ın şiddete eğilimli yapısı ile Hıristiyanlığın barışçı karakteri konusundaki teorilerini eleştirenler tarih boyunca Hıristiyanlığın İslam'dan daha fazla uluslararası ve iç çatışmalara yol açtığını gösteren deliller sunmaktadır. Her iki taraftaki bu tarihi örnekler, neyin çatışma kabul edilebileceği ve neyin siyasi nedenlerden çok dine atfedilebileceği sorusu sorularak tartışılabilir. Burada konu şudur ki, varsayılan bir gerçeğin teorik analizi, dayandığı varsayım kadar geçerli olmaktadır. Bu yüzden, tarihi ve edebi örneklerden yola çıkarak varılan analitik yaklaşımlar genelde çağdaş örneklere uygulanırken bir parça sıkıntı içermektedir.

ŞİDDET STRATEJİLERİ: SOSYOLOGLAR VE SİYASET BİLİMCİLER

Diğer sosyal bilimciler dini şiddet konusuna oldukça farklı yaklaşmışlardır. Kurban konusu ve dinin dünyevi görünümleriyle başlamak yerine, öncelikle, dini imgelere ve eylemlere sebep olan sosyal ve politik bağlamları incelemişlerdir. Burada teorik kökler iki büyük toplum teorisyeni Max Weber ve Karl Marx'ın fikirlerine dayanmaktadır. Weber dini değerlerle sosyal geleneklerin birbirlerini etkilediklerini düşünmektedir. Weber'in (1930) en iyi bilinen örneği 'Protestan ahlakı'nın hem 'kapitalizmin ruhunu' şekillendirdiği, hem de bu ruhtan etkilendiğidir. Diğer taraftan Marx (1960), dini, sosyal durumun hem bir aracı hem de

bir ifadesi olarak kabul eder: Din hem bir 'afyon' hem de 'mazlumun iç çekişidir'. Bu bağlamda Marx, –sınıf çatışması şeklindeki– şiddeti dinin bir sömürü aracı olarak oynadığı sosyal rollerle ilişkilendirir.

Weberci ve Marksist yaklaşımlara modern sosyolog ve siyaset bilimcilerden çok azı bütünüyle katılsa da, kurucu babalar gibi, onlar da dini, sosyal yapının bir ifadesi olarak algılarlar. Dini şiddet ise onlara göre sosyal veya siyasi güçlerin bir aracıdır. Bu sosyolog ve siyaset bilimciler temelde dünyadaki şiddet eylemleriyle ilgilenirler ve şiddetin sembolik, ritüelleşmiş tasvirleriyle çok fazla ilgilenmezler. Bu nedenle, siyasi çatışma ve terörizmi araştıran bazı sosyal bilimciler, kamusal alandaki şiddetin dini biçimlerinde gerçekten özel olan hiçbir şey bulamamışlardır. Örneğin Walter Laqueur'in *The Age of Terrorism (1987)* isimli ansiklopedik çalışmasında 'dini terör' başlığı bulunmamaktadır.

Benzer bir şekilde, terör teorileri konusunda uzmanlaşmış olan siyaset bilimci Martha Crenshaw, dini terör araştırmalarına has özel bir teorik yaklaşımın olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bunun yerine 'araçsal' ve 'kurumsal' yaklaşımlar arasında bir ayrıma gitmiştir. Araçsal yaklaşım bir terörist grubun şiddet stratejisini kullanarak elde etmeyi umduğu araçsal sonuçlara eğilirken, kurumsal yaklaşım grubun kendi organizasyonel bağlamına odaklanmaktadır: Cüret ya da kabadayılık gösterilerine neden olabilecek hizipleşme, güç oyunları ve iç çatışmalar, aslında, dış rakiplerine karşı stratejik zafer elde etmektense, grup içindeki kararsız üyelerini etkilemek veya korkutmak amacını taşımaktadır (Crenshaw 1988; 1995).

Çoğu sosyal bilimci, dindar eylemcilerin dini motivasyonlarından ziyade siyasi ve sosyal bakımdan nasıl hareket ettiğiyle ilgilenir. Fakat bazı sosyal bilimciler Weber'in değerler ve sosyal yapı etkileşimini anlama girişimine geri dönmüşler ve dini inançların nasıl sosyal bir etki yaratabileceğini anlamaya çalışmışlardır. Örneğin, siyaset bilimci David C. Rapoport, dini kimliğe sahip eylemcilerin terör stratejilerini, özellikle mesiyanik

beklentiler içinde, diğer bir ifadeyle tarih ve toplumun radikal bir şekilde dönüşümünü anlatan apokaliptik imgelerle eylemlerinin haklılaştırıldığı durumlarda kullandıkları sonucuna ulaşmıştır (Rapoport 1988; 1991). Siyaset bilimci Ehud Sprinzak ise, İsrail toplumunda zayıf otorite ve kontrolsüz demokrasi dönemlerinde ortaya çıkabilecek 'facia mesiyanizmini' anlatmaktadır (Sprinzak 1988; 1991*a*). Chicago Üniversitesi'nden din sosyologu Martin Riesebrodt (1993), Amerika'daki Hıristiyan köktencilerin örtülü şiddetiyle İran'daki İslamcı devrimcileri karşılaştırarak, bunların ait oldukları geleneklerin ataerkil dini ve seküler otorite modellerini desteklediğini ortaya koymuştur.

Bense, kendi kitabım *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State*'te (Juergensmeyer 2008), Jürgen Habermas'ın (1975) 'Aydınlanma Projesi' şeklinde ifade ettiği entelektüel hegemonyanın tarihsel düşüşü ve jeopolitik bağlamları içinde günümüzde dini şiddetin tırmanışını ortaya koydum. Dünyanın çeşitli yerlerinde seküler milliyetçiliğe olan inancın kaybedilmesi, dini yapıların geleneksel etikleri içinde kamu hayatının ahlaki temellerini güvence altına alacak yeni atılımları doğurmuştur. Ben bu hareketleri, küresel, politik bir güvensizlik çağında, milliyetçilik için dini meşrulaştırma sağlayan ve bazı durumlarda geleneksel toplumun değerleriyle modern ulus-devletin çeşitli unsurlarını birleştiren dini milliyetçilikler olarak görüyorum. Diğer örneklerde bu hareketler uluslar üstü bir vizyon taşımakta ve Batı yönelimli ekonomik ve kültürel küreselleşmeye alternatif olmayı hedeflemektedir. Teorik temellerinden itibaren kurulu politik düzenlere meydan okuyan bu hareketlerin şiddete başvurmalarının anlaşılabilir olduğunu ileri sürmekteyim.

Özellikle şiddet konusuna adanmış kitabımın bir bölümünde, şiddet eylemlerinin gerçekleşmesinde din ahlaki bir haklılaştırma sağladığından, yeni milliyetçi hareketlerin dini niteliğinin bu karşılaşmada şiddet unsurları içerdiğini gözlemledim. Daha önce Max Weber'in ortaya koyduğu gibi, devletin gücü, büyük oranda polis koruması ve askeri savunma için kullandığı ve ah-

laki bakımdan meşru görülen şiddet üzerindeki tekeline dayanmaktadır (Weber 1946: 78). Bu bakımdan ben dini şiddet fiillerinin devrimci bir nitelik taşıdığını düşünmekteyim. Dinin sembolik güç ve imkânı, manevi motivasyon kadar, potansiyel olarak politik hareketlenme için de bir kaynak teşkil etmektedir.

DİNİ ŞİDDETİN TEOLOJİK MEŞRUİYET KURGUSU

Konu hakkında yazan çoğu sosyal bilimci, ana tema olarak dini kaynaklı şiddeti dini referans çerçevesine vurgu yaparak açıklamaktadır. Bu bazen dini gelenekler içinden yazanlar tarafından da kullanılan bir motiftir. Örneğin, kurban ritüelleri, yenilenme ve yeniden vücut bulma fiilleri şeklinde spiritüal bir bağlamda yorumlanabilir. Burada, çoğu ilgili alanda olduğu gibi, teolojik ve sosyal bilimsel bakış açısı örtüşmektedir.

Genellikle teolojik metinler, psikologların, edebiyat teorisyenlerinin ve yukarıda işaret edilen sosyal bilimlerin öngörülerinden çok da farklı olmayan şekillerde, sosyal bütünlük arayışının bir ifadesi olarak sembolik tahrip görüntülerini temizlenme ve dönüşüm ekseninde tanımlar. Örneğin Rene Girard'ın yazıları, Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından büyük ilgi görmüştür. Önde gelen bir Latin Amerikalı ilahiyatçı, özgürleşme teorisi içindeki kullanılışlığı nedeniyle Girard'ın düşüncelerini analiz eden bir kitap yayınlanmıştır (Assmann 1991).

İlahiyatçı ve diğer din bilimcileri, sadece şiddetin sembolik görüntüleriyle ilgili değil, aynı zamanda gerçek şiddet konusunda da dikkatlice düşünmüşlerdir. Bu anlamda, onların belirli bir tercihi olmamıştır. Günümüzde ya da tarihi süreç içinde din adına gerçekleştirilen şiddet olgusu, bu şiddeti kınamak ya da ahlaki açıdan meşrulaştırmak şeklinde bir tür dini cevap beklemektedir.

Hıristiyanlığın şiddeti kutsayıp kutsamadığı şeklindeki tartışmalar başlangıcından beri kiliseyi meşgul etmiştir. Bazıları, Hıristiyanların, "Düşmanlarınızı sevin ve size eziyet edenler için dua edin" (Matta, 5: 44) şeklinde özetlenebilecek İsa'nın karşılıksız sevgi (*agapē*) anlayışını izlemeleri gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftakiler, Tapınak'taki parayla oynayanlarla ilgili olaya atıfla, İsa'nın "Yeryüzüne barış getirmek için geldiğimi sanmayın, ben barış değil kılıç getirmek için geldim" sözüne işaret etmektedirler (Matta 10: 34; ayrıca Luka 12: 51-2). Tertullianus ve Origenes de dahil, erken dönem papazlar, insan öldürmeme prensibinin Hıristiyanları Roma ordusunda görev yapmaktan alıkoyduğunu iddia etmektedir.

İS 4. yüzyılda Constantinus tarafından devlet dini haline getirilmesiyle birlikte, Hıristiyanlığın, önce Cicero'nun ortaya attığı daha sonra Ambrosius ve Augustinus tarafından geliştirilen *adil savaş* doktrinini kabul etmeye ve barışseverliği reddetmeye başladığı görülmektedir. Sapkın ve azınlık grupların vahşice tutsak alınmalarını ve yapılan askeri müdahaleleri meşrulaştıran bir zeminde kavramın kötüye kullanılması sonucunda, 13. yüzyılda Aquinolu Tommaso, haklı bir nedene dayanarak yapılsa bile savaşın daima din dışı olduğunu yeniden onaylamıştır. Günümüzde hâlâ adil savaş teorisinin şiddetin kullanımının ahlaki altyapısı şeklinde sunulması oldukça dikkat çekicidir (bkz. özellikle Ramsay 1968; Potter 1969). Bazı Hıristiyan ilahiyatçılar adil savaş teorisini 'adil devrim' şeklinde yorumlayarak özgürlük teorisiyle örtüştürmüşlerdir. (Brown 1987; Gutierrez 1988).

Amerikalı Protestan ilahiyatçı Reinhold Niebuhr, sosyal adaleti tesis etmenin Hıristiyanlığa ait gereklerinden biri olarak, adil savaş teorisinin çağdaş sosyal mücadeleyle ilişkilendirilebileceğini göstermiştir. Şiddetin adaleti gerçekleştirmek uğruna kullanıldığında, 'bir cerrahın elindeki bıçak gibi' hızlı ve ustaca kullanılması gerektiğini ifade etmiştir (Niebuhr 1932: 134). "Hıristiyan kilisesi neden barışçı değildir" sorusuna cevap verdiği

makalesinde Niebuhr (ki kendisi de kariyerinin başlangıcında bir barışseverdir), kendi açıklama modelini Augustinus'un ilk günah anlayışı üzerine kurmuştur. İnsanın günahkâr tabiatı dolayısıyla Niebuhr, günahkâr bir dünyada haksızlıkları gidermek ve şeytanın gücünü kırmak için bazen doğru bir kuvvetin gerekliliğini savunmuştur (Niebuhr 1940).

İslam

İnançlarını savunmak veya sosyal düzeni muhafaza etmek için diğer dini gelenekler de şiddeti çeşitli şekillerde haklılaştırmaktadır. Örneğin İslam'da şiddet, cezalandırma gayesiyle oluşturulan bir gelenek içinde kullanılmakta, bu geleneğin dışında da, Müslüman bir bağlamda, şiddet bazen inancı müdafaa etmenin zorunlu bir aracı olarak düşünülmektedir. Müslüman dünyanın dışındaki 'çatışma sahası' (*dar'ül harp*) içinde, kuvvet kültürel olarak ayakta kalmanın bir aracıdır. Böylesi bir bağlamda dini varoluşun devamını sağlamak literal olarak 'mücadele' anlamına gelen ve genelde 'kutsal savaş' olarak tercüme edilen *cihat* meselesi haline gelmektedir (Peters 1979; Martin 1969). Bu kavram bazen Müslüman olmayan bölgelere doğru politik genişlemeyi haklılaştırmak için Müslüman savaşçılar tarafından kullanılmaktadır. Bununla birlikte, İslam hukuku kişisel amaçlar ya da Müslüman olmayanları zorla Müslüman yapmak için bu kavramın keyfi kullanılmasına izin vermemektedir. Tek geçerli din değiştirmenin şiddet ve zorlama içermeksizin kalbin ısınması ve mantıki açıdan ikna etme yoluyla gerçekleşeceği düşünülür.

Son dönemde Müslüman siyasal aktivistler *cihat* kavramını seküler, dolayısıyla düşman sayılan bir dünyada inancın dolaylı müdafaası adına yapılan militan politik faaliyetlerin haklılaştırılması için kullanmışlardır. Enver Sedat'a suikast düzenleyen grubun arkasındaki fikir babalarından birisi olan Mısırlı yazar Selam Faraj'a göre, *cihat* "ihmal edilmiş bir vazifedir" (Jansen, 1986). Modern dünyanın düşman sosyal ve politik yapısı içinde inancı savunma yolunda *cihadın* bütün hakiki Müslümanlar

üzerinde –gerekirse şiddet de içerecek şekilde– vazgeçilmez bir görev olduğu Faraj tarafından ortaya konulmaktadır. 20. yüzyılın başlarında, Pakistanlı düşünür Mevdudi, Faraj'ın ve diğer pek çok Sünni radikal Müslüman'ın fikri gelişiminde etkili olmuş ve inancın siyasal olarak savunulmasında uygun şiddet içeren araçların kullanılmasının gerekliliğinin anlaşılmasında onlara yardımcı olmuştur (Adams 1966; Jansel 1986). Dini devrim ve şiddet içeren gücün haklı kullanımıyla ilgili Ayetullah Humeyni'nin ifade ettiği düşünceler de, özellikle İran'daki Şii Müslümanlarının, genel olarak da tüm dünyada yaşayan Müslümanların ikna edilmesinde yeni ufuklar açan bir etkiye sahip olmuştur. Humeyni'nin yaklaşımına göre, İslam dünyası Batı'nın, özellikle Amerika'nın kültürel ve ekonomik etkisi altındadır ve hem politik hem de manevi özgürlük açısından kendisini bu boyunduruktan kurtarması gerekmektedir.

Yahudilik

Yahudi geleneğinde, ilk dönem bazı imgeler oldukça şiddet içermektedir. Çıkış 15: 3'te, "Rab cenk eridir" diye ilan edilmekte ve Tevrat'ın ilk bölümleri ilahi müdahalenin neden olduğu terk edilmişlik görüntüleri içermektedir. Hahamlık Yahudiliği, Makabi (İÖ 166-164) ve Masada (İS 73) ayaklanmaları da dahil, Roma'yla gerçekleşen askeri çarpışmalara rağmen büyük oranda şiddet içermez. Bununla birlikte, devlet idaresinde Yahudi din büyükleri savaşa cevaz vermişler, ancak 'dini' savaş ile 'tercihi' savaş ayırımında bulunmuşlardır (Biale 1987; Baron vd. 1977). İlk savaş biçimi Tanrı'nın düşmanlarını yenmek ve inancı korumak için ahlaki ya da manevi zorunluluk gerektirmektedir. Bu savaşlar temelde politik genişleme gerekçesiyle yapılan savaşlardan ayrılmaktadır.

Modern İsrail'de, İsrail'i ilhak davası içinde savaşı destekleyen ve Araplara karşı kullanılan gücü meşrulaştıran dini metinler mevcuttur. Bunların en etkilileri, Haham Abraham İsaac Kuk (Kook olarak da yazılmakta) ve oğlununkileridir. Bunlar özellik-

le Mesiyanik Siyonizm üzerinde durmaktadırlar (Metzger 1968; Agus 1946; Biale 1983). Kuk'un fikirlerini izleyen Haham Meir Kahane, Ehud Sprinzak'ın ifadesiyle, kendi ayırt edici 'Felaket Mesiyanizmini' geliştirmiştir (Bkz. Kahane 1978; 1981). Kahane felsefesinin karanlık özelliklerinden biri, (Batı Şeria da dahil) Kitabı Mukaddes'in tariflediği İsrail'den Arapların kovulmasını teolojik zorunluluk olarak kabul etmesidir ki, bu pozisyon bazıları tarafından onun "İsrail'in Ayetullah"ı olarak isimlendirilmesini sağlamıştır (Mergui ve Simonnot 1985; Kotler 1986). Kahane' nin çizdiği yol şiddet izleriyle doludur: Nitekim, 1993'te New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırıda bulunan aynı Müslüman grup 1990'da yine New York'ta Kahane'yi katletmiştir. 1994 İbrahim Cami katliamının mimarı Dr. Baruch Goldstein da bir Kahane taraftarıdır.

Hinduizm

Hindistan'ın antik Vedalar döneminde, savaşçılar kendi mücadelelerine katılmaları için tanrılardan yardım isterlerdi. Savaşın kutsal bir zemine çekilmesini sağlayarak kutsal ile kutsal olmayan dünyayı birleştirirlerdi. Hinduizm'in daha sonraki dönemlerinde, Bhagavad Gita, "Öldüren öldürmemiştir; öldürülen de öldürülmemiş" sözüyle ruhun asla öldürülemeyeceği argümanını savunarak, savaşta öldürmenin niçin meşru olduğunu açıklamaya çalışmıştır (Bhagavad Gita 2: 19). Gita'ya verilen diğer bir pozisyon, ahlaki zorunluluk anlamına gelen dharma'ya dayanmaktadır. *Ksatriya* (savaşçı) mensubunun yükümlülükleri tanım olarak öldürmeyi de içermekte, böylece öldürme sosyal düzenin sağlıklı idaresiyle haklılaştırılmaktadır. Mohandas Gandhi (1960), Gita'ya saygı duyan diğer pek çok modern Hindu gibi, kendi mücadelesini iyi ile kötü, rahmani ile şeytani arasındaki ezeli çatışmaya işaretle alegorik bir biçimde açıklamaktadır. Gerçekte şiddet taraftarı olmayan Gandhi, eğer küçük ve stratejik bir şiddet daha büyük bir şiddeti önleyecekse, kendi genel barışseverlik ilkesi karşısında istisnai bir duruma izin vermektedir (Bkz.

Juergensmeyer 2005). Hindu milliyetçiliğinin yükselmesi bir parça Hindu şiddeti ve Hindu militanlığının haklılaştırılması için yeni alanlar açmıştır. Britanya'ya karşı sömürgecilik karşıtı mücadele içinde, Bengali militan Hindular yıkım tanrıçası Kali'den esinlenmişlerdir. Hindu milliyetçiliği ideolojisinin daha yakın dönemlerinde şiddet kullanımı, çok başarılı milliyetçi Hindu politik organizasyonlarından biri olan Bharatiya Janata Partisi liderlerinden V. D. Savarkar ve diğer Ulusal Hizmet Organizasyonu (Rashtriya Swyamsevak Sangh) liderleri tarafından haklılaştırılmıştır (Savarkar 1969; Andersen ve Damle 1987; van der Veer 1994).

Sihizm

Tarihi olarak ilişkili olduğu Hindu geleneği gibi, Sihizm de temelde barışçıl öğretiler içerir; bununla birlikte, günümüz militan aktivistlerin şiddeti meşrulaştırmada kullanabilecekleri yeterli sayıda istisnaya da izin vermiştir. Sihlerin kurucusu olarak düşünülen 16. yüzyıl büyük ruhani lideri Guru Nanak, edebiyat ve hayat hikâyelerinde yumuşak ruhlu bir lider olarak tanıtılmaktadır. Ancak hareketi zamanla militan bir kabile topluluğu olan Jatlar yönetmeye başlamış ve Sihler belirli aralıklarla Moğol, İngiliz ve diğer Hindistan yöneticilerine karşı savaşmışlardır (McLead 1976). Sih toplumunun özü 'inançlılar ordusu' (*Dal Khalsa*) olarak bilinir ve sembolleri çift uçlu kılıçtır. Hem 19. yüzyıl yöneticilerinden Maharaja Ranjit Singh'in fetihleri, hem de 20. yüzyıl militanı Jarnail Singh Bhindranwale'nin şiddet içeren öğütleri, hem spiritüal hem de dünyevi alanda dinin zaferi anlamına gelen Sih doktrini *miri-piri* ile haklı gösterilmeye çalışılmıştır (Bhindranwale 1999). 5 Haziran 1984'te Hindistan başbakanı Indira Gandhi, militan lider Bhindranwale'nin kullandığı Sih Altın Tapınağı'na askeri birlik göndermiş ve kendisini öldürtmüştür. Tapınağın işgalinin ve Bhindranwale'nin öldürülmesinin intikamının alınması gayesiyle aynı yıl Bayan Gandhi, kendi Sih korumaları tarafından vahşice katledilmiş ve bu olay

pek çok Sih tarafından öç almayı gerektiren bir aşağılanma olarak görülmüştür.

Budizm

Budist doktrin *ahimsa*'nın –şiddetten kaçınma– dini kaynaklı şiddet olaylarını önleyeceği umulur; ancak Geleneksel Budist Öğretisi bile bu ilke karşısında istisnai durumlar ortaya koyar. Gerçek şiddet fiilinin ortaya çıkabilmesi beş temel şarta bağlıdır: (1) Bir canlının öldürülmüş olması gerekir; (2) öldüren öldürdüğünün yaşadığının farkında olmalıdır; (3) öldüren öldürdüğünü şuurlu ve isteyerek öldürmelidir; (4) öldürme fiili gerçekleşmiş olmalıdır ve (5) saldırılan insan ya da hayvan ölmüş olmalıdır (Saddhatissa 1970). 'Öldürme niyeti' diyebileceğimiz üçüncü şartın yokluğu, tipik bir biçimde şiddetten kaçınma ilkesi karşısında istisnai bir duruma izin vermektedir. Örneğin, Budistler, hayvanın öldürülmesine ya da kurban edilmesine kendileri niyet etmedikleri müddetçe, hayvan eti yerler. Silahlı savunma, hatta savaş, şiddetin amaç olmadığı fakat bir karşı koyma olduğu gerekçesiyle haklılaştırılmaktadır. Politik genişleme gayesiyle savunma dışı şiddet kullanımı Budist yöneticiler tarafından yasaklanmıştır (Saddhatissa 1970; Tambiah 1987; 1992).

Sri Lanka gibi modern politik mücadelelerin devam ettiği Budist toplumlarda, Budizm, devrimci hedeflere ve milliyetçi ideolojik güdülere yönelme eğilimindedir. Sri Lanka'da Budist bir rahibe, "Budizm'in *ahimsa* anlayışına rağmen, siyasi liderlere suikast teşebbüsü de dahil yüzlerce kişinin ölümünden sorumlu militan bir hareketi nasıl destekleyebiliyorsunuz?" diye sorduğumda, yine Budist kavramlara başvurmuş ve Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi düşünürler gibi, bu günahkâr dünyanın ahlaksızlığının dindar kimseleri adaleti sağlamak, hayatını devam ettirmek ve inancını savunmak için şiddet içeren fiillere zorladığını ima ederek, "Günahkâr [ahlaksız] bir dünyada yaşıyoruz," demişti (Juergensmeyer 2008).

Dini şiddet konusundaki bu haklılaştırma ve açıklamaların her biri aydınlatıcı olsa da, bunların vurgu yaptığı noktalardaki farklılıklar ve sonuçları arasındaki zıtlıklar moral bozucu olabilir. Bu durum din adına uygulanan çağdaş şiddetler söz konusu olduğunda çok daha doğrudur. Dini şiddet karmaşası şaşırtıcıdır; çünkü, yalnızca neden kötü şeylerin olduğunu açıklamaya çalışmaz, aynı zamanda kötü şeylerin eylemi gerçekleştirenlere göre hangi haklı gerekçelerle meydana geldiğini de açıklamaya çalışır. Bizler entelektüel açıdan kendine güveni tam olan bir çağın ürünleri olarak, böylesi dini şiddet eylemlerini bütünüyle Tanrı işi olarak göremeyiz.

Ancak dini şiddeti anlama gayreti içinde, dinin doğasına odaklanmak faydalı olacaktır. Bu konuda sadece belirli teolojik pozisyonlar değil, genel olarak bütün dini imgelem dünyası göz önüne alınabilir. Açıkladığım çeşitli kuramlar sadece şunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır: Dine kapsamlı bir yaklaşım içinde şiddeti haklılaştırma mekanizmalarını anlayabilmek, ki bu yaklaşım Kant'tan Derrida'ya kadar filozoflar tarafından kullanılmıştır (de Vries 2001). Örneğin, Durkheim'ı izleyenler şiddeti kutsal ile dünyevi (*profane*) arasındaki aşkın bütünleşme altında yatan düzen arayışının bir parçası olarak görmektedirler. Freudçular ise, çatışma aracılığıyla ortaya konan sembolik şiddetin oynadığı roller üzerinde durarak sosyal uyumu meydana getiren unsurlara odaklanmışlardır. Diğer sosyal bilimciler, şiddeti sosyal çatışma ve ortaklığın sembolik parçası olarak görürken, ilahiyatçılar ise, dindeki şiddeti kutsalın kendisinin bir boyutu olarak ve kutsal tarih ve maddi hayatı anlamanın spiritüal bir parçası olarak görmüşlerdir.

'Karşılaştırmalı din', 'dinler tarihi' ve 'dinler fenomenolojisi' olarak da bilinen ve Almanca konuşan bilim dünyasında *Religionswissenschaft* adı verilen dinin akademik incelenmesiyle ilgili dini bilimler sahası, kendi dini şiddet tartışmalarını bu bütünsel bakış açısı içinde değerlendirmektedir. Joachim Wach ve

Mircea Eliade gibi bu sahanın ilklerini izleyen Jacques Waardenburg (1978: 94) gibi din bilimcileri, din bilimlerini 'dini anlam dünyasını yeniden kurmak' şeklinde ortaya koymuştur. Wilfred Cantwell Smith (1959: 37), din bilimlerini, hayatı görünür kılan entelektüel, sosyal ve psikolojik unsurları bir araya toplayan bir topluluğun 'dini hayatını' anlamak şeklinde tanımlanmıştır.

Dini incelemeler düşünce çizgisi içinde, Eliade'nin öğrencilerinden olan Bruce Lincoln, Hubert ve Mauss'un karbon konusundaki tezini daha geniş bir perspektifte inceleyerek şiddet davranışını kozmos, insan bedeni ve toplumu birleştirme eğiliminde olan 'büyük söylemin' bir parçası olarak yorumlamıştır (Lincoln 1991). Santa Barbara'dan Roger Friedland ve Richard Hecht (1996), sosyolojik bakış açısıyla dini incelemeler yaklaşımını birleştirerek kutsalın merkezi gücünü (hem zaman hem de mekânda ilahi eksen) dini dünya görüşü için ana temel olarak görmüşlerdir. Onlar, Kudüs'deki kutsal mekânlar üzerindeki Yahudi, Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki çatışmaları konu alan araştırmalarında, böylesi çatışan kutsal anlayışların şiddete nasıl kolayca yol açtığını göstermişlerdir.

Dini şiddetin anlaşılması konusuna benim kendi katkım, din bilimleri ile din sosyolojisinin kesiştiği noktadan gelmektedir ki, ben araştırmamı kozmik savaş kavramı üzerine kurdum (Juergensmeyer 2003). Sembolik ve gerçek dini şiddet fiilini bir araya getiren şey, bana göre, temel dini güdü ve düzen arayışıdır. Vahşi kozmik savaş imgesi, düzen anlayışı içinde bir dünya algısına işaret etmektedir. Bu dünya savaşan kamplara bölünmüştür ve sonuçta zafer ve barışla sonuçlanacak bir savaş senaryosu olarak algılanmaktadır. Kavramsal kozmik savaş modeli, toplumların yabancı güçler tarafından devamlı kontrolü, modern şehir merkezlerindeki büyük binaların aniden çökmesi gibi fiili sosyal anomileri kucaklayabilmekte ve bu anomilere içinde anlamlı oldukları bir çerçeve sağlamaktadır. Dinin genel olarak iyi yaptığı şeyleri bu kozmik savaş imgeleri yapmaktadır: hayata dair çelişkilere anlam katan ya da umutsuzlukları yok eden derin bir düzen sağlamak.

Dinin bu şekilde nihai düzen olarak algılanması, bütünüyle yeni değildir. Durkheim'a ait sosyal teoriler ile Paul Tillich ya da David Tracy (Tracy 1975) gibi ilahiyatçıların ortaya koydukları çeşitli yorumlar da dini nihai düzen olarak yorumlamaktadır. Sembolik ya da reel biçimleri içinde dini şiddet, bana göre, dinin bu temel niteliğiyle örtüşmektedir. Dini şiddet fiilleri daha geniş dini nitelikli kozmik düzen programlarıyla uyuşmaktadır. Bu düzen paradigmaları seküler ve kutsal arasında kalan dünyayla ilgili düşünce şekilleri sunmaktadır. İnananlara göre, kutsal olan, sonuçta dünyaya ait şiddetin yerini adalet ve uyuma bırakan bir dünya sunmaktadır. Şiddetin barışa giden yolda bir araç olarak algılanması paradoksu, bana kalırsa hem dini şiddet hem de genel olarak din için merkezi öneme sahiptir. Bu sahada çalışanlar olarak bizler, hâlâ, insanlığın dini dürtülerinin, insan hayal gücünün en acımasız görüntülerini ateşlerken bile nasıl olup da daima kutsal ve huzur arzuladığını anlamamıza yardımcı olacak genel bir din teorisi arayışındayız. İnsanlar öyle düşünmese de, Tanrı'nın zihninde şiddetle barış ve beşeri düzenle ilahi düzen arasında bir bağlantı olduğu kanaatindeyiz. Bu bağı anlamak dini şiddetin en vahşi etkilerini yumuşatmamıza yardım edebilir ve dini öğretilerin şiddet içermeyen tezahürlerine daha fazla önem vermemizi sağlayabilir.

Ayetullah Humeyni'nin yönetime geldiği ilk yıllarda, İslamcı olan meslektaşlarımdan birisi, Ayetullah'ı Mahatma Gandhi ile mukayese edecek kadar cesurdu. Bu bayan meslektaş, neredeyse her bakımdan bu iki lider arasında benzerlikler olduğunu söylemekteydi: İkisi de modern seküler dünyanın merkezindeki boşluğu eleştirmiş; ikisi de geleneksel değerler üzerine bina edilecek bir ahlaki siyasete taraftar olmuş ve ikisi de beşeri düzenin aşkın kaynaklı düzenle yer değiştireceği bir mücadele ve geçiş sürecine dikkat çekmiştir. Her ikisi de, sosyal açıdan becerikli diğer dini liderlerce seferber edilen kitle hareketlerine öncülük etmişlerdir. Onun ifade ettiği tek fark, Gandhi şiddet içeren araçlara izin vermezken, Humeyni'nin buna izin vermesidir.

Meslektaşım bir bakıma yanılıyordu: Sosyal değişmeyi gerçekleştirmek için şiddeti meşru gören bir anlayış ile meşru gör-

meyen bir anlam dünyası arasında çok büyük fark vardır. Bununla birlikte, meslektaşım bir bakıma haklıydı. Hem Humeyni hem de Gandhi, dinin seferber ettiği sosyal ve ruhsal güce odaklanarak, bu gücün ahlaki olarak nasıl haklılaştırılabileceği ve nasıl somutlaştırılacağı üzerinde durmuştur. Bu günün gazetelerindeki manşetler dinin nasıl bir potansiyel güce sahip olduğunu göstermektedir. Sorulması gereken soru şudur: Dinin uyum ve barış hedefleri ile bu güç arasındaki ilişkiyi nasıl anlayabiliriz?

KAYNAKLAR

ADAMS, CHARLES (1966). "The Ideology of Mawlana Mawdudi". In Donald E. Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion.* Princeton: Princeton University Press, 371–84.

AGUS, JACOB B. (1946). *Banner of Jerusalem: The Life, Times, and Thought of Rabbi Abraham Isaac Kuk.* New York: Bloch.

ANDERSEN, WALTER K., and SHRIDHAR, D. DAMLE (1987). *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism.* Boulder, Col.: Westview Press.

ANSPACH, MARK R. (1991). "Violence Against Violence: Islam in Comparative Context". In Juergensmeyer (1991), 24–32.

ASSMANN, HUGO (ed.) (1991). *Sobre idolos y sacrificios: Rene Girard con teologos de la liberacion.* San Jose, Costa Rica: Editorial Departamento de Investigaciones.

BARON, SALO, WISE, GEORGE S., and GOODMAN, LENN (eds.) (1977). *Violence and Defense in the Jewish Experience.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

BATAILLE, GEORGES (1973). *Theorie de la Religion.* Paris: Editions Gallimard. English trans. by Robert Hurley: *Theory of Religion.* New York: Zone Books, 1992.

BECKER, ERNEST (1973). *The Denial of Death.* New York: Free Press.

_____ (1975). *Escape from Evil.* New York: Free Press.

BHINDRANWALE, SANT JARNAIL SINGH KHALSA (1999). *Struggle for Justice: Speeches and Conversations of Sant Jarnail Singh Khalsa Bhindranwale,* trans. Ranbir Singh Sandhu. Dublin, Ohio: Sikh Educational and Religious Foundation.

BIALE, DAVID J. (1983). "Mysticism and Politics in Modern Israel: The Messianic Ideology of Abraham Isaac Ha-Cohen Kook". In Peter H. Merki and Ninian Smart (eds.), *Religion and Politics in the Modern World.* New York: York University Press, 191–202.

_____ (1987). *Power and Powerlessness in Jewish History.* New York: Schocken Books.

BLOCH, MAURICE (1992). *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

BROWN, ROBERT McAFEE (1987). *Religion and Violence,* 2nd edn. Philadelphia: Westminster Press.

BURKERT, WALTER (1972). *Homo Necans.* Berlin: Walter de Gruyter and CO. English trans. by Peter Bing: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth.* Berkeley: University of California Press, 1983.

CRENSHAW, MARTHA (1988). "Theories of Terrorism". In David C. Rapoport (ed.), *Inside Terrorist Organizations.* London: Frank Cass and Company, 13-31.

_____ (1995). *Terrorism in Context.* University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

DETIENNE, MARCEL (1979). "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice". In Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks.* English trans. by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Originally published in French as *La cuisine du sacrifice en pays grec.* Paris: editions Gallimard, 1979.

DE VRIES, HENT (2001). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1956). *Nuer Religion.* Oxford: Oxford University Press.

FANON, FRANZ (1963). *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press.

FRAZER, JAMES G. (1900). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* rev. edn. London: Macmillan.

FREUD, SIGMUND (1918). *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics,* trans. A. A. Brill. New York: Moffat, Yard, and Co.

FRIEDLAND, ROGER, and HECHT, RICHARD D. (1996). "Divisions at the Center: The Organization of Political Violence at Jerusalem's Temple Mount/al-Haram al-Sharif1929 and 1990". In Paul Brass (ed.), *Riots and Pograms: The Nation-State and Violence.* New York: Macmillan, 114–53.

GANDHI, MOHANDAS (1960). *Discourses on the Gita,* trans. from the original Gujarati edition by V. G. Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

GIRARD, RENE (1972). *La violence et le sa ere.* Paris: Editions Bernard Grasset. English trans. by Patrick Gregory: *Violence and the Sacred.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

GUTIERREZ, GUSTAVO (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation,* rev. edn. Maryknoll, NY: Orbis Books.

HABERMAS, JURGEN (1975). *Legitimation Crisis,* trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

HUBERT, HENRI, and MAUSS, MARCEL (1899). *Essai sur la nature et la function du sacrifice;* repro in M. Mauss, *Oeuvres,* i. Paris: Editions de Minuit, 1968. English trans. by W. D. Halls: *Sacrifice: Its Nature and Function.* Chicago: University of Chicago Press, 1964.

JANSEN, JOHANNES J. G. (1986). *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* New York: Macmillan.

JUERGENSMEYER, MARK (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Casso.

_____ (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* rev. edn. Berkeley: University of California Press.

_____ (2005). *Gandhi's Way: A Handbook of Conflict Resolution,* rev. edn. Berkeley: University of California Press.

_____ (2008). *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State.* Berkeley: University of California Press.

KAHANE, MEIR (1978). *Listen World, Listen Jew.* Jerusalem: Institute of the Jewish Idea.

KAHANE, MEIR (1981). *They Must Go.* Jerusalem: Institute of the Jewish Idea.

KHOMEINI, IMAM [AYATOLLAH] (1981). *Islam and Revolution: Writings and Declarations,* trans. and annotated by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

KITTS, MARGO (2005). *Sanctified Violence in Homeric Society: Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad.* Cambridge: Cambridge University Press.

KOTLER, YAIR (1986). *Heil Kahane.* New York: Adama Book.

KRAMER, MARTIN (1991). "Sacrifice and Fratricide in Shiite Lebanon". In Juergensmeyer (1991), 71–81.

LA BARRE, WESTON (1970). *The Ghost Dance: The Origins of Religion.* Garden City, NY: Doubleday.

LAQUEUR, WALTER (1987). *The Age of Terrorism.* Boston: Little, Brown and Company.

LINCOLN, BRUCE (1991). *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice.* Chicago: University of Chicago Press.

_____ (2006). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.

MARTIN, RICHARD C. (1969). "Religious Violence in Islam: Towards an Understanding of the Discourse on Jihad in Modern Egypt". In Paul Wilkinson and A. M. Stewart (eds.), *Contemporary Research on Terrorism.* Aberdeen: Aberdeen University Press, 55–71.

MARX, KARL (1960). "Excerpts from 'The German Ideology' ". In *K. Marx and* F. *Engels on Religion.* Moscow: Foreign Language Publishing House, 192–203.

McLEOD, W. H. (1976). *Evolution of the Sikh Community.* Oxford: Clarendon Press.

MERGUI, RAPHAEL, and SIMONNOT, PHILIPPE (1985). *Meir Kahane: Le rabbin qui fait peur aux juifs.* Lausanne: Editions Pierre-Marcel Favre. English trans.: *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel.* London: Saqi Books, 1987.

METZGER, ALTER B. Z. (1968). *Rabbi Kook's Philosophy of Repentance: A Translation of 'Orot Ha- Teshuvah'.* Studies in Torah Judaism, n. New York: Yeshiva University Press.

NIEBUHR, REINHOLD (1932). *Moral Man and Immoral Society.* New York: Charles Scribner's Sons.

_____ (1940). *Why the Christian Church is Not Pacifist,* 2nd edn. London: SCM Press.

PETERS, RUDOLPH (1979). *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History.* The Hague: Mouton.

POTTER, RALPH (1969). *War and Moral Discourse.* Richmond, Va.: John Knox Press.

RAMSEY, PAUL (1968). *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Sons.

RAPOPORT, DAVID C. (1988). "Messianic Sanctions for Terror". *Comparative Politics*, 20/2: 195–213.

_____ (1991). "Some General Observations on Religion and Violence". In Juergensmeyer (1991), 118–40.

RIESEBRODT, MARTIN (1993). *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, trans. Don Reneau. Berkeley: University of California Press.

ROBERTSON-SMITH, WILLIAM (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. New York: Appleton.

SADDHATISSA, H. (1970). *Buddhist Ethics*. London: George Allen & Unwin.

SAGAN, ELI (1972). *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. New York: Psychohistory Press.

SAVARKAR, V. D. (1969). *Hindutva: Who is a Hindu?* Bombay: Veer Savarkar Prakashan.

SIVAN, EMMANUEL (1991). "The Mythologies of Religious Radicalism: Judaism and Islam". In Juergensmeyer (1991), 71–81.

SMITH, WILFRED CANTWELL (1959). "Comparative Religion: Whither-and Why?". In Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (eds.), *History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago Press, 31–58.

SPRINZAK, EHUD (1988). "Prom Messianic Pioneering to Vigilante Terrorism: The Case of the Gush Emunim Underground". In D. C. Rapoport (ed.), *Inside Terrorist Organizations*. London: Prank Cass and Company, 194–216.

_____ (1991*a*). *The Ascendence of Israel's Radical Right*. New York: Oxford University Press.

_____ (1991*b*). "Violence and Catastrophe in the Theology of Rabbi Meir Kahane: The Ideologization of Mimetic Desire". In Juergensmeyer (1991), 48–70.

STAAL, J. FRITS (1983). *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. Berkeley: Asian Humanities Press.

TAMBIAH, STANLEY J. (1987). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1992). *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.

TRACY, DAVID (1975). *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology.* New York: Seabury Press.

TYLOR, EDWARD BURNETT (1870). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom,* 2nd edn. London: J. Murray.

VAN DER VEER, PETER (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in Modern India.* Berkeley: University of California Press.

WAARDENBURG, JACQUES (1978). *Reflections on the Study of Religion.* The Hague: Mouton.

WEBER, MAX (1930). *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trans. Talcott Parsons. London: G. Allen & Unwin.

_____ (1946). "Politics as a Vocation". In Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 77–128.

OKUMA ÖNERİLERİ

APPLEBY, R. SCOTT (1999). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

BURKERT, WALTER, RENE GIRARD, and JONATHAN Z. SMITH; ROBERT HAMERTON-KELLY (eds.) (1988). *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

JUERGENSMEYER, MARK, and MARGO KITTS, (eds.) (2008). *The Princeton Reader on Religious Violence.* Princeton: Princeton University Press.

LAWRENCE, BRUCE B., and KARIM, AISHA (2007). *On Violence: A Reader.* Durham, NC: Duke University Press.

STEFFAN, LLOYD (2003). *The Demonic Turn: The Power of Religion to Inspire or Restrain Violence.* Cleveland: Pilgrim Press. Ayrıca de Vries (2001).

50. BÖLÜM

Girard, Din, Şiddet ve Modern Şehitlik

Michael Kirwan
Çeviren: Birsen Banu Okutan – Ali Coşkun

GİRİŞ

Le Monde gazetesindeki (6 Kasım 2001) bir söyleşide, Fransız kökenli Amerikalı kültür teorisyeni Rene Girard'a, 11 Eylül terör eylemi hakkındaki yorumu ve özellikle, kendisinin 'taklit teorisinin' bu gibi korkunç olaylara uygulanıp uygulanamayacağı soruldu. Girard'ın yorumu, saldırıları, medeniyetler çatışması, köktendincilik veya eksik sekülerleşme gibi gören diğer eleştirmenlerden farklılık göstermekteydi.

> Tüm anlaşmazlıkların temeli 'yarışma', yani insanlar, ülkeler ve kültürler arasındaki taklit rekabeti olduğunda, daima 'farklılık' kategorileri içinde düşünmek hatalıdır. Yarış, 'ötekinin' sahip olduğu 'aynı şeyi', gerektiğinde şiddetle ele geçirmek için ötekini taklit etme arzusudur. Şüphesiz ki, terör bizimkinden 'farklı' bir dünyaya bağlıdır; fakat terörü arttıran ne ise, onu bizden uzaklaştıran ve bizim için anlaşılmaz kılan şey bu 'farklılık' içinde yer almaz. Tersine, yaklaşmaya ve benzemeye olan şiddetli arzu içinde konum-

> lanır. İnsan ilişkileri, temelde, taklit ve rekabet ilişkileridir. Şu anda, dünya ölçeğinde tecrübe edilen şey taklit rekabetinin bir çeşididir (Girard 2001).

Girard, her yerde, 'şişirilecek gibi görünen farklı anlamın ince muhribi olan' şiddete karşı saplantısından bahsetmektedir; diğer bir ifadeyle, paradoks şudur ki, rakipler ne kadar birbirlerinden farklılıklarını karşıt hatta can yakan hareketlerle vurgulamaya uğraşırlarsa, aynı şekilde –nefretlerinin ayna görüntüleri olma noktasında bile– birbirlerine benzerler. Girard bu tür arzu şeklini, Batı'yı cazip hale getiren, Batı'nın bizzat değişmez düşmanlarını eşzamanlı olarak bölünmeye zorlarken de birbirine yaklaştıran 'çekim' gücü olarak görmektedir. Bu, "İslam'ı aşan bir boyut, tüm gezegenin boyutudur" (Girard 2001). Bir yandan, failler kaybedenlerdir: Üçüncü Dünya kurbanları, gelişmiş dünyaya yetişmek için uğraşmakta ve tükenmektedirler. Diğer yandan, araç ve sembolik hedef konusundaki sofistike seçimlerinde bombacılar, bir anlamda Amerikan tarzı hareket etmektedirler. Usame Bin Ladin gibi, her şeyden önce büyük maddi güce ve imkâna sahip figürler, yine de taklitsel 'bulaşma', yani nefret edilen Batı'yı taklit etme ve onun değerlerini benimseme ile yorumlanabilir. "Rekabete dayanan bu ilişkiler, kazanan olarak görünürsen mükemmeldir, fakat kazananlar her zaman aynıysa, günün birinde kaybedenler oyun masasını devirir" (Girard 2001).

Bizim için ikon haline gelen, İkiz Kulelerin yıkımında şok etkisi yaratan 'dinin can yakan dönüşü' hakkında birçok tanımlama girişiminde bulunulmuştur. Girard, bu noktada, krizi farklılıkta değil, zıddında görmektedir: farklılığın çöküşü ve 'birbirine doğru yakınlaşmak ve benzemek için şiddetli arzu'. Bununla birlikte, taklit teorisinin din ilhamlı şiddet fenomeni hakkında ayrıntılı açıklama sunduğunu düşünmek gerçeklere ve Rene Girard'a karşı yapılmış kötülük olur. Elbette başka bakış açıları da var: Samuel Huntington'ın 'medeniyetler çatışması' fikri, 1990'ların başından itibaren egemen bir düşünce olmuştur. Richard Dawkins ve Terry Eagleton (her ne kadar farklı duruş-

larda olsalar da) dinin her zaman yıkıcı potansiyeli açığa çıkarttığı konusunda ısrar ederler; Jürgen Habermas köktenci şiddeti hatalı sekülerleşme sürecine bağlanması gereken modern bir fenomen olarak görmektedir.

Bu yazarlar, dini inanca yönelik anlayışlarında farklıdırlar; her biri dinin nasıl olduğu hususunda kendine has bilgiye sahip olsalar bile, tümü için modernitenin özel durumları bugünkü krizden sorumludur; tümü sosyolojik araştırmada ana model gibi görülen sekülerleşme tezinin, artan bir şekilde yayılan sınırlamalarının kabulüne karşı kalem oynatmaktadır. Sadece, Girard, kendini adamış, kıdemli üyelerin cevabını, inanç geleneğinden, Hıristiyanlık tarafından sunmaktadır. Girard'ın din, şiddet ve kültür arasındaki ilişki hakkında açıklaması üç unsurdan oluşmaktadır. İlk olarak, iddia şudur ki, 'arzu taklitseldir'; ikincisi, toplumun taklitsel rekabeti ve nihai saldırısının, kurbanları veya 'günah keçilerini' [Girard 1977 (1972)] içermesi ve yönlendirmesi aracılığıyla, 'kutsalın' sosyal antropolojik açıklaması. Ve son olarak, beşer hakkında gittikçe belirginleşen bu iki acı gerçeğin ilanı –arzularımızın taklitsel yapısı ve şiddete günah keçisi bulma eğilimimiz– hayattaki her şeyin, ölümün ve İsa'nın yeniden dirilişi hakkındaki Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerinden ortaya çıkmıştır. Filozof Paul Dumouchel bu fikirlerin etkisini şöyle tarif etmektedir:

> Yazınsal eleştirinin başlangıcından genel kültür teorisinin bitişine, Rene Girard, ilkel toplumlardaki dinin rolünün açıklanması ve Hıristiyanlığın radikal yorumu aracılığıyla, sosyal bilimlerin görünümünü tamamen değiştirmektedir. Etnoloji, dinler tarihi, felsefe, psikanaliz, psikoloji, yazın eleştirisi bu girişimde açıkça seferber edilmiştir. İlahiyat, ekonomi ve siyaset bilimi, tarih ve sosyoloji –kısaca, tüm sosyal bilimler ve ahlak bilimlerini ifade etmek için kullanılan tüm bu bilimler– ondan etkilenmiştir. [Dumouchel 1988 (1985): 23]

Girard, bu 'keşfin', 1959 baharında beraberinde gelen din değiştirme ile ayrılmaz olduğunu belirgin hale getirmiştir. Girard'ın

beş Avrupalı romancı üzerine çalışması [Girard 1966 (1961)], onu, Flaubert, Proust ve Dostoevsky gibi yazarlardaki estetik ve ahlaki anlayış cevherlerine yönelik, Hıristiyan 'anaforu' konusunda ikna etmişti. Bu evanjelik ruh, o zamandan beri –birçok eleştirmeninin şaşkınlığına rağmen– yazılarına sızmaktadır. Jean-Maria Domenach, Girard'ın eserinden, 'insanbilimlerinin sonuna doğru bir seyahat' gibi söz etmektedir; bunun nedeni, tahribatın tamamlanmakta olması, dipsiz kuyudan geriye dönmek ve Tanrı kelamının hâkimiyetine yönelmektir [1988 (1985): 159]. Dikkate ve kuşkuya ihtiyaç olmasına rağmen, bu geriye dönüş bize 'tek bir hareket içinde, bilim adamı ve inanan olmak için' izin vermektedir. Girard'ın fikirleri, özellikle devlet öncesi toplumların kökenleri ve dinin kurban etme ve günah keçisi ilan etme süreci açısından büyük antropolojik iddiaları, yeterince tepkiyle karşılaşmaktadır. Bu açıdan, Girard'ın, Freud'un *Totem ve Tabu*'da belirttiği teorisine olan yakınlığı çoğu kişide rahatsızlık uyandırır. Bununla birlikte, yukarıda da işaret edildiği gibi, Girard'ın fikirleri büyük heyecan uyandırmaktadır. Etraflıca düşünülmüş bir kanaat de şudur ki, "Birileri Girard'ın ortaya koymakta olduğu sorunun kapsamını ölçmüş olduğunda bile, biz hâlâ konudan uzak duruyor olacağız" (Fleming 2004: 164).

Şu anki konuyu göz önünde tutarak, Girard'ın, özellikle kültürün ve şiddetin modern şekillerinin yansıtıcısı olduğu için çok değerli olduğunu, şehitliğin doğası ve anlamı hakkında günümüzde yapılan tartışmalara katkısının da iki düzeyde gerçekleştiğini ileri sürebilirim. İlk olarak, Girard, modern dünyanın iki felsefi mimarını [özellikle, Hegel'in tanınma çabasının analizi, ve bizim çalışmamızla daha ilgili olan *'kin'* kavramı (Nietzsche)] dikkate almaktadır. İkinci olarak, Girard'ın kendi Hıristiyan inancı, Yahudi-Hıristiyan metinlerine karşı duygudaş okumaları ve geleneği, çoğunlukla şiddeti, dinin dönüşünü ve beklenmeyeni anlamak için güçlü bir post-sekülerleşme yorumsamacılığına izin vermektedir.

Girard'ın şehitlik anlayışımıza olan katkısı, şehitlik olgusunu sosyolojik olarak tanıttıktan ve şehitliğin tek tanrılı büyük

dini geleneklerdeki yeri tespit edildikten sonra belirgin olacaktır. Tarihsel arka planın bazı bölümleri, çağdaş şehitliğe uygun değer biçmek için yardımcı olabilir. Son bölüm, şehitliğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki farklılığına, dini şiddeti onaylama problemine ve modern bir felsefi eğilim olarak kin ve nefret konularına vurgu yapacaktır.

ŞEHİDİN İÇTEN BAĞLILIĞI

Eugene ve Anita Weiner'ın *The Marty's Conviction: A Sociological Analysis* (1990) adlı eserinde, şehitliğin çağdaş ve seküler kullanımı, klasik ve Yahudi-Hıristiyan şehitlik kavramının geleneksel çekirdeğinin izi sürülerek ele alınmaktadır. Yazarların yaptığı, kapsamlı sosyolojik analiz girişimlerinden sadece biridir. Adı geçen yazarlar, ideal şehidin, *tercih, acı, içten inanç* öğelerini kapsama, ölüme karşı aktif ve pasif tutumlar içinde olma ve şehitliğin bazı inançları açıklarken bazı inançları açıklayamadığı konularında net bir tutum sergilemektedirler. Bununla birlikte, her dönemeçte temel sorunlar ortaya çıkmaktadır.

> Şehidi, kimin ve neyin hakikaten yarattığı tamamıyla açık değildir. Bu bir kişisel niyet, dramatik koşullar, acı veren tecrübeler veya sadece akıllı bir propaganda meselesi midir? Şehit aslında kendi kendini mi yaratır? Şehit zalimler veya baskıcılar tarafından mı yaratılmıştır? Diğer bir ifadeyle, şehitler, özel dışsal koşulların veya eşsiz bir içsel kanaatin gücü aracılığıyla mı yaratılmıştır? (Weiner ve Weiner 1990: 9)

Bahsi geçen yazarlar, üç ana konuda hemfikirdirler: *şehit menkıbesel yüzleşme* (şehidin düşmanıyla yüzleştiği yapısal karşılaşma), *şehidin motivasyonu* (inancı için kendini kurban etmeye yönelik üzerindeki yapı) ve *şehide ilişkin menkıbesel anlatılar* (şehidin hikâyesini ölümsüzleştiren yazınsal gelenek). Son nokta çok kolay ihmal edilmektedir. Hikâyenin ortaya çıkması için şe-

hit menkıbesi (*martyrologies*) anlatıcısı, işlenmemiş olayların kroniğini çıkarmak, sözlü ve yazılı kültürün gelenekleriyle şekillenen trajik veya ayinsel hikâyenin sosyal anlamını sunmak için orada bulunmalıdır.

> Şehit, bazı temel insani ihtiyaçlara derinlemesine temas ediyor gibi görünmektedir; fakat bu gücün kaynağı net değildir. Biz belki de onu, bireyin ruhsal yapısında biyolojik olarak belirlenmiş özgeci bir sürece, grubu işlevsel hale getirme hususunda gerekli olan bazı sosyal gereksinimlere yerleştirmeyi tercih ediyoruz. Ama o, insani amaçların dramatikleşmesi için gerekli olan birtakım ihtiyaçların sonucunda, kültürel geleneklerin içine derinlemesine kodlanmış mıdır? Veya tamamen farklı şeylere verilen bir isim olarak şehitlik, yüzeysel genelleştirmelerin yapılamadığı insan davranışına sadece esnek bir şekilde bağlı ya da onun tarihsel olarak sınırlı bir ifadesi midir? (Weiner ve Weiner 1990: 24-5)

Zengin bir sembol olarak şehitlik, motivasyon saflığını, inancı, bağlılığı, kendini feda etmeyi, bu hayatın ötesindeki ödülü garantilemeyi, şiddetli acının, dramatik jestlerin, samimiyetin karşısındaki cesareti ifade ederken, birçok anlamı bir hareket içine bina eder. Şehitlik, sadece bireysel bir hareketi temsil etmez; aynı zamanda çok çeşitli sosyal aktörlerin katıldığı sosyal bir yapı, bir hikâyenin içinde meşrulaştırılmak ve övülmek için olan bir harekettir. Weiner'lar, şehidi, masum kahraman ile intihara eğilimli fanatik arasına yerleşmiş sosyal bir tip (krş. Alastair McIntyre) olarak düşünür. "Şehit, grup kurallarının yönünü terk etmek için fırsat verildiğinde, inancından vazgeçmektense, acı çekmeye ve ölmeye isteyerek boyun eğen, bastırılmış bir grubun üyesi olarak görülür" (Weiner ve Weiner 1990: 10).

Şehitlik, bireylerin sosyalizasyonunun kendine has sınırlamaları olduğunu iddia edenler için ciddi bir meydan okuyuş sergilemektedir. İnsan, şehide ilişkin menkıbesel bir yazın okuduğu vakit, grup sosyalleşmesine karşı tamamen dirençli olan insan ruhunun bilinçsiz eğilimlerini pek görmez (Weiner ve Weiner 1990: 75). Burada işaret etmemizi gerektiren Weiner

analizinin diğer bir yönü, şehidin grup bağını dramatik olarak güçlendirmesinin doğum ile özveri arasındaki temel bağlantıdan kaynaklandığını söyleyen grup biçiminin psiko-analitik teorisidir (Rene Girard'ın *La Violence et le Sacré* kitabının yörüngesine uygun olarak) (Weiner ve Weiner 1990: 54-5). Yeni şeyleri yaratmaya bağlı olan gururu ve sarhoşluğu dengelemek için yatıştırma hareketlerine, teslimiyete, tek yönlü bir sadakate ihtiyaç vardır. Yaratırken duyulan memnuniyet anında, yaratmanın bilinçsiz talebinin bir parçasının –en iyi parça– kalıntı sağlamak için kurban edilişi, efsane olmak gibi görünmektedir. Kendine özgü tarihsel durumlarda ortaya çıkan temel bir çelişki stratejisi gibi şehidin kurban edilişinin, bu yüzden, sosyal hareketlerin başlangıcı ve sosyal kriz anları ile ilgisi vardır.

Eugene ve Anita Weiner tarafından ileri sürülen şehit sosyolojisi, kadın ya da erkek, şehidi, arenada bir aday olarak görmektedir. Şehit, yaratılmanın erken dönemlerinde veya dirilme sürecinde, bir kültürün etrafında evrensel bir mücadele için savaşmaktadır. Şehitler kendilerini müthiş iki güç arasındaki evrensel mücadeleye terk etmektedir: biyolojik olarak hayatta kalmak için basit itki ve insanın inanç hayatına olan derin ihtiyaç. Modern zihniyetin 'inanca karşı inanç' görüntüsüne ve radikal şüphenin 'biz, bizim inançlarımızız' programına rağmen, hiçbir kültür, grup ya da büyük fikir, şehitsiz kendini inandırıcı yapamaz. Adı geçen yazarlar, kültürün yaratılışını, anlamın sembolik dünyasını ve ölüm korkusunu bağlayan noktayı keşfederler. "Şehit, beşeri durum içerisindeki kültürel inandırıcılığı meydana getirme problemini anlamak için anahtar rol oynamaktadır" (Weiner ve Weiner 1990: 52).

Weiner'ların sosyolojik tanımları çok değerli, fakat sınırlıdır. Onlar, itkiyi 'kişi ve diğer bireylerin, eylemi daha anlaşılır hale getirmek için sosyal aktörün eylemlerini algıladıkları ve organize ettikleri yol' olarak tanımlayarak, derin psikolojik motivasyon araştırmasından kaçınmaktadırlar. Bu etkin olarak yapılmaktadır; fakat bize şehitlerin ve şehit menkıbelerinin farklı inanç gelenekleri içinde inançlarını kendilerine nasıl söyledikleri

hakkında çok az fikir vermektedir. Bu yüzden biz inanç geleneklerinin kendisine ve onların şehitlik pratiği üzerindeki resmi yansımalarına (teoloji) bakmaya ihtiyaç duymaktayız.

Girard'ın din ve şiddetin bu yaklaşıma tam olarak uygun olmadığını öne süren hipotezi gittikçe açık bir hal alacaktır. Girard için, feda edici düşüncenin etkileyiciliği (sınırlı) yanlış anlaşılmadan, kendini bilmezlikten (*méconnaisance*) kaynaklanmaktadır. Kurbanın çıkarılması veya imhası düzensiz gruba gerçekten istikrar ve düzen getirecektir; fakat sadece, şu kadarı var ki, bu grubun üyeleri ne yaptıklarının farkında değillerdir. Girard, haçın üzerindeki İsa'dan aktarmaktadır: "Baba, onları affeder, onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar." Aktörlerin kendi kendilerini anlamalarına ve niyetlerini hükümsüz kılan her açıklamanın problemli oluşuna karşı çıkılmaktadır. Girard, bunu tamamıyla ne yaptığımızla ilgili olarak görmektedir: örneğin, Ortaçağ'a özgü cadı duruşma belgeleri. Tüm katılımcılar büyü faaliyetlerinin (belki sanık nekromaniye yeltenmektedir) vuku bulmasına ikna edilebilmektedir, fakat biz bunlardan herhangi birine inanmayı rutin olarak reddetmekteyiz. Bu tür metinlere karşı şüphemiz çok yüksektir: Ama böyle bir inancı nasıl makulce meşru gösterebilmekteyiz. Girard başka bir seçeneğimiz olmadığı hususunda ısrar etmektedir. Ya biz "parçaları bozmalıyız (parçalara şiddet uygulayacağız)" ya da parçaların kurbanlara şiddet uygulamaya devam etmesine izin vermeliyiz.

HIRISTİYAN VE YAHUDİ GELENEĞİNDE ŞEHİTLİK

Hıristiyanlar için "Şehit nedir?" sorusu etimolojik olarak yeniden tasarlanmalıdır: *Martus* ve *marturia* terimleri –ister resmi yasal bir ortamda isterse metaforik olarak gözlem ve şahadette olsun– hangi noktada 'şahidi' basitçe ifade etmekten uzaklaşmakta ve özel teknik anlamda ölümden sonra iman ikrarının devam edeceğini üslenmektedir? Bu dilbilimsel geçiş Yeni Ahit periyodunda açıkça görüldüğü halde (özellikle, milattan sonra bi-

rinci yüzyılın sonlarında), W. H. C Frend hikâyeyi daha erken, Makabilerin mücadelesi ile, milattan önce ikinci yüzyılın ortalarından itibaren başlatmaktadır. Şehitlik, "Dinsizlik güçlerinin karşısında duran Kanun veya Nizam hakikatine, acı çekme ve ölüm dahil olmak suretiyle yapılan kişisel şahitliktir" (Frend 1965: 44). Hâlâ söz konusu olan, Frend tarafından 40 yıl önce iki ana fikir cereyanını ayırdığı zaman ortaya koyduğu konudur: Hıristiyan anlayışının özgünlüğünü vurgulayan (Yahudiliğe olan borcu önemsemeyen) âlimler ve Hıristiyanlığın Yahudi ülküsünden kaynaklandığına inanan diğerleri. Semantik olarak, ilk bahsedilen durum daha güçlü görünmektedir; yeterli sayıda Yahudi örnek bulunmasına rağmen, gerçek terim *marturia*'nın, Yahudi yazarlar tarafından, Tevrat için ölenleri tanımlamak için kullanılan bir kelime olduğu görülmemektedir.

Şehitliğin farklı teolojileri Roma İmparatorluğu'nun farklı bölümlerinde ortaya çıkmaktadır. Doğu'da, Yunan felsefesinin pozitif değerlendirilmesi ve insan kaderinin iyimser görünüşü ve egemen durumda olarak dünyadaki yeri, şehitlik teolojisine zarar vermekteydi. Bununla birlikte, Batı'da, Makabi savaşlarının mirası ve putperest güçlere karşı Yahudilerin fark edilir tutumu, 'Hıristiyanların imparatorlukta ortaya çıkardıkları problemin, temelde Yahudiler tarafından çıkartılan, yani teokrasi ve dünya imparatorluğu iddialarının uzlaşımı ile aynı olduğu' anlamına gelmektedir (Frend 1965: 22).

G. W. Bowerstock, *Martyrdom and Rome* (1995) adlı eserinde, özellikle şehitlik kavramının Yahudi tabanlı olduğunu katı bir şekilde reddederek bu anlayışın doğruluğunu tartışmaktadır. "Yazılı kayıtlar, 'şehit' kelimesinin kendisi gibi, şehitliğin de Yahudilik veya Filistin ile ilgisinin olmadığını göstermektedir. Bu kelime, Greko-Romen dünyası, gelenekleri, dili ve kültürel tatları ile var olacak her şeye sahipti" (Bowerstock 1995: 28). Şehitlik, Roma İmparatorluğu'nun Greko-Romen dünyasının medeni hayatına "sıkıca demirlenmişti. Şehitlik, agoranın büyük kentsel alanlarında ve amfi tiyatrolarda, kamu söylemleri ve kamu gösterileri için temel yerleşmelerde normal seyrini izli-

yordu. Şehitlik, imparatorluk kültünün kentsel ritüellerine, mahalli ve taşra sulh yargıçlarının sorgu tutanaklarına dayanıyordu" (Bowerstock 1995: 54).

Frend, Hıristiyan şehitlerin ideallerinin başlangıcını araştırırken nerede olduğumuz, yani asimile olmayı reddeden Yahudilerin askeri direnişleri konusunda nettir. "Zamanında, Hellenizm'e karşı –Suriyeli veya Yahudi– Makabi isyanı, apaçık bir başlangıçtı. Burası Greko-Romen dünyanın olanca değerlerine karşı ilk büyük devrimci patlaktı" (Frend 1965: s. xiii). Dahası, gördüğümüz gibi, şehitliğin Yahudi köklerinin lehine açık bir uzlaşma bulunmamaktadır: Bowersock, şehitliğin kökenlerinin Yahudilikten çok Roma çevresinde bulunduğunda ve Makabi paradigmasının aslında diğer yoldan çok Hıristiyan kaynaklarına bağlı olduğunda ısrar etmektedir. Sağgörülü bir uzlaşma, her ikisinin de devamını ve bitişini kabul etmek için olabilirdi. Van Henten (1995) bizi, farklı gruplarda bağımsızca ortaya çıkan benzer fikirler ile 'birbirine bağlı olmayan benzerlikler' hakkında düşünmeye sevk etmektedir.

Bu niçin önemlidir? Etiyoloji sınırlıdır fakat yine de asıl değer terimlere ve kavramlara açıklık getirmesindedir. Şehitliğin Yahudi, Hıristiyan ve putperest kökenlerinin kuvvetiyle ilgili bir karar, kategorinin nasıl geniş çapta veya sınırlı olarak yayılmaya izin verilmesini saptamaya yardım edecektir. Eğer şehit doğrudan Makabi özgürlük savaşçılarının torunları ise, o zaman, şehit idealinin askeri versiyonları için meşru bir olanak vardır. Eğer şehit, temelde, taklit edilen Hıristiyanlığın üstün bir temsilcisi ise, o zaman, acı çekmenin pasif sabrı anahtar unsur olmakta ve şehitlik askeri direniş ile bağdaşmamaktadır. Her durumda, Bowersock ve Frend'in ikisinin de anlaşılır kıldığı gibi, Hıristiyan şehitliğinin çözücü ve ayna olarak hizmet ettiği Yunan ve Roma imparatorluklarının siyasal, kültürel ve felsefi çevresi arasında karmaşık bir etkileşim vardır.

Şunu belirtmek ilginçtir ki, Yahudi ve Hıristiyan anlayışlarının her ikisi için de ortak olan siyasi uzlaştırma öğesi, şehitlik doktrininin modern zamanlarda tekrar değerlendirilmesinde gö-

ze çarpmaktadır. Van Henten, Yahudi ve putperest vatandaş kahramanlıklarında ifade edilen, farklı kimlik üzerine erken dönem Hıristiyan araştırmalarında devamlılık görmektedir. Yahudi ve Hıristiyanların her ikisi için de, şehitler eşsiz vatan kahramanlarıdır. Bu durumun modern uygulamasında, siyaset bilimci William T. Cavanaugh (1998), şehit menkıbelerini kilise ve devletin kadim probleminin yeni bir biçimi ile uyuşturmaktadır.

> Kilisenin kendisi için şehitlik, toplumu disipline eder ve toplumun kendi kimliğini iddia etmesine yardım eder (...) şehitlik, halk olmayı, Tanrı'nın halkı olmayı çağrıştırır; insanların hayatlarını kendilerine ve dünyaya görünür kılar. İnsanlar İsa'yı hatırlar ve İsa'nın komünyondaki üyeleri haline gelir; İsa'nın bedenini, tutkusunu ve onun düzen(sizliğin) güçleriyle çekişmesini tekrar canlandırırlar. Şehidin bedeni böylelikle rakip tasavvurların, devletin ve kilisenin rekabeti için savaş alanı olmaktadır. Bu tür hayal güçleri arasındaki çok önemli bir farklılık, kilise tasavvurunun eskatalojik olmasıdır; kilise rakip bir şehir (polis) değildir; fakat alternatif zaman ve mekânı, cennet ve dünya karışımını işaret eder (Cavanaugh 1998: 64-5).

Cavanaugh'un tanımı, 1970'lerde Şili'deki Pinocet rejiminin ilk evrelerindeki Roma Katolik Kilisesi hakkındaki geniş alan çalışmasının bir parçasıdır ve bu yüzden onun şehidin görünürlüğü konusundaki ısrarı ve topluma inancı özellikle keskindir. "Rejim stratejisinin etkisi [işkence ve kayboluş] şehit değil kurban yetiştirmek içindi. Kamu tanıklığındaki şehitler, devlet karşısında İsa'nın bedenini inşa etmişti" (Cavanaugh 1998: 66). Benzer bir örnek, başta Latin Amerika'dan olmak üzere, kurtuluş/özgürlük teologları arasında çok belirgindir; ama aynı zamanda, 'çarmıha gerilmiş insanın' politik ve ekonomik adalet çabalarını ifade etmek için, şehitlik kavramsallaştırmasını kullanan 'güneyin' diğer ülkelerinde de belirgindir.

Son zamanların Cizvit teologu Karl Rahner, bahsi geçen duruma önemli bir yorumla dikkat çeker [Rahner, 2006 (1983)]. Rahner, aktif mücadelenin içinde katlanılan ölümü her daim

açıkça istisna sayan Hıristiyan şehitliğinin geleneksel teolojisinin yayılma imkânlarını düşünmektedir. Rahner, söz konusu görüşün yeniden değiştirilmesinin olası olup olmadığını sormaktadır. Geleneğin aksine, Rahner, savaşta bile olsa ölüm her zaman içsel ve dışsal güçsüzlükler içerdiği için, aktif veya pasif iki çeşit ölüm arasında herhangi bir 'kesin kavramsal ve sözlü ayrımı' reddetmektedir. Geleneksel anlayıştaki pasif şehitlik gibi, Hıristiyan savaşçı, şeytan önündeki acizliğinde İsa'yı taklit eder. Bu noktada, siyasal teolojinin ve kurtuluş teolojisinin apaçık fikriyatında, Hıristiyan şehitliğinin –İslam'da öne çıkan askeri cihat anlayışına yaklaşan– dönüştürülmüş algısı ihtimaline yaklaşmaktayız.

İSLAM'DA ŞEHİTLİK GELENEĞİ

İslam'ın geniş kapsamlı özgünlüğü, *şahadet* (şehitlik) kavramının, *cihadın* (kutsal savaş) ve *seleme*'den türeyen ve Allah'ın iradesine topyekûn barışçı teslimiyet anlamına gelen İslam'ın kendisinin kapsayıcılığından tecrit edilmesini men etmektedir. İslam'ın başlangıcından bu yana İslam'ı tesis etmek ve yaymak için yapılan mücadelede ölen askerlerin övülmesi şeklinde görülen *şehit* ideali mevcuttur. Dahası, bu yolla anılan şehitlerin Allah katındaki statüleri genel olarak Makabi geleneğindeki Yahudi şehitlerine benzemektedir.

Bizzat Yunanca karşılıkları gibi, şehit ve şehitlik teknik kavramları, görgü tanığı veya hukuktaki şahitlik anlamına gelmektedir. Bu açıkça, hakikatle (Hakk), şehidin hakkı tanımasıyla, onu ilan etmesiyle ve ayrıca onun için mücadele etmesi ve ölmeye hazır olmasıyla ilgilidir. Belki şahitliğin ve inanç adına ölmenin aslında bir bütün olması, Suriye Hıristiyanlığından devralınmıştır. Yahudilerin ve elbette Hıristiyan şehit menkıbelerinin de tanımlayıcı niteliği olan acıya pasif katlanışın aksine, İslam'ın ilk başlarındaki şehitlik, çoğu kesim için askeri cesaretin örneği olmaktadır.

Doğru yaşantı modelinin veya paradigmasının sağladığı hakikate yönelik beşeri yol gösterme gereksinimi, sadece Müslümanlara değil, herkese yöneliktir. Peygamberliğin İslami algılanışını tanımlayan bu görev, İslam'ın en iyi modeli olarak Muhammed tarafından herkesten önce gerçekleşmiştir. Şiilik için bu yol gösterici görev, liderliği veya İmamlığı (*Imamate*) anlamakta özellikle dikkat çekicidir. Peygamberin büyük torunu Hüseyin'in miladi 680'de Hicri aylardan Muharrem ayının onuncu günü olan Aşura'da Irak'ın Kerbela kentindeki ölümü, ibadette ve Şiiliğin kendi anlayışındaki şehit idealini dönüştürmede ve şehitliğe merkezi yer vermede tanımlayıcı bir olaydır. Şehidin ölümü artık cihada kişisel bir katkı değil, daha ziyade, evrensel itibarın bilinçli kurtarılması eylemi olarak görülmektedir. Hüseyin'in şahadetinin ilham verici önemi, "Her gün Aşura, her yer Kerbela" sloganında dile getirilmektedir.

Bütün bunlara rağmen, şehitliğin değeri konusunda, Müslüman âlimler arasında erken dönem Hıristiyan teologlardan daha büyük farklılık bulunmaktadır. Makbul ölüm kategorisi yayılmakta, boğulma, verem, çocuk doğurma sırasındaki ölümü de kapsamaktadır. Karşılıksız veya ilan edilmemiş sevda acısı çekenlerin ıstırapları şehitlik biçimi olarak belirtilmekte ve 'kalemle yapılan *cihat*' da (İskenderiyeli Clement'in itinalı ilme olan övgüsüne uygun olarak) bütünüyle kabul edilmektedir. Tasavvuf (*Sufizm*) içinde, Tanrı'ya olan aşırı sevdasından ötürü ölen mistik âşığın trajedisi şehit idealinin seçkin ruhsal kullanımıdır. Ortaçağ'a ait dönemde, tinselleşmeyi ve şehit idealinin içselleşmesini görmekteyiz.

Modern dönemde bu yükselişin tersine döndüğü ve erken dönem şehitliğinin daha militan fikirlerinin canlandığı görülmektedir. Son derece çarpıcıdır ki, Müslüman Kardeşler Örgütü'nün kurucusu Hasan al-Benna, ümmeti 'ölüm eyleminde yetenekli' olmaya teşvik etmektedir. Cihat ve ölmeye hazır olmak her Müslüman için bir görev ve modern Şii otoritelerinin altını çizdiği şehitliğe değer biçme durumu olarak görülmektedir. Modern siyasi bağlamlar, bu 'militan eğilimi' en az üç yolla arttır-

maktadır: sömürgeciliğe İslami direnç; kendini savunmaya karşı devlet haklarının tanınması açısından *cihadın* yeniden formüle edilmesi; son olarak da, on dokuzuncu yüzyıl anarşist ve nihilist hareketlerinin bu anlayışı radikalleştirme konusundaki muhtemel etkisi.

Başka bir akademik tartışmaya burada dikkat edilmelidir: yani *nesih* veya 'fesih' meselesi (Wicker 2006: 2-3). Bu mesele, iki Kuran ayeti arasındaki potansiyel anlam farklılığını karşılaştırma yoluna işaret etmektedir. Bazı yorumculara göre, bu, yerine geçecek veya 'feshedilecek' önceki ayetin tutulması anlamına gelmektedir. Sonraki ayetlerin militan okumalarının, yani sözde Medineli 'kılıç ayetinin', erken dönem barış ayetlerine tercih edilmesi kaçınılmaz olmaktadır (bkz. Afsaruddin 2006). Bu yüzden, *cihat* ve *şehide* ilişkin daha katı anlayışlar egemen olmaktadır. Âlimler, nesih öğretilerinin Müslümanlar tarafından farklı biçimlendirilmemesi durumunda, Kuran'ın terörist ideolojinin kaynağı olarak kullanılmaya devam edeceğini ileri sürerler. Bununla birlikte, İslam'daki mevcut verili doktrinsel otoritenin eksikliği ile eski geleneklerin daha modern 'ödünsüz' konumlara karşı nasıl ıslah edilebileceğini anlamak kolay değildir.

En azından tek bir faktör netleşmelidir: Hıristiyanlık ve İslam, ikisi de her zaman intihardan uzak dururlar, böylece sözde intihar bombacılarını dini motivasyon ile düzene sokmak için yapılan her kalkışma oldukça şüphelidir. Gerçekten de, intihara yönelik itki şehitliğin hevesli desteklemelerinden asla tamamen ayırt edilebilir değildir; fakat bu daima marjinal olmakta ve oldukça kınanmaktadır. O halde, intiharın yüceltilmesi nereden çıkmaktadır? On dokuzuncu yüzyıl anarşist gelenekleri burada önemli bir rol oynuyor gibi görünmekte. David Rapoport'un, terörün dört 'dalgası' arasındaki süreklilik tezine önem vermeliyiz: 'anarşist', 'sömürgecilik karşıtı', 'yeni sol', mevcut 'dini' dalga. Bunlardan her biri aşağı yukarı kırk yıllık yaşam süresi geçirmiştir. Bizler, terör için doktrin veya stratejinin gelişmesini, 'ardıllarının bunu kullanma, geliştirme ve iletme mirasını' (Rapoport 2002: 3) olduğu kadar, 'soylu, korkunç ve karşı konulmaz de-

recede etkileyici iki yüce beşer azameti olarak şehidin ve kahramanın birleştiricisi terörist ilahlaştırmalarını' da (Rapoport 2002: 4), 1880'lerin Rus tecrübesine borçluyuz. Andrew McKenna için Fyodor Dostoyevski, '*Yeraltından Notlar*'daki *Şeytani* ve özellikle kendine işkence eden anlatımında, şiddeti ve arzuyu, kendimizi anlamamızda önemli noktalar olarak tartışan' (McKenna 2002:2) vazgeçilmez bir rehberdir.

McKenna, Girard'ın *Le Monde*'deki makalesinde, bize, *Yeraltından Notlar*'daki Yeraltı Adamının cehennemi varlığını ve, dahası, Nietzsche'nin *Ahlakın Soyağacı*'nda gözlemlediği patolojiyi (ahlaki değerin temeli olarak kin) göstererek, 'taklitsel bulaşmayı' yorumlamaktadır. McKenna, İslamcı terörizmin Ortaçağ'a ait olmadığı, hatta İslami de olmadığı sonucuna varmaktadır. "İslamcı terör, Kuran emirlerine değil, Dostoyevski tarafından incelenen arzunun kurallarına uymaktadır (...) kin, solucanın elmaya yakınlığından daha yakına yerleşmiştir" (McKenna 2002:23; taklitsel rekabet ve terör üzerine diğer makaleler için bkz. Regensburger 2002 ve Juergensmeyer 1991).

GIRARDVARİ SONUÇLAR

Yaşadığımız modern krizin en üzücü niteliklerinden biri, Oklahoma ve Londra'daki bombalama olaylarında olduğu gibi (Temmuz 2005), sözde katillerimizin yabancı veya egzotik değil, kendi ülkelerimizde yetişmişliğini keşfetmektir. Girard'ın tavsiyesi, 'farklılığı' değil, bizi bu yıkıcı gerçeğe hazırlaması gereken 'buluşma için şiddetli isteği' aramaktır. (Dostoyevski metinlerini yorumlayan) Girard ve McKenna, 'kinin kutsallaştırıcı yalıtımının', modern bilincin temeli olduğu ve sadece din değiştirmeye yakın bir şey ile telafi edilebileceği konusunda ısrar etmektedir: Bundan dolayı Girard'ın Rus romancı hakkındaki çalışmasının başlığı, *Yeraltından Yeniden Dirilme*'dir (*Resurrection from the Underground*) [1961 (1963)]. Girard için, şehitliğe ilişkin Hıristiyan doktrinini alttan alta destekleyen *imitatio Christi* (İsa'yı

taklit etmek), Dostoyevski'nin etkili bir şekilde betimlediği nihilist bulaşmadan bütünüyle bağımsızdır.

Bizler, Eugene ve Anita Weiner'ın, şehitlik üzerine kapsamlı birkaç sosyolojik değerlendirmeden biri olan eserini ayrıntılı olarak değerlendirmekteyiz:

> Motivasyon araştırması, saklı hamlelerin ve harekete neden olan itkilerin arasından idare edilmez. Motivasyon araştırması, daha ziyade, hareketin ortasındaki aktörlerin nasıl açıklama aradığının; anlamlar yükleyip temaları ayırt ettiğinin; bu aktörlerin kendilerinin ve diğerlerinin başına gelenler hakkında nasıl karar verdiğinin; bu açıklamaların, sosyal etkileşim içinde ikna edici olup olmadığının; aktörlerin meraklarını geliştirirken ve olan bitenden anladıklarını insanlara hissettirirken ne kadar etkili olduklarının analizidir. (Weiner and Weiner 1990: 66-7)

Freud ve Marks gibi Girard da sosyal etkileşimleri ilgili eyleyicilerin yanlış anlamalarının (*méconnaisance*) bir sonucu olarak gördüğünden, Girard'ın hipotezinin bu görüşten nerelerde farklılık gösterdiğini de açıkladım. Taklitsel (*mimetic*) teorinin kalbinde olan, *mit* ve *İncil* arasındaki, yani sosyal süreçlerin iki rakip tanımları arasındaki farklılıktır. Mit, kurbanın vecit halinde uzaklaştırılması veya yok edilmesi aracılığıyla, toplumun kendisiyle yeniden uzlaştığı, –ipuçları hikâyede fosiller gibi gömülü kalsa da– şiddetini kendinden gizleyen bir 'baş hikâyedir'. Benzer şekilde, yasaklar ve ritüeller toplum ve çatışma arasındaki emniyetli mesafenin devamını sağlamak için mekanizmalardır. Bu Girard için, "şiddet kutsalın kalbi ve gizli ruhudur" *yargısında* (dictum) ifade ettiği gibi, dinin başlangıcıdır.

Fakat bu tam olarak, İncil'in ifşasıyla açığa çıkan ve başarısız olarak betimlenen bir durumdur. Girard, *Le bouc émissaire* (*Günah keçisi*) aracılığıyla, bizim Oedipus efsanelerini okuma biçimimiz ile, (örneğin Yahudilerin batılca bir inanç gereği veremin sorumlusu olarak suçlandıkları hikâye gibi) Ortaçağ'a ait bir zulüm metnini nasıl okuduğumuz arasındaki zıtlığa işaret etmektedir. Biz, bu sonuncusunu, Oedipus hikâyesine sormak

üzere elimizde mevcut olmayan sorularla, metni 'sorgulayarak' Yahudilerin sözde kabahatine ilişkin topyekûn inançsızlık tavrı haline getirmekteyiz. Gördüğümüz gibi, Girard'ın tercihi açıktır: "ou bien on fait violence au texte ou bien on laisse se perpétuer la violence du texte contre des victimes innocents"* (Girard 1982: 16).

Girard için bu tiz sesliliği mümkün kılan Hıristiyan İncilidir. İsa'ya, Tanrı'nın masum kuzusuna ne olduğuna dair bizim bilgimiz, işkencedeki benzer girişimleri –bunlar cadı veya sapkın avında olduğu gibi Hıristiyanlık adına taşınsalar bile– açığa çıkartmak için bize yetki verir. Bu iddia, modern dönemin başında tek tanrıcılığın sadece bilimin yükselmesine olan katkısı konusunda değil, şekillendirici etkisi konusunda da bizi uyaran Rodney Stark'ın iddiasına (2004) benzemektedir. Girard *Le bouc émissaire'in* son bölümünde "Bilimsel ruh önde gelen ruh değildir" görüşüyle hemfikirdir (Girard 1982: 291-311). Ne var ki, toplumlar cadıları daha fazla avlayamadıkları zaman, sıkıntı veren felaketlere alternatif açıklamalar bulmak için cadıları serbest bıraktılar.

Girard, şehitliğe ilişkin öğreti için oluşturulan büyük teori tarihinin imalarının ardından gitmektedir. Hıristiyan şehit menkıbeleri, eziyet hikâyeleridir; fakat onlar, yukarıda betimlendiği tarzda mitler değillerdir. Onlarda günah keçisi benzetmesini görmekteyiz; bununla birlikte egemen olan yaklaşım, baskıcı toplum değil, baskıya maruz kalan kurbanlardır. Tıpkı Yunanca terim *martyr*'nin bir zamanlar tarafsız olarak mahkemedeki şahit anlamına gelmesi fakat Hıristiyan kullanımıyla birlikte acı çeken ve masum kurbanlara işaret etmesi gibi, sadece Lactantius ve Tertullian gibi Hıristiyan savunucular ile birlikte Latince hukuk kavramı *persecui* de, 'adaletsizliğin' negatif anlamında kullanılmaktadır. Kadınların ve kölelerin kurban olarak seçilmesi günah keçisi ilan etme sürecinin tipik örneği olurken, yamyamlık, ensest, ateizm gibi ilk Hıristiyanları hedef alan ahlaksız suçlama-

* Ya metnin anlamı zorlanır ya da bazı masum kurbanlara karşı şiddetin sürdürülmesine izin verilir (ç.n.).

lar, onlara karşı yapılan serseri toplama şeklinin akıl dışı çılgınlığını göstermektedir. Fakat bu kutsallaştırıcı 'çifte aktarım' hikâyelerinde, St. Sebastian ve Ortaçağ azizlerinin hayatları gibi istisnai örnekler hariç, çok az işaret bulunmaktadır (Girard 1982: 293). Bu hikâyelerin acısı, tümüyle beşeri ve sosyal düzlemde kalmaktadır. Resmi olarak aziz ilan etme (*canonization*) yoluyla şehitlerin yüceltilmesi, kutsallaştırma (*sacralization*) ile aynı değildir.

Bu elbette Hıristiyan şehit için model olan İsa'nın tutkusudur. Bu basitçe dindar bir retorik değildir; fakat *les représentations persécutrices** eleştirinin başlangıcıdır. Hıristiyanların sadece kendi kurbanlarına değer verme ve onları savunma konusundaki taraftar eğilimleri bizi yanıltmamalıdır. Bu tarafgirlik kesinlikle oradadır fakat ikincil özelliktir. Temel olan, ortaya çıkan korkunç devrimdir: Batı tarihi boyunca eziyet gören temsiller (mitler) etkisini kaybetmektedir. Girard'a göre, bizim modern zamanda kurbanların masumiyetlerini tanımamız (siyasi düzeltmelerin fazlalaşmasına neden olsa bile), –sırasında İsa'nın tutku hikâyesindeki vaftizlerimizden çıkan– şehitlerle olan dayanışmamızın nihai anlamda radikalleşmiş yoğunlaşmasıdır. Girard, İsa'nın zayıf ve savunmasızlıkla özdeşleşmesini vurgulamak için Kıyamet Günü meselinden, koyunların keçilerden ayrılmasını örnek vermektedir (Matta 25). İsa'yı masum kurban olarak seçmek, Hıristiyanların nihai olarak yargılanacakları biçimsel dini sadakatlerine değil, yeteneklerine kalmıştır.

Girard'ın sağlam Hıristiyan anlayışı, yalnızca Yahudi-Hıristiyan vahyinin çok kültürlü ve çoğul içgüdüler karşısında gösterdiği zahiri üstünlük için değil, çoğu kişi için problematiktir. Girard'a yüklenmekte olan bu itham ve, onun da belirtmekte olduğu gibi, burada yükselen merkezi teolojik problem, yeterince tuhaf olsa bile, ileriye dönük harekete kaynak sağlamaktadır. *The Scapegoat*'ta (Günah Keçisi) ve genel olarak taklitsel teoride tartışılan şey, 'üstün konumculuk/seçilmişlik' (*supersessionism*) olarak tasvir edilebilmektedir. Bu kavram tartışmaya yol açar ni-

* Eziyet gören temsilci şahsiyetleri (ç.n.).

teliktedir; çünkü genellikle Hıristiyanlığın yerini alan, geçersiz tefsir edilen veya Yahudi halkının dini muafiyetini lüzumsuz kılan doktrin anlamına gelmektedir. Üstünlüğün vurgulanması, iddia edildiği gibi, Yahudilere karşı yüzyıllardır süren Hıristiyan düşmanlığını ve nihayet Soykırımı tarihsel olarak kolaylaştırmıştır. Buna karşılık, Girard'ın tanımladığı ve övdüğü şey 'şiddet içeren kutsalın' ve günah keçisi yapan grubun hatalı hareketlerini alttan alta destekleyen ve meşrulaştıran hatalı aşkınlığın feshidir. Yine de, (Girard'ın Shakespeare'ın *Julius Caesar* hikâyesinden alıntıladığı gibi), 'kendini kurban ediyor gibi gözüken kasaplar' olduğumuzu fark etmemiz, kolektif çılgınlığın iz düşümü değil, Tanrı'nın Kuzusu olan hakiki kutsal ile buluşan İncil'in bir meyvesidir.

Bu aslında 'üstünlükçülüktür', fakat tam olarak bir gruba veya inanan topluma diğerlerinin üzerinden imtiyaz sağlayan bir üstünlükçülük değil. Bu noktada İslam'da kendini gösteren ve yukarıda kısaca incelenen *nesih* ya da 'fesih' meselesini üstünlük problemi ile paralel göstermek, belki düşsel olabilir. İslam'ın militan versiyonlarından ziyade barışçı versiyonları için yapılan mücadelenin, bu doktrinin (şiddet yorumlamalarına öncellik tanımada kullanılamasın diye) değiştirilmesine bağlı olduğunu belirttim. Bu tür bir değişikliğin yolunda duran bazı engelerden, özellikle İslam'daki zorunlu tek bir otoritenin eksikliğinden söz ettim. Bununla birlikte, *nesih* hakkındaki tartışmanın önemli bir yorumsamacı (*hermeneutical*) alan açtığı, sürekli olarak bize olmadığı söylenen bir yorumlama alanının gerçekte mevcudiyetinin kabulünün yolunu açtığı iddia edilebilir. Wicker'ın de işaret ettiği gibi, bu meydan okuma *neshin* anlamını değiştirmek değil, ona özgün anlamını yeniden kazandırmak ve "iki tarafta da tartışmaya hükmeden şiddet söyleminin ahenksizliğinin arasında duyulan şiddet karşıtı mesajı, alternatifi ele geçirmektedir" (Wicker, 2006: 4).

Bu tamamıyla Girardvari analize tanıdık olan bir husustur. Bu bir grubun veya inanç geleneğinin diğerinin yerini alması değildir; gerçekten merhametli bir aşkınlık tarafından yerinden

edilecek yanlış veya şiddet içeren kutsalın 'feshi'dir. *Cihat* ve *şehit* gibi kavramların çekişmesi, tam olarak Hıristiyanlıktaki 'kurban' ve 'şehit' gibi kelimelerin tarihine ve anlamına benzemektedir. En nihayetinde bu, 'kutsalın' tarihi ve anlamıdır.

KAYNAKLAR

AFSARUDDIN, ASMA (2006). 'Competing Perspectives on *Jihad* and "Martyrdom" in Early Islamic Sources'. In Wicker (2006), 15-31.

BOWERSOCK, G. W. (1995). *Martyrdom and Rome.* Cambridge: Cambridge University Press.

CAVANAUGH, WILLIAM T. (1998). *Torture and Eucharist.* Oxford: Blackwell.

DOMENACH, JEAN-MARIE (1988[1985]). 'Voyage to the End of the Sciences of Man'. In Dumouchel (1988[1985]), 152-9.

DUMOUCHEL, PAUL (ed.) (1988[1985]). *Violence and Truth: On the Work of Rene Girard.* London: Athlone Press. [*Violence et verite: autour de Rene Girard: Proceedings of Colloque de Cerisy on R. Girard.* Grasset, Paris]

FLEMING, CHRIS (2004). *Rene Girard: Violence and Mimesis.* Cambridge: Polity Press.

FREND, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus.* Oxford: Oxford University Press.

FREUD, SIGMUND (1955[1913-14]). *Totem and Taboo.* In *Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: Hogarth press.

GIRARD, RENE (1966[1961]). *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure.* Baltimore: Johns Hopkins University Press. [*Mensonge romantique et verite romanesque.* Paris: Grasset J.

_____ (1977[1972]). *Violence and the Sacred.* London: Athlone Press. [*La violence et le sacre.* Paris: Grasset J. (Türkçe çevirisi: *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Kitap, 2003. –çn)

_____ (1985 [1982]). *The Scapegoat.* London: Athlone Press. [*Le boucemissaire.* Paris: Grasset].

_____ (1996[1963]). *Resurrection from the Underground.* New York: Crossroad. [*Dostoievski: Du double a l'unite.* Paris: Plon].

_____ (2001). 'What we are Witnessing is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale'. *Le Monde,* 6 Nov.; at http://www.media.euro.apple.com/en/livepage/

HENTEN, J. W. VAN (1995). 'The Martyrs as Heroes of the Christian People'. In M. Lamberigts and P. van Denn (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective.* Leuven: Leuven University Press, 303-22.

JUERGENSMEYER, MARK (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass & Co.

McKENNA, ANDREW (2002). 'Scandal, Resentment, Idolatry: The Underground Psychology of Terrorism'. *Anthropoetics,* 8/1 (Spring/Summer), posted 1 June at <http://www.anthropoetics. ucla.edu/ap0801/ resent.htm >.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1994[1887]). *On the Genealogy of Morals,* trans. Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.

RAHNER, KARL (2006[1983]). 'Broadening the Concept of Martyrdom'. in Wicker (2006), 147-50.

RAPOPORT, DAVID (2002). 'The Four Waves of Rebel Terror and September n'. *Anthropoetics,* 8/1 (Spring/Summer), posted 1 June at <http://www.anthropoetics. ucla.edu/ap0801/terror.htm>, accessed 19 Feb. 2006.

REGENSBURGER, DIETMAR (ed.) (2002). Colloquium on Violence and Religion (COV&R), critical commentaries and articles on *Terrorism, Mimetic Rivalry and War* at <http://theol.uibk.ac.at/cover war_against_terrorism.html>.

STARK, RODNEY (2004). *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery.* Princeton: Princeton University Press.

WEINER, EUGENE, and WEINER, ANITA (1990). *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis.* Brown Judaic Studies, 203. Atlanta, Ga.: Scholar's Press, Brown University.

WICKER, BRIAN (ed.) (2006). *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam.* Aldershot: Ashgate.

OKUMA ÖNERİLERİ

CORMACK, MARGARET (2002). *Sacrificing the Self Perspectives on Martyrdom and Religion.* Oxford: Oxford University Press.

EAGLETON, TERRY (2005). *Holy Terror.* Oxford: Oxford University Press.

JUERGERSMEYER, MARK (2000), *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence.* Berkeley: University of California Press.

KIRWAN, MICHAEL (2004). *Discovering Girard.* London: Darton, Longman and Todd.

McTERNAN, OLIVER (2003). *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict.* London: Darton, Longman and Todd.

Ayrıca bkz. Cormack (2002); Fleming (2004); Girard (1985[1982]); Juergensmeyer (1991); Kirwan (2004); and Wicker (2006).

51. BÖLÜM

Din ve Sosyal Problemler Yeni Bir Teorik Bakış*

Titus Hjelm
Çeviren: Remziye Ege

Hem din sosyolojisi hem de sosyal problemler üzerine yapılan sosyal-bilimsel çalışmalar, iyi yapılandırılmış bilim alanlarıdır. Ancak ilginçtir ki, ikisi arasındaki kesişme noktası, çoğunlukla keşfedilmemiş bir alan olmayı sürdürmektedir. Bazı etkileyici güncel çalışmaların, dini, sosyal sermaye ve sosyal problemlerin daha geniş bir bağlamı içerisinde tartıştıkları doğrudur (örneğin, Putnam 2000: 65–79), fakat çok az din sosyologu, sosyal problemler teorisindeki gelişmelerden tam olarak haberdardır. Ve terside doğrudur; sosyal problemleri ele alan okuma kitapları, dinden, genellikle sadece belirli bir sosyal problemin değerlendirilmesinde 'güçlü bir etki' ile ilişkilendiğinde söz ederler. Bu bölüm, bu konudaki araştırmanın kapsamlı bir incelemesine yetmese de, sosyal problemler ve din arasındaki ilişkiye ve bu ikisi-

* Sosyal bir problem olarak dinle ilgili bu makalenin bölümleri, daha önce yayınlanmış bir makalenin yeniden işlenmiş halleridir (Hjelm 2006*b*) ve Nordicom'un izniyle kullanılmıştır.

nin kesişme noktasının sosyolojik bir bakış açısıyla nasıl çalışılabilir olduğuna, yeni bir teorik bakış açısı sağlamayı hedeflemiştir.

Elbette, tamamen haritasız bir arazide yol aldığımı iddia etmiyorum. 1980'de Jeffrey Hadden, orijinali 1977 yılında basılan ve sosyal problemler teorisinin modern bir klasiği olan Spector ve Kitsuse'nin *Sosyal Problemlerin Yapılandırılması* (2001) eserini kullanarak, din ve sosyal problemler üzerine bazı kesin olmayan fikirleri kaleme almıştı. Din ile sosyal problemler arasındaki ilişkiyi daha teorik araştırma talebine karşın, Hadden'ın çalışması, o zaman için din sosyolojisi topluluğunda bir yankı bulmamıştır ve yeni din araştırmacıları arasında sınırlı şekilde kalmasının dışında, daha ileri teorik detaylandırmalara öncülük etmemiştir (aşağıya bakınız). 1989'da James A. Beckford'un Din Sosyolojisi Birliği'ne hitaben yapığı başkanlık konuşması, "Din Sosyolojisi ve Sosyal Problemler" olarak isimlendirilmişti (Beckford 1990), ve pek çok yönden önemli olmasına rağmen, din, kendi başına sosyal problemler teorisi çerçevesinde değil, tercihen daha geniş bir teorik bakış açısından tartışılmıştı.

Din sosyolojisi alanında sosyal problemler teorisi, belki de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, yeni dini akımlar ve kültlerle ilgili araştırmalar üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olmuştur. Yeni dinler tarafından sık sık kışkırtılan olumsuz halk tepkisi, normal dışı olarak etiketlenmiş dini gruplar vasıtasıyla sosyal süreçleri inceleyen araştırma alt alanlarının tümünü oluşturmuştur ki, bu, dinin nasıl kendi içinde sosyal bir problem haline geldiğini göstermektedir (örneğin, Beckford 1985; Robbins 1985; 1988; Swanson 2002). 1980'lerin sonu ile 1990'ların başı itibariyle Amerika Birleşik Devletleri'ni etkileyen Satanizm korkusu üzerine yapılan araştırmalar (Richardson vd.), çok net bir biçimde çağdaş sosyal problemler teorisine demir atmıştı. Bu çalışmaya katkıda bulunanlar arasında, sosyal problemler sosyolojisinde başı çekenlerden biri olan Joel Best vardı (bkz. Best 1991).

Bununla birlikte, gelişen ilginin aksine, şu zamana kadar din sosyolojisi ve sosyal problemler sosyolojisinin kesişme noktasına sistematik bir bakış ortaya çıkmamıştır. Bu bölümün amacı, sosyal problemler teorisinin, din araştırmalarında nasıl daha etkili bir biçimde kullanıldığını ve kullanılabilir olduğunu, ayrıca din araştırmalarının sosyal problemler çalışmalarını nasıl daha genişleteceğini tartışmaktır. Kullandığım örneklerin belli bir Batılı önyargıya sahip olduğunu kabul ediyorum, fakat teorik tartışma, aynı zamanda daha geniş bir bağlamda din araştırmalarının sosyal problemler teorisinin uygulanmasına bir temel sağlamalıdır. Öncelikle, sosyal problemler teorisinin gelişimine dair net bir taslak sağlayacağım. Sonra din ve sosyal problemler çalışmalarına dair mümkün olan üç yaklaşımı tartışacağım: yani, sosyal problemler üzerinde dinin etkisi, dinin sosyal problemlerin tedavisi olarak nasıl yapılandırıldığı ve dinin kendisinin nasıl sosyal bir problem olarak yapılandırıldığı. Son olarak, meselenin ortaya çıkardığı ve din araştırmalarının ve sosyal problemlerin nasıl daha geniş bağlarla din sosyolojisine bağlı olduğunu incelediği yöntemsel sorunları tartışacağım.

SOSYAL PROBLEM NEDİR?

Din sosyolojisinin din tanımı üretmesi kadar, sosyal problemler sosyolojisi de birçok sosyal problem tanımı üretmiştir. Bununla birlikte, sosyolog Richard Fuller ve sosyolog Richard Myers'in sosyal problemin çeşitli yönlerini en iyi şekilde yakalayan hemen hemen yetmiş yıllık tanımları hâlâ çok kullanışlıdır:

> Sosyal problem, dikkate değer sayıda insan tarafından, değer verdikleri bazı sosyal normlardan bir sapma olarak tanımlanan bir durumdur. Böylece, her sosyal problem objektif bir durumu ve sübjektif bir tanımı içerir. Objektif durum, varlığı ve büyüklüğüne dair, yansız ve eğitimli birçok gözlemci tarafından kontrol edilebilen, doğruluğu kanıtlanabilen bir durumdur. Örneğin, milli sa-

> vunma durumumuz, doğum oranlarındaki artışlar, işsizlik gibi. Sübjektif tanım, belli kıymetli değerlere bir tehdit oluşturan durumlarda, belli bireylerin farkındalığıdır (Fuller ve Myers 1941: 320).

Burada Fuller ve Myers her sosyal problemin sahip olduğu iki özelliği ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır: bir *objektif durum* ve bir *sübjektif tanım*. Teori yapısı geliştiği gibi, sosyal problemlerle ilgili çalışmaların odağı da değişmiştir. Önceki sosyologlar objektif durumla ilgileniyorlardı ve kendilerinin, bir durumun bir sosyal problem olup olmadığını ölçümleyecek kapasiteye sahip 'tarafsız ve eğitimli gözlemciler' olduklarına gerçekten inanmışlardı. Sonraki kuşaklar ise, gittikçe artan bir şekilde, Fuller ve Myers'in klasik formülasyonunun bir parçası olan sübjektif tanımla ilgilenmişlerdir.

İlk sosyal problemler sosyolojisinden kesin kopuş, 'etiketleme teorisi' olarak tanınmış olan yeniden düzenlenmiş bir yaklaşımı destekleyen önemli birkaç yayınla 1960'lı yıllarda meydana gelmiştir. Bu yaklaşımın ana temsilcilerinden biri olarak sık sık atıf yapılan Howard Becker, etkili kitabı *Outsiders*'da şöyle yazmıştır:

> *Sosyal gruplar, sapkınlığı, onu oluşturan ihlal edici kuralları yaparak* ve bu kuralları belirli insanlara uygulayarak, onları dışarıdakiler olarak etiketlemek suretiyle *oluştururlar*. Bu bakış açısıyla, sapkınlık, kişinin gerçekleştirdiği eylemin kalitesi olmaktan çok, kuralların ve onayların başkaları tarafından bir 'suçlu'ya uygulanmasının sonucudur. [Becker 1991(1963):9; orijinal vurgu].

Becker'ın tanımı, sapkınlığın en geçerli anlayışından açıkça farklıdır ve bir süredir etiketleme yaklaşımına dayalı araştırmalar eski yaklaşımların yerine geçmektedir ve sapkınlık sosyolojisinde baskın 'teori' olmuştur [bkz. Becker 1991(1963): 178].

Bazı etiketleme yaklaşımı karşıtları, eleştirilerini sapkınlık çalışmalarının daha eski geleneklerine dayandırmışlardır. Onlar, etiketleme yaklaşımlarının açıkça deneysel gerçekler tarafından

yetersiz desteklendiğini ortaya koyarak, objektif durumlara odaklanmış olan araştırmaları yönetmeye devam etmişlerdir (örneğin, Akers 2000: 126-8). Diğer bir dizi eleştiri etiketleme yaklaşımından esinlenmiş olsa da, onu daha ileri taşımayı istemektedir. Sonuçta, bu bir dizi eleştiri, şimdi sosyal problemlerde yapılandırmacı bakış olarak bilinen şeye dönüşmüştür (Rubington ve Weinberg 1995: 287-92).

YAPILANDIRMACI SOSYAL PROBLEMLER

Yapılandırmacı sosyal yaklaşımın ilk ve en etkili önderleri, 1970'lerin başlarındaki sosyal problemler çalışmalarını yeniden tanımladıkları iki önemli makale (Kitsuse ve Spector 1973; Spector ve Kitsuse 1973) yazan John I. Kitsuse ve Malcom Spector'dır. Kitsuse ve Spector daha sonra fikirlerini yakın zamanda yapılandırmacı yaklaşımın belirli çalışması haline gelmiş olan *Yapılandırmacı Sosyal Problemler* başlıklı bir kitapta derlemişlerdir [Spector ve Kitsuse 2001(1977)].

Spector ve Kitsuse'nin argümanları, etiketleme yaklaşımını doğru bir biçimde sübjektif tanımları objektif durumlar üzerinde vurgulamış olsa da, Becker ve diğerleri bu yaklaşımı kendi mantıksal sonucuna göre almamışlardı. Etiketleme süreci, etiketleme yaklaşımının odağı olmuş idiyse bile, hâlâ, benzer bir şekilde objektif olduğu belirlenmiş olan normlara göre sapkın olduğu belirlenmiş objektif bir eylem mantıksal olarak varsayılmıştır (Kitsuse ve Spector 1975: 584:5). Örneğin, esrar kullanmak sapkınlık olarak etiketlenmiştir. Çünkü insanlar marihuana içmekteydiler ve bu durum toplumun değerlerine ve normlarına karşı idi. Bu yüzden, daha sonra esrar kullanmak suç ilan edilmişti. O halde, marihuana içicileri, etiketleme yüzünden sapkın bir kimlik edinmişlerdi. Böylece, sapkın davranış güçlendirildi. Bununla birlikte, etiketleme çalışmalarının çoğu, insanlar gerçekten –yani, objektif yönden– nasıl sapkın olurlar, bunu açıklamaya çalışmışlardır.

Spector ve Kitsuse'nin köklü yeniden düzenlemesi, sapkınlığın, yalnızca insanların bir eylemi sapkın olarak kabul etmeleri ölçüsünde önemli olmasıydı. Onlara göre, hatta uygun sosyal problemler sosyolojisi yoktu [Spector ve Kitsuse 2001(1977): 1]. Onlar, uygun sosyal problemler sosyolojisi için önemli olan tek şeyin, süreçlerin, objektif duruma aldırmaksızın, bir problem olarak tanımlanmış olan bir durum ya da bir eylem sayesinde olduğunu tartışmışlardır. Bu düşünce hattı izlendiğinde, marihuana sosyal bir problem değildir, çünkü bazı insanlar onu içmektedirler, fakat bazıları onu içen diğerleri hakkında endişe etmektedirler.

Spector ve Kitsuse'nin köklü yaklaşımı sosyal problemler çalışmalarını öznelleştirmektedir. Onların sosyal problemler tanımı objektif durumların kendi çalışmalarında az rol oynadığını açıklamaktadır: "Böylece, sosyal problemleri, *bireylerin yahut grupların, şikâyet iddiaları ve bazı varsayımsal durumlara bakarak yaptıkları aktiviteleri* olarak tanımlıyoruz" [Spector ve Kitsuse 2001(1977):75; orijinal vurgu]. Buradaki önemli kelime 'varsayımsal' kelimesidir:

> Bu kelimeyi [putative]*, biz sosyologlar olarak, doğrulamaya veya açıklamaya istekli olduğumuz bir durumdan daha çok, var olduğu *iddia edilen* sözde bir durum hakkında herhangi bir iddia veya şikâyeti vurgulamak için kullanıyoruz. Yani, dikkati, iddia oluşturan süreçlere yoğunlaştırarak, iddiaların doğru ya da yanlış olup olmadıkları sorusunu arka plana itiyoruz. [Spector ve Kitsuse 2001(1977): 76; orijinal vurgu].

Aslında, Spector ve Kitsuse, meseledeki gerçekliklere ya da fenomenlere ilişkin iddialara karşı tamamen ilgisiz bir bakış açısı geliştirmektedirler. Halk tepkisi olan meseleler neyse, sosyologların çalışmaları gerekenler de onlardır. Bu yüzden, iddia oluşturan süreçler, sosyal problemlerin yapılandırmacı çalışmalarının odağını oluşturur. Sosyal problemler kendi içlerinde sosyal

* Kabul edilen, varsayılan (y.n.).

akımlardır, çünkü onlar, kendileriyle ilgili iddialarda bulunmayan insanlar olmaksızın var olamazlar (Mauss 1975). Bu köklü yaklaşım, sosyal problemler çalışmalarında geniş çaplı olarak kullanılmıştı, ama aynı zamanda, bu zamana kadar süren eleştirel bir tartışmayı da ateşlemişti (bkz Holstein ve Miller 2003; Miller ve Holstein 1993). Genellikle *bağlamsal yapılandırmacılık* olarak atıfta bulunulan daha ılımlı bir yorum, iddia oluşturan süreçlerin yapılandırmacı araştırmaların odağı olmayı sürdürmesine rağmen iddia oluşturmayı gerçekleştirebilecek açıklamaları ve formları sınırlandıran ve etkileyen sosyal ve kültürel bağlam tarafından çerçevelenmiş (Best 1993) olmasına izin vererek, Spector ve Kitsuse'yi daha az katı terimlerle okumaktadır. Bu, benim sosyal problemlere bir çözüm olarak ve sosyal bir problem olarak dinin yapılanmasından söz ettiğimde atıfta bulunduğum türden bir yapılandırmacılıktır. Ama ilk olarak, din ve sosyal problemlerin kesişmesini analiz eden daha geleneksel yöntemlere bakacağım.

DİN VE SOSYAL PROBLEMLER: 'GELENEKSEL' YAKLAŞIM

Öyleyse, din, sosyal problemler çalışmalarında nasıl rol oynar? Din bütünüyle –ki bu şüphesiz yukarıda sözü edilen ve diğer araştırmacılar tarafından işaret edilen az sayıdaki çalışmalardan oluşmuştur (Stark ve Bainbridge 1996: 149-55; Beckford 1990: 3-4)– sosyal problemler ve sapkınlık hakkındaki teorilerin geliştirilmesinde küçük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, sosyal problemler çalışmalarının, sosyoloji içinde daha genel örüntüleri takip ettiği görünmektedir (örneğin Beckford 2003: 1; Hamilton 2001: s. vii). Bunun, bazılarının ortaya attığı gibi, alanın belirgin seküler bakış açısının sonucu olup olmadığı sorusu bu bölümün konusu dışındadır. Fakat dinin, sosyolojideki yalnızca sosyal problemler teorisine hapsedilemeyen merkezkaç kuvvete sahip olduğuna işaret etmekle ilişkilidir.

Din, sosyal problemler çalışmalarında bir rol oynadığında, bu genellikle nicel değerlendirmelerin bir değişkeni olmak şeklinde olmuştur. "Dinin (...) Üzerindeki Etkisi" ve "Dinin (...) Üzerindeki Etkileri" gibi başlıklar bazen sosyal problemlerin belirtilerini ve çözümlerini etkileyen farklı değişkenleri ölçen çalışmalarda oluşmuştur. Bu benim din ve sosyal problemlere 'geleneksel' yaklaşım olarak işaret ettiğim şeydir. Bu bağlamda, 'geleneksel'in değerlendirici bir değerlendirme olmadığı belirtilmelidir. Benim bunu 'geleneksel' olarak adlandırmamın nedeni, öncelikle, din ve sosyal problemler çalışmalarında en eski yaklaşım olmasıdır; ikinci olarak da, bu, şu ana kadar en popüler yaklaşımdır.

Bu tarz anket araştırmasının 'babası' elbette Émile Durkheim'dır. *Suicide* (1897) adlı eserinde Durkheim, bireyin hayatında yer alan gönüllülük hakkındaki sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini analiz etmek için farklı Avrupa ülkelerinden elde edilen istatiksel verileri karşılaştırmıştır. Çoğu kimse, bu çalışmanın Durkheim'ın en önemli çalışması olduğunu belirtmektedir ve onun bu çalışmada oluşturduğu kavramlardan pek çoğu, örneğin anomi gibi, standart sosyal bilimsel kelime hazinesinin bir parçası olmuştur. Din ve sosyal problemler bakış açısından, Durkheim'ın argümanının en ilgili kısmı, karşılaştırma yaptığı tüm ülkelerde, Protestanların intihara diğer mezheplerin mensuplarından daha eğilimli olduklarıdır. Bu düşünce, saygın sosyolog Robert K. Merton'ın "Émile Durkheim'ın, sosyolojinin ilk ve bu zamana kadar tek bilimsel 'hukuk'unu keşfetmiş olduğunu zannedecek" derecede etkili olmuştur (Stark ve Bainbridge 1996).

Bununla birlikte, Durkheim'ın ateşli bir eleştirisinde Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, Durkheim'ın verilerinin ve yöntemlerinin derinlemesine kusurlu olduğunu göstermektedirler. Çünkü Durkheim, az ya da çok, din ile sosyal bütünleşmeyi aynı kefeye koymuş ve din adeta yan etki konumuna düşmüştü (Stark ve Bainbridge 1996: 30). Stark ve Bainbridge'in çalışmaları (1996 ve 1985), dinin, sosyal bütünleşmeden bağımsız olarak,

intihar ve diğer bireysel ve sosyal problemler üzerinde etkisi olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, problem, sosyologların böylece dinin intihar gibi sosyal problemler üzerindeki etkisini bozarak, sık sık Durkheim'ın oluşturduğu orijinal örneği takip etmeye devam etmeleridir (Stark ve Bainbridge 1996: 50-1). Bu elbette, –özellikle, literatürdeki kapsayıcı olmayan görüşlerin dinin intihar haricindeki sosyal problemler üzerinde etkilerini tartışarak– bütün 'geleneksel' bakış açılarının Durkheim'ın gölgesinden rahatsız olduklarını söylemek değildir. Dinin 'geleneksel' bakış açısının din ve sosyal problemler için en önemli yaklaşım olmayı sürdürdüğünü ve bu yaklaşımın devamlı geliştiğini gösteren meselelerin çeşitliliğine etkilerini çalışan, artan sayıda deneysel araştırma mevcuttur.

SOSYAL PROBLEMLERE BİR ÇÖZÜM OLARAK YAPILANDIRMACI DİN

Örneğin, 'din ve sosyal problemler', 'din ve anormallik' veya 'din ve suç' gibi hızlı bir veritabanı araştırması, bu alanın belki de Stark ve Bainbridge'in 1996'da kaydettiği kadar durgun olmadığını göstermektedir. Deneysel (nicel) çalışmaların görünen külliyatı (yukarıya bakınız), dinin yukarıda bahsi geçen meseleler üzerindeki etkisini tartışmaktadır. Yine de, din ve sosyal problemler arasındaki bağlantıya diğer bir bakış açısıyla bakmış olsaydık, özellikle çağdaş sosyal problemler teorisine ilişkin küçük bir gelişme olurdu. Burada benim yapmak istediğim, yukarıda ana hatları belirlenen yapılandırmacı sosyal problemler teorisinde, dinin nasıl rol oynadığını ve oynayabileceğini tartışmaktır. Bu bir dereceye kadar benim kendi teorik arzum olmakla birlikte, aynı zamanda yapılandırmacılığın çağdaş sosyal problemler çalışmalarında büyük bir zinciri olması dolayısıyladır.

Önceden vurgulandığı gibi, yapılandırmacı bir bakış açısıyla, "bir sosyal problem, toplum tarafından varlığı tanınmadan var olmaz" (Blumer 1971: 302). Problematik bir durumun sosyal

bakımdan tanınmasına ideal olarak yol açan iddia oluşturma süreçleri, bir durumun ahlaki olarak kınanmış olmasını işaret etmek, canileri ve kurbanları ve tercihen durum hakkında ne yapılmış olması gerektiğini isimlendirmek zorundadır (Loseke 1999: 103). Böyle yaparak, iddia oluşturanlar ve onların iddia oluşturma eylemleri bir sosyal hareketi şekillendirmektedir (Mauss 1975). Buradaki odaklanma, dini cemaatlerin ve hareketlerin sosyal problemlerin yapılanmasına nasıl katkıda bulundukları ve hangi çözümleri önerdikleri üzerinedir.

Her şeyden önce burada, az ya da çok açık bir şekilde, tarih boyunca dini grupların sosyal problemler meselelerinde, büyük çapta iddia oluşturanlar olduklarını tekrar etmek dikkate değerdir. İlk Hıristiyanlardan Gandi'ye ve insan hakları hareketlerine kadar, dini gruplar ve bireyler sosyal adaletsizlik meselelerini ortaya koymak adına en önde yer almışlardır. Örneğin savaş, idam cezası ve kürtaj gibi algılanan sosyal kötülüklere karşı çıkan çağdaş protestolar, çoğunlukla dini gruplar öncülüğünde başlatılırlar. İddialar ve dini cemaatlerin düzenlenmiş çabaları yasalarda ve uzun vadede kültürde değişikliklere sebep olmuştur. Algılanan sosyal problemleri değiştirme isteğinden kaynaklanan sosyal hareketler, çoğunlukla dini liderler ve dini motivasyonlar öncülüğünde gerçekleşmektedir.

Birçok durumda bu problemlerin alanı, dini cemaatlerin ve hareketlerin yalnızca kendilerinin problemi işaret edebildikleri ve onu açığa çıkarabildikleri bir alandır. Diğer bir ifadeyle, halk yapılandırmasıyla 'onu gerçek kılabilirler'. Örneğin, gerçekten problemlerin çözümü için yasal değişikliklere ihtiyaç duyulan meseleler için, bu açıkça böyle bir durumdur. Bazen, dini cemaatler ve hareketler, yine de, algılanan problematik durumu, kendi kendilerine çözümler yapılandırarak, daha doğrudan bir eylemle değiştirmeyi hedeflerler. Bu çözümlerden bazıları diğer sosyal refah hareketlerine alternatif olurken, bazıları da dine özel olurlar. Dini cemaatlerin ve akımların oluşturdukları iddialar hakkında çok genel bir tipoloji yaratılabilir. Sırasıyla artan bir soyutlamayla, iddialar *maddi*, *cemaatsel* veya *spiritüal* olabilir.

Maddi İddialar

Tarih boyunca dini cemaatler muhtaç insanlara yiyecek ve barınak gibi maddi kaynaklar sağlamışlardır. Merkezileştirilmiş ulus-devletin gelişmesi ve daha sonraki özel alandan kamu alanına kadar sosyal refah dönüşümü, bu bağlantıyı daha problematik hale getirdi – özellikle 'kilise' ve devletin anayasal olarak ayrılmış olduğu Amerika Birleşik Devletleri benzeri ülkelerde olduğu gibi (Wuthnow 2006). Modern devlet refahının (çeşitli formlarıyla) ortaya çıkışının aksine, dini cemaatler kendi maddi yardım işlevlerini birçok durumda devam ettirdiler. Modern devletin yeterli seviyede sosyal hizmet sağlayamadığı yerde, 'komşunu sevmek' ideolojisi (tekrar, pek çok şekliyle), maddi yardım şeklinde doğrudan eylemi teşvik etmiştir. Birçok din ve dini cemaatin, iddia oluşturmak yoluyla halk politikalarını etkilemeyi hedeflemesine rağmen, cemaatin hali vakti daha az yerinde olanları gözetmesi iddialar arasındadır. Bu, gıda dağıtımından, barınma, iş ve eğitim imkânlarına kadar değişen sayısız şekillerde kendini göstermektedir.

Bu maddi çözümlerin sosyal düzenlemesinde farklılıklar vardır. İlk olarak, dini cemaatler devlet tarafından doğrudan destekten faydalanırlar. Örneğin bu, devletin kilise üyelerinden 'kilise vergisi' şeklinde gelir topladığı ve onu anayasal olarak tanınmış olan iki dini cemaate, yani Evanjelik Luteran Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi'ne dağıttığı Finlandiya'daki durumdur. Bu düzenlemede bu dini kurumlar, onlara bazen atfedilen 'üçüncü sektör' aktörlüğünün aksine, devlet refah büroları gibi etkili bir şekilde çalışmaktadır. İkinci olarak, yukarıdakine benzer fakat daha tartışmalı bir şekilde, devlet dini kurumların maddi hizmetlerine doğrudan bütçeden pay ayırma yoluyla destek verebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Başkan George W. Bush, inanç temelli kuruluşları içermek ve İnanç Temelli Büro ve Hareket Cemaatini kurmak üzere, ofisindeki ilk ayında, devam etmekte olan İyiliksever Seçim programlarında bir açılım başlatmıştır. Dini kuruluşlar daha önce federal katkı alırken, başkanın

önerilerini uygulamak üzere Beyaz Saray ve senatoda sunulan yasa tasarıları ve bu eylemler, dinin devlet işlerindeki rolü hakkında benzeri görülmemiş bir kamusal tartışmayı kızıştırmıştı (Ebaugh vd. 2003). Finlandiya'daki gibi anayasal olarak ortaya konulmuş düzenlemelerden farklı olarak, bu maddi destek politikası, daha çok yönetimsel ve yasal yapıların yürürlükteki ideolojik atmosferine bağlıdır. Son olarak, sosyal problemlerle ilgili çalışmalar için maddi destek, özel bağışlar veya eylemsel çabalar şeklinde olup olmadığına bakılmaksızın, gönüllü çalışma yoluyla kazanılmaktadır (bir sonraki 52. Bölüme bakınız). Bu tip bir maddi çözüm kamusal finansman planıyla birlikte zamanın çoğunu alsa da, dini cemaatler ve hareketler açısından sosyal problemlerle mücadelenin genellikle tek kaynağıdır.

Cemaat İddiaları

Durkheim din ve cemaat duygusunu eşit saymak konusunda hata etmiş olabilir, fakat onun dini grupların bir spiritüal cemaate ait olmanın yararlı etkilerini oluşturduğuna dair iddialar konusundaki fikirleri yankılar uyandırmıştır. Cemaat iddiaları, iddia oluşturma süreçlerinde oldukça eşsiz ve önemli olduklarına dair bir söylem şeklinde, hem maddi iddiaları hem de spiritüal iddiaları kapsamaktadır. Dini gruplar, sosyal bilimsel bilgiyi tepkisel biçimde (bazen doğrudan bazen dolaylı bir biçimde) kullanarak, sadece doğru dürüst bir hayat yaşamak için maddi çerçeve sunmakla kalmadıklarını, aynı zamanda insanların bu hayatla ilişkisini de sağladıklarını ve böylece bireylerin sosyal problemlerle baş ederek aynı problemlerle baş eden daha geniş bir cemaatin parçası olmalarını sağladıklarını iddia edebilirler. Bu, sosyalleşmenin hayati bir aşamasında olan gençlik dönemi için özellikle önemlidir ve hatta bunun önemi, ötekileştirilme tehlikesinde olan gençlik için daha fazladır (bkz Smith ve Denton 2005; Bainbridge 1997: 276-80; Stark ve Bainbridge 1996: 81-99).

Spiritüal İddialar

En soyut seviyede, sosyal problem alanlarındaki diğer bütün aktörlerden ayrı olarak, dini cemaatleri oluşturan özellikler spiritüal cemaat iddialarıdır. Örneğin, biri vaftizi kabul ettiğinde, maddi dünyanın spiritüal dünyayla yakından etkileşim içerisinde olduğu kozmik bir cemaatin parçası olur (Berger 1973: 34). Belli dini gelenekler ve dinler arasında, sosyal hayatla ve özellikle sosyal problemlerle baş etmedeki etkisi bakımından spiritüal düzeye ne kadar inanıldığına ilişkin büyük bir çeşitlilik vardır. Öncelikle, problemlerin çözümlerinin bu hayatta dini eylemler yoluyla ya da sadece öteki hayatta bulunabilir olup olmadığına ilişkin farklılık vardır. Örneğin, Karl Marx'ın "din insanların afyonudur" şeklindeki ünlü sözünün sivri ucu, öteki dünyada acıdan kurtulma sözü veren ve böyle yaparak adeta insanların kendi kendilerine toplumu değiştirme isteklerini azaltarak düzensizliği sürdüren dini inançlara doğru hedeflenmiştir. İkincisi, aşkın olanın, günlük hayatlarda bir etkiye sahip olduğu belirlenmiş olsa bile, ilahi etkinin yoğunluğunun yorumlarında farklılıklar vardır. Liberal bir Protestan'ın, mucize anlatımlarını ve ilahi müdahaleleri (psikolojik veya varoluşsal olarak faydalı olmalarına rağmen) mecazi görebilmesine karşılık, bir Evanjelik'in anlayışında insan dünyası, yeniden doğmuş Hıristiyanlar ile şeytan sürüsü arasındaki sonsuz savaşı yansıtan ruh dünyasıyla devam eden bir etkileşim içerisindedir (Fenn 2006). Bu yüzden, Evanjelizm' de 'spiritüal savaş' (Arnold 1997), sosyal problemlere maddi çözümler bulmak kadar önemlidir.

BİR SOSYAL PROBLEM OLARAK YAPILANDIRICI DİN

Dini cemaatlerin uzun zamandır sosyal problemler hakkında bilinçliliğin artmasının ve onlara çözümler önermenin merkezi olmuş oldukları, sezgisel olarak muhtemelen açıktır. Daha az açık olan şey –en azından 11 Eylül 2001 tarihine kadar–, dinin

kendi içinde bir sosyal problem olarak yapılandırılmış olabileceği ve olmuş olduğudur. Günümüzde 'dünya dinleri' olarak görülen gelenekler gittikçe artan sosyal problemlerin 'kaynağı' olarak da anlaşılırken, bu bakış açısı yeni dini akımları araştıran bilim adamlarına zaten tanıdıktır (yukarıya bakınız, ve Robbins 1988: 201-2).

Bir sosyal problem olarak yapılandırılmış olan dinin kamusal alanları, yapılandırıcı bilinçliliğin süreçlerinde ve sosyal problemlere çözümlerde, medya haberleri, politikalar ve yargı sistemiyle aynıdır (Loseke 1999: 40). Bunlardan, yargı sistemi alanı belki en iyi araştırılmış olanıdır (bkz. Richardson 2003). Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri Anayasa Mahkemesi'nde din üzerine anayasal çatışmalar hakkındaki araştırmalar (bkz. Hammond 1998) iyi yapılandırılmış bir çalışma alanıyken, medyanın dinlerin kamusal yapısındaki önemi hakkındaki araştırmalar bir dereceye kadar geriden gelmektedir (bazı kayda değer istisnalar için bkz. Said 1981; Silk 1998; Beckford 1999; Hjelm 2006b; McCloud 2004). Var olan farklı tartışma alanlarıyla ilgili bireysel çalışmalara rağmen, belirli durumlarda yukarıdaki bütün yönleri gösteren çok az araştırma yapılmıştır.

Alanları dikkate almadan, dinin, sosyal problemlere çözüm olduğu iddialarıyla birlikte, sosyal bir problem olarak da yinelenen birkaç çeşit iddiası ya da söylemi vardır. Bu söylemleri *ahlak sistemleri*, *sağlık*, *sapkınlık*, *akılcılık* ve *sözde-din* olarak adlandırdım. Bu tipoloji, Finlandiya deneysel araştırmalarından (Rikkinen 2002; Hjelm 2006b) elde edilmiştir ve aslında mümkün olan tek tiplemeyi sunmaktadır. Yine de, yukarıdaki iddiaların, 'kötü din' anlatımlarından adil ve kapsamlı bir örneklemi sunduğuna inanıyorum. İçerik açısından bağıl olan şey, farklı söylemlerin önceliğidir. Örneğin, Amerika'nın tutucu güney bölgesinin küçük yerel bir gazetesi, köktenci Hıristiyan görüşlerini, suça dayalı eylemlere bağlı 'şeytani kültleri' uzman şahit olarak yazmaya daha yatkın olabilir – bu iddianın geçerliliği yürürlükte olan bir kanundan gelse bile. Diğer yandan, ulusal gazetelerin esrarengiz/doğaüstü konulardaki göreceli suskunluğu,

açıkça, köktenci Hıristiyanların saldırgan, ıvır zıvır ya da saçma olarak değerlendirilebilecek iddiaları bağlamında, büyük bir olasılıkla daha az paylaşılan 'biz' duygusunu yansıtmaktadır (Lowe ve Cavender 1991; Shupe ve Bromley 1980). Bu iddialara itirazlar (doğrudan veya dolaylı), aynı olmasına rağmen, bağlam kendi nihai şeklini oluşturur.

Ahlak Sistemleri

Bir dinin veya onun uygulamalarının ahlaki oluşu ya da olmayışı hakkındaki söylemler, bütün sapkınlık iddialarının nihayetinde ahlaki iddialar olması dolayısıyla, neredeyse tartışmasızdır (Loseke 1999:55). Bir dinin sapkın olduğunu ve onun uygulamalarının bir sosyal problem yarattığını iddia etmek, neyin yanlış olduğunu ve kısıtlanması, hatta yasaklanması gerektiğini söylemektir. Bu tarz bir tartışmanın 'problem'i, çağdaş çok kültürlü ve dini çoğulcu toplumlarda, açıkça, ahlaki iddiaların sorunsal olarak görülebileceğidir. Örneğin, hâkim medya, haberleri tarafsız iletişim olarak sunma eğilimindedir ve bu tür açık ahlaki iddialardan çoğunlukla kaçınılmıştır. Bu yüzden, ahlaki bir iddianın doğrudan ya da dolaylı olarak oluşturulup oluşturulmadığına ilişkin kayda değer çeşitleme vardır. Eski 'ahlakçı bir gazeteci' (bkz. Einstadter 1994; Buddenbaum 1998: 91-2; Buddenbaum ve Mason 2000: s. xix) birçok durumda 'gerçeklerin derleyicisi' sessizliğine boyun eğmiştir. Bununla birlikte, dinler, bir dini uygulamanın ahlak dışı olduğunu doğrulayan uzmanların kullanımıyla, dolaylı olarak bir sosyal problem olarak yapılandırılmış olabilirler ve öyledirler. Bu uzmanların kendileri önyargılı olmalarına rağmen ('kült çatışmaları'nın gösterdiği gibi), onların şahitlikleri arka plandaki gazeteci sesini zayıflatmıştır; böylece, haberler daha 'objektif' olmuştur. Dahası, bu durum söz konusu dinin meşruiyetine (dinin sabit bir şekilde 'kötü din' olarak alenen suçlanıp suçlanmadığına –yani dinin kendisinin sapkın olduğunun iddia edilip edilmemesine– veya dinin yalnızca özel bir uygulamasının kınanmış olup olmadığına) bağlıdır. Örneğin,

birçok durumda, neyin onu problemli hale getirdiğine ilişkin fazla ayrıntı olmaksızın, Scientoloji akımı tartışmalı olarak gösterilmiştir. Diğer yandan, bir dünya dini olarak İslam, genellikle akla uygun olarak tanınır, fakat peçe ve kurban ibadeti gibi belli uygulamaların ahlaki sistemleri üzerinde tartışmayı teşvik eder.

Sağlık

Peter Conrad ve Joseph Schneider (1980), *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness* isimli sarsıcı kitaplarında etkili *medikalizasyon* terimini bulmuşlardır. Kısaca, medikalizasyon, 'ahlak dışı, günahkârca veya suçlu olarak tanımlandığında, medikal anlamlar yüklenmiş sapkın davranışlar' yoluyla bir dönüşüme atıfta bulunur (Conrad ve Schneider 1980: 1). Din hakkındaki kamusal bir tartışmada, bu süreç, dolaylı olarak ahlaki dilden, dinden ve dini uygulamalardan, iyileştirme veya iyileştirmemelerine göre duyulan memnuniyete kadar kayda değer bir değişimde ortaya çıkmaktadır. Bu argüman, öncelikle sözde 'beyin yıkama' kültüyle ilgili bir tartışmada güven kazanmıştır (Bromley ve Shupe 1981; Beckford 1985; Robbins 1988; krş. Zablocki ve Robbins 2001). Daha sonra, dini ve her tür dini pratiği tanımlamada gittikçe belirgin bir hale gelmiştir. Onun cazibesi, onu ortaya çıkaran bilimsel aurasında ve taşıdığı objektiflik duygusunda yatmaktadır. Bu bakımdan, tıbbileştirilmiş (*medicalized*) argümanlar, meydan okumada, belirgin bir şekilde ahlaki argümanlardan çok daha zordur. Medikalizasyon boyunca, sapkın dini uygulamalar, kaybolan gelenek ve geleneksel inanç ve uygulamalarla ilgili ahlaki problemlerin olabilirliğini hesaba katmaksızın bu uygulamaların giderilmesi yoluyla, teknik olarak çözülebilen *teknik* problemler haline gelmiştir (bkz. Gusfield 1980: s. vii). Bu, Gusfield'ın sosyal problemlerin *depolitizasyonu* olarak adlandırdığı şeyle aynı doğrultudadır: "Sosyal problemlerin medikalizasyonu, onları siyaset alanının dışına çıkarır ve temsil ettikleri ahlaki seçimlerin farklılıklarının tanınma etkisini azaltır" (Gusfield 1980: s. viii).

Sapkınlık

Dinlere karşı uzun zamandan beri öne sürülen diğer argümanlar, özellikle de kötülük 'kültleri', dolaylı olarak dini zeminden ileri gelmiştir (Jenkins 2000: 10-12; McCloud 2004). Belirli bir bağlamda 'iyi din' olarak düşünülenlerin dışındaki dinler, egemen dini kültürden gelen kendi sapkınlıklarının temelinde kınanmışlardır – yani, sapkınlık gibi. Batı'da dini çoğulculuğun ve çokkültürlülüğün ilerlemesinden dolayı, bu tarz bir dil kamusal tartışmalarda gittikçe seyrekleşmiş olmakla birlikte, bazı kriz dönemlerinde tekrar baş göstermektedir. 11 Eylül terör saldırıları, Amerika'da, Jerry Falwell ve Ann Coulter gibi önde gelen eleştirmenler tarafından özellikle dini terimlerle kınanmışlardır. Birçok Amerikalı tarafından çoğu kesinlikle fanatiklik olarak anlamını yitirmiş olsa da, bu tarz bir *din krizi*, kriz durumu nedeniyle, tam olarak eşsiz bir yayın alanı elde etmiştir. 'Din krizi' olarak terimleştirdiğim şey, sorunsal ve tehdit edici olarak algılanan, belirli sosyal fenomenleri açıklamada önemli bir yer edinmiş dini söylemin süreçlerine atıfta bulunmaktadır (Hjelm 2006*b*). Olağanüstü durumun nedeni, dini kamusal durumların Durkheim tarzında özetlenebilir olduğunun açıkça ortaya çıkması bakımından çok önemlidir: "Bireyler açısından olduğu kadar toplumlar açısından da kimliği doğrulamanın en emin yollardan bir tanesi, birinin ne *olmadığını* ölçen bazı yollar bulmaktır" (Erikson 1966: 64; orijinal vurgu).

Akılcılık

Ahlaki iddialar çerçevesinin bir dereceye kadar dışında kalan bir söylem biçimi, akılcılık söylemidir. Elbette, dinin akılcı olarak resmedilip edilemeyeceği (ya da edilmeli mi, edilmemeli mi) sorusu iyi bir sorudur. Fakat bu tarz bir söylem, dolaylı olarak dini inançları ve uygulamaları akıldışı ve dolayısıyla komik, aptalca veya zaman kaybı olarak gösterip değersizleştirmektedir. Genellikle, Richard Dawkins'in *The God Delusion*'ı (2006) gibi son

zamanların en çok satan eserleri, dini inançların akılcılığı üzerine kamusal tartışmaları tetiklemiştir. Akılcılık bakış açısıyla, dini sosyal bir problem olarak yapılandıran iddialar, yaşayan dinin akla yatkın yapılarını (Berger 1973: 54-7) koruyan dini toplumun sağlam bir parçası olanları etkilemede alışılmamış iddialar olabilirler. Ancak, (geleneksel) dinin artan bir ilgisizlikle karşılandığı bağlamlarda, bu tarz bir söylem ileri bir yabancılaşma etkisine sahip olabilir. Dahası, çoğunlukla çağdaş Batılı toplumların refah pazarlarında faaliyet gösteren alternatif spiritüalliklerin artışı (bazen 'Yeni Çağ' ismi altında gruplandırılan; bkz Heelas 1996; Heelas ve Woodhead 2005), şüpheci heveslilerden böylesi inançların akıldışılığını göstermeye kadar, cevapları harekete geçirmiştir. Din ile bilim arasında çizilen sınırın şöyle bir sonucu vardır: Örneğin alternatif tıbbın bazı biçimleri, kesinlikle 'dini' olduklarından veya Batılı alopatik tıp tarafından desteklenmeyen inançlara ve görüşlere dayandıklarından, sapkın ve sorunlu olarak tanımlanabilirler.

Sözde-Din

Benim tipolojimdeki son tarz söylem, din tanımlarıyla ilgilidir. Neredeyse taban tabana zıt din/bilim tartışması, yukarıdaki akılcılık söylemiyle bağlantılı olarak, bazı sözde-dini şeylerin, dini, aslında 'gerçek' bir din olmamasından dolayı sorunsal yaptığından söz etmiştir. Bunun, bütünüyle, belli sosyal bağlamlarda belirli dinlerin geçerliliğiyle bir ilgisi vardır ve bu, çoğunlukla daha yerleşmiş dinlerin sahip olduğu geçerliliğe sahip olmayan (Melton 2003; Lewis 2003) alternatif dinler durumunda özellikle önemlidir (Hjelm 2007). Örneğin Finlandiya'da her dinin uygulanmasına izin verilmektedir. Ancak, resmen kaydedilmiş dini bir cemaat olarak tescil olma, bir gruba belirli faydalar ve, her şeyden önemlisi, belli bir meşruiyet havası sağlar. Finlandiya Eğitim Bakanlığı'nın, Finlandiya Serbest Cadılık Birliği'nin dini cemaat statüsüne sahip olmadığı yönünde verdiği kararın, *iyi niyetli* olmayan bir din olarak Cadılığın kamusal anlayışı üzerinde,

ama aynı zamanda ve belki daha da önemlisi, bu akımın inançları ve uygulamaları arasındaki sınırların çizilmesinde, kesinlikle bir etkisi olmuştur (Hjelm 2006*a*; 2007).

DİN VE SOSYAL PROBLEMLER ÇALIŞMASI: ÖZET YÖNTEMSEL DEĞERLENDİRMELER

Sosyal problemler teorisinin din çalışmalarına uygulanışını değerlendirdikten sonra, yukarıdaki yaklaşımların yöntemsel çıkarımlarının neler olduğunu açıkça tartışmak uygun görülmektedir. Yine, Fuller ve Myer'in (1941) sosyal problemler tanımını başlangıç noktası olarak alabiliriz. Objektif durumlara veya sübjektif tanımlara odaklanıp odaklanmadığımız, yöntem seçimini kesinlikle dikte etmiyor olsa da, bazı seçimleri diğerlerinden daha elverişli kılmaktadır. Yukarıda görüldüğü gibi, objektif durum çalışmalarının çoğu, Stark ve Bainbridge'in ünlü çalışmalarında örnek gösterilen nicel yöntemleri kullanmışlardır (1996; 1985). Ancak, sosyal problemler araştırmaları tarihi, nicel yöntem seçiminin kaçınılmaz olmadığını göstermektedir: Örneğin, 'Chicago ekolü'nün birçok ünlü sosyologu, sokak çetelerini ve şehir yerleşimlerindeki sosyal eşitsizlikleri çalışırken etnografik yöntemler kullanmışlardır (örneğin, Park vd. 1967).

İddia oluşturma durumları biraz farklıdır. Doğası gereği, kamusal söylem, (örneğin, medya araştırmalarında nicel içerik analizi kullanılmasına rağmen) daha az kolaylıkla rakamlara dönüştürülmektedir; bu yüzden nitel yöntemler kullanmak genellikle ilk seçimdir. Yukarıda sunulan iddiaları –dinin hem çözüm hem de problem olduğunu söyleyen iddialar– *söylemler* diye adlandırarak, analizlerin olabilirliğini zaten ima etmiş oldum. Amerikan sosyolojisinde yapılandırmacı gelenek, iddia oluşturma çalışmalarının yöntemleri hakkında çok açık olmamıştır. Fakat ben, bu anlamda Avrupalı söylem teorisindeki gelişmeleri faydalı buldum. Şimdiye kadar az bir kısmı din sosyolojisinde kullanılan (Spickard 2007) söylem analizi, dilin sosyal etkileşi-

minde bir element olarak kullanımı üzerine odaklanmaktadır (Fairclough 2003: 2-3). Söylem analizine ilişkin birçok yaklaşım vardır ve (konuşma analizi gibi) birçok diğer yaklaşım da ona yakındır, fakat bu ana odağın tamamı, söylemin –bizim durumumuzda, sosyal problemlere ve dine atıfta bulunan iddialar– bir yandan ne kadar sosyal uygulamalardan geldiği, diğer yandan bu sosyal uygulamaları ne kadar şekillendirdiği üzerinedir. Bir başka deyişle, analiz sosyal dünyanın söylem içinde nasıl yapılandırıldığını sorar.

SONUÇ: SOSYOLOJİK BİR PRİZMA OLARAK DİN VE SOSYAL PROBLEMLER

Din sosyolojisi ve sosyal problemler çalışmalarının arasındaki ara-yüzey hakkında çok şey söylenebilirdi. Ayrıca, yukarıda verilen örneklerin, konuya yaklaşımın tek yolu oldukları anlamına gelmediği de açıktır. Burada 'yeni' olarak sunulan şey, iddia oluşturma aktivitesi olarak sosyal problemlere ve bir yandan dinlerin sosyal problemlere nasıl çözüm ürettiklerine, diğer yandan dinin kendi içinde nasıl bir sosyal problem olarak yapılandırıldığına odaklanmaktır. Çok ilginç ve önemli olarak bulduğum şey, din ve sosyal problemler çalışmasının, kendi içinde anket araştırmasının esas alanı olmasının yanı sıra, din sosyolojisindeki –ve genel olarak sosyolojideki– çalışılabilecek diğer birçok merkezi problem yoluyla, bir prizma olarak da iş gördüğüdür. Örneğin, öncelikle sosyal problemlerle mücadelede dini cemaatlerin rolü, dinin çağdaş dünyadaki gücü ve işlevi hakkındaki hayati soruları artırmaktadır (Beyer 1994). Yani, acaba din, spiritüal bir kurum olarak eşsiz konumunu, sosyal problemler gibi 'dindışı' konulara yoğunlaşmakla kaybetmekte midir? İkinci olarak, dinin sosyal bir problem olarak yapılandırılması bize yalnızca 'kötü din' hakkında değil, aynı zamanda 'iyi din'in (veya '*bizim* dinimiz'in) ne olduğu imajı hakkında da çok şey söylemektedir. Clifford'un (1986: 23) sözleriyle: "Her nerede bulunursa

bulunsun, bir 'diğer'inin her çeşidinin aynı zamanda 'kendi'nin bir yapılandırılması olduğu açıklığa kavuşmuştur." Bunun, aynı zamanda, zorunlu bir biçimde doğrudan sosyal problemlerle ilişkili olmasa da, kültürler ve dini gelenekler arasındaki etkileşimi açıklayan çok-kültürcülük ve dini çoğulculuk gibi diğer meseleler için de sonuçları vardır. Gelişmekte olan alanın çağdaş dünyada dinin sosyolojik çalışmalarına –hem deneysel araştırma hem de teorik geliştirme bağlamında– sunacağı çok şeye sahip olduğunu gösterecek birçok başka örnek eklenebilirdi.

KAYNAKLAR

AKERS, R. (2000). *Criminological Theories: Introduction, Evaluation, and Application,* 3rd edn. Los Angeles: Roxbury.

ARNOLD, C. (1997). *Spiritual Warfare.* London: Marshall Pickering.

BAINBRIDGE, W. S. (1997). *The Sociology of Religious Movements.* New York: Routledge.

BECKER, H. S. (1991[1963]). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance.* New York: The Free Press of Glencoe.

BECKFORD, J. A. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements.* London: Tavistock.

_____ (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems". *Sociological Analysis,* 51/1: 1–14.

_____ (1999). "The Mass Media and New Religious Movements". In B. Wilson and J. Cresswell (eds.), *New Religious Movements: Challenge and Response.* London: Routledge, 102–19.

_____ (2003). *Social Theory and Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

BERGER, P. L. (1973). *The Social Reality of Religion.* Harmondsworth: Penguin. (Originally published in 1967 as *The Sacred Canopy.)*

BEST, J. (1991). "Endangered Children and Antisatanist Rhetoric". In Richardson *et al.* (1991), 95–106.

_____ (1993). "But Seriously Folks: The Limitations of the Strict Constructionist Interpretation of Social Problems". In Miller and Holstein (1993), 109–27.

BEYER, P. (1994). *Religion and Globalization.* London: Sage.

BLUMER, H. (1971). "Social Problems as Collective Behavior". *Social Problems,* 18 (Winter): 298–306.

BROMLEY, D. G., and SHUPE, A. D. (1981). *Strange Gods: The Great American Cult Scare.* Boston: Beacon Press.

BUDDENBAUM, J. M. (1998). *Reporting News about Religion.* Ames, Ia.: Iowa State University Press.

_____ and MASON, D. L. (2000). *Readings on Religion as News.* Ames, Ia.: Iowa State University Press.

CLIFFORD, J. (1986). "Introduction: Partial Truths". In J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing Culture.* Berkeley: University of California Press, 1–26.

CONRAD, P., and SCHNEIDER, J. W. (1980). *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness.* St Louis, Mo.: The C.V. Mosby Company.

DAWKINS, R. (2006). *The God Delusion.* London: Bantam.

DURKHEIM, E. (1979[1897]). *Suicide.* New York: The Free Press.

EBAUGH, H. R., & PIPES, P. E, SALTZMAN CHAFETZ, J., and DANIELS, M. (2003). "Where's the Religion? Distinguishing Faith-Based from Secular Social Service Agencies". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 42/3: 411–26.

EINSTADTER, W. J. (1994). "Crime News in the Old West". In G. Barak (ed.), *Media, Process, and the Social Construction of Crime.* New York: Garland Publishing, 49–67.

ERIKSON, K. T. (1966). *The Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance.* New York: John Wiley & Sons.

EVANS, D. T., CULLEN, E T., DUNAWAY, R. G., and BURTON, V. S. (1995). "Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality". *Criminology,* 33/2: 195-224.

FAIRCLOUGH, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research.* London: Routledge.

FENN, R. K. (2006). *Dreams of Glory: The Sources of Apocalyptic Terror.* Aldershot: Ashgate.

FULLER, R. C., and MYERS, R. R. (1941). "The Natural History of a Social Problem". *American Sociological Review,* 6/3: 320-8.

GUSFIELD, J. R. (1980). "Foreword". In Conrad and Schneider (1980), pp. v-x.

HADDEN, JEFFREY K. (1980). "Religion and the Construction of Social Problems". *Sociological Analysis*, 41/2: 99–108.

HAMILTON, M. B. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 2nd edn. London: Routledge.

HAMMOND, P. (1998). *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press.

HEELAS, P. (1996). *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.

_____ and WOODHEAD, L. (2005). *The Spiritual Revolution*. Oxford: Blackwell.

HJELM, T. (2006*a*). "Between Satan and Harry Potter: Legitimating Wicca in Finland". *Journal of Contemporary Religion*, 21/1: 39–58.

_____ (2006*b*). "News of the Unholy: Constructing Religion as a Social Problem in the News Media". In R. Salokangas and J. Sumiala-Seppanen (eds.), *Implications of the Sacred in (Post)modern Media*. Gothenburg: Nordicom, 63–76.

_____ (2007). "United in Diversity, Divided from Within: The Dynamics of Legitimation in Contemporary Witchcraft". In O. Hammer and K. von Stuckrad (eds.), *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden: Brill, 291–309.

HOLSTEIN, J. A., and MILLER, G. (eds.) (2003). *Challenges & Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems*. New York: Aldine deGruyter.

JENKINS, P. (2000). *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*. Oxford: Oxford University Press.

JOHNSON, B. R., JANG, S. J., LARSON, D. B., and DE LI, S. (2001). "Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency". *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38/1: 22–44.

JUERGENSMEYER, M. (2001). *Terror in the Mind of God*, updated edn. Berkeley: University of California Press.

_____ (2004). "Thinking about Religion after September 11". *Journal of the American Academy of Religion*, 72/1: 221–34.

KITSUSE, J. I., and SPECTOR, M. (1973). "Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value Judgments and Social Problems". *Social Problems*, 20/4: 407–19.

_____ (1975). "Social Problems and Deviance: Some Parallels". *Social Problems*, 22/5: 584–94.

LEWIS, J. R. (2003). *Legitimating New Religions.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

LINCOLN, B. (2003). *Holy Terrors.* Chicago: University of Chicago Press.

LOSEKE, D. R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives.* New York: Aldine De Gruyter.

LOWE, L., and CAVENDER, G. (1991). "Cauldrons Bubble, Satan's Trouble, but Witches Are Okay: Media Constructions of Satanism and Witchcraft". In Richardson *et al.* (1991), 263–75.

MAUSS, A. L. (1975). *Social Problems as Social Movements.* Philadelphia: Lippincott.

MCCLOUD, S. (2004). *Making the American Religious Fringe: Exotics, Subversives, & Journalists,* 1955–1993. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

MELTON, J. G. (2003). "Perspective: Toward a Definition of 'New Religion'". *Nova Religio,* 8/1: 73–87.

MILLER, G., and HOLSTEIN, J. A. (eds.) (1993). *Constructionist Controversies: Issues in Social Problems Theory.* New York: Aldine deGruyter.

PARK, R. E., BURGESS, E. W., and McKENZIE, R. D. (1967). *The City.* Chicago: Universityof Chicago Press.

PUTNAM, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon & Schuster.

RICHARDSON, J. T. (ed.) (2003). *Regulating Religion: Case Studies from Around the World.* Dordrecht: Kluwer.

_____ BEST, J., and BROMLEY, D. G. (eds.) (1991). *The Satanism Scare.* New York: Adline deGruyter.

RIKKINEN, M. (2002). *Yhteison nimeen: Kirkon identifikaatioprosessi uususkonto keskusteluissa.* Helsinki: Department of Comparative Religion, University of Helsinki.

ROBBINS, T. (1985). "Nuts, Sluts, and Converts: Studying Religious Groups as Social Problems". *Sociological Analysis,* 46/2: 171–8.

_____ (1988). *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements.* London: Sage.

RUBINGTON, E., and WEINBERG, M. S. (eds.) (1995). *The Study of Social Problems: Seven Perspectives.* New York and Oxford: Oxford University Press.

SAID, E. W. (1981). *Covering Islam.* London: Routledge & Kegan Paul.

SHIELDS, J., BROOME, K. M., DELANY, P. J., FLETCHER, B. W., and FLYNN, P. M. (2007). "Religion and Substance Abuse Treatment: Individual and Program Effects". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 46/3: 355-71.

SHUPE, A. D., and BROMLEY, D. G. (1980). *The New Vigilantes.* Beverly Hills, Calif.: Sage.

SILK, M. (1998). *Unsecular Media: Making News of Religion in America.* Urbana, Ill., and Chicago: University of Illinois Press.

SMITH, C., and DENTON, M. (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teens.* New York: Oxford University Press.

SPECTOR, M., and KITSUSE, J. I. (1973). "Social Problems: A Reformulation". *Social Problems,* 21/2: 145–59.

SPECTOR, M., and KITSUSE, J. I. (2001[1977]). *Constructing Social Problems.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

SPICKARD, J. V. (2007). "Micro/Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies". In J. Beckford and J. N. Demerath (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion.* London: Sage, 121–43.

STARK, R., and BAINBRIDGE, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Fermation.* Berkeley: University of California Press.

_____ (1996). *Religion, Deviance, and Social Control.* New York: Routledge.

_____ IANNACCONE, L. R.,. and FINKE, R. (1996). "Religion, Science, and Rationality". *American Economic Review,* 86/2: 433–7.

SWANSON, P. L. (2002). "Religion as a Social Problem". *Bulletin of the Nanzan Insitute for the Study of Religion & Culture,* 26: 8–18.

WUTHNOW, R. (2006). *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society.* Princeton: Princeton University Press.

ZABLOCKI, B., and ROBBINS, T. (2001). *Misunderstanding Cults.* Toronto: University of Toronto Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Beckford (2003); Loseke (1999); Rubington and Weinberg (1995); Spector and Kitsuse (2001[1977]); and Stark and Bainbridge (1996).

52. BÖLÜM

Din ve Sosyal Problemler Bireysel ve Kurumsal Açıklamalar

Anne Birgitta Pessi[*]
Çeviren: Halide Aslan

Bu bölüm, yeni ampirik materyallerin kullanımıyla daha merkezi birkaç teorik kavramla izah edilen bir diyalogu içinde barındıran din ve sosyal problemler üzerine sosyolojik bir bakış açısı getirmektedir. Hem bireysel düzeyde hem dini kurumlar açısından açıklamalar ve *holizm*[**] (bütüncülük) üzerine araştırma, bu ça-

* Yazar, bu bölüm üzerindeki değerli yorumlarından dolayı Prof. Peter B. Clarke ve Prof. Grace Davie'ye içten teşekkürlerini sunar.

** Holizm (bütün anlamına gelen Yunanca holostan; *İng.* holüm, *Fr.* Holüme): Sosyolojide toplumsal grup ve kurumların veya bizzat toplumun kendisinin ayrı ve kendine özgü bir bütünselliği olduğunu ve onun salt bireysel bileşenlerinin incelenmesi suretiyle anlaşılamayacağını öne süren görüş ya da yaklaşım. Toplumsal bir araştırmanın konusunun, bireysel eylemler değil de bütünler olması gerektiğini savunan ve Comte, Durkheim ve Levi-Strauss gibi düşünürler tarafından benimsenen yaklaşım, toplumların bütünler olarak görülmeleri gerektiğini, çünkü birer bütün olarak toplumların, bireylerin özellik ya da karakteristiklerinden türetilemeyen özelliklere sahip olduğunu ve dolayısıyla analizin, bireylerin davranışlarından değil de büyük ölçekli kurumlarla bu kurumlar arasındaki ilişkilerden başlaması gerektiğini söyler. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 2002, İstanbul, Paradigma Yayınları, s. 503-504) (ç.n.).

lışmanın odak noktasıdır. Bu bölüm, sosyal problem kavramı ile başlamakta, sosyal problemlerde dinin rolüne genel bir bakış açısının özetlenmesi ile devam etmektedir. Metin daha sonra, kuramsal açıdan üç bölüme ayrılmaktadır: ilki, bütüncül ve daha mutlu bir yaşam arayışında dinin rolü; ikincisi, sosyal problemlere karşı bireylerin gösterdiği tavırlar; üçüncüsü, sosyal problemlere kurumsal açıklamalar üzerinedir. Makale; gelecekteki gelişmeler, dinin dayanışma üzerindeki olası rolü ve 'önemli fikir ufukları'nın ifade edildiği bir bölümle son bulmaktadır. Önemli bir sınırlılık olarak öncelikle belirtilmelidir ki, bunların tamamı oldukça bağlamsaldır. Bu bölüm sadece Hıristiyanlığı, (çok az istisna haricinde) Batı Avrupa formunda kiliselerin çoğunluğu, özellikle de Kuzey Avrupa kiliselerini dikkate almaktadır. Bu bölümün bağlamı, son zamanlarda yeniden kamusal alana giren sekülerleşmiş bir din çevresi olan Avrupa'dır.

SOSYAL PROBLEM KAVRAMININ ANLAŞILMASI

Günümüz sosyolojik araştırmalarında kullanılan 'sosyal problem' kavramını nasıl anlamalıyız? Belirli ampirik olaylar için kullanılan net bir sosyolojik kavramdan mı yoksa her şeyi kapsayan, oldukça belirsiz, neredeyse günümüzdeki bütün fenomenleri tanımlayan bir kavramdan mı bahsediyoruz? Bir sosyolog 'sosyal olmayan problemlerin' neler olabileceğini sorabilir. Cevap, zamanımızı algılayış biçimimize de bağlıdır. 'Birliktelik (*communality*) zamanlarının basit ve özenli günlerinin eksikliğini' mi özlüyoruz? Ya da, biz geç modernizmi alışılmışın dışında özgür fırsatların altın çağı olarak mı yoksa bunların arasında bir şey olarak mı görüyoruz? Ayrıca, Rubington ve Weinberg'in vurguladığı gibi (2003: 3), bazı sosyal gözlemciler modern toplumların önceki toplumlardan daha fazla sosyal problem ürettiği görüşündedirler. Buna ek olarak, bazıları toplumumuzun kapasitesinin üstünde sözde çözümler ürettiğini düşünürken, diğerleri çağımızı gittikçe daha fazla çözüm üreten bir çağ olarak görmektedir.

Ele alınması gereken sosyal problemler olduğuna dair düşünce aslında oldukça yenidir. Çünkü sosyal problemlerin farkındalığı ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır (Green 1975). Sosyal problemler sosyolojik analizlerin merkezidir ve öyle olmaya da devam edecektir. Aslında, sosyoloji sosyal problem konularına hâkimdir. Sosyoloji, köklü sosyal değişim dönemlerinde gelişmiştir; dahası, onun merkezi odak noktası, sosyal ilişkilerin yanı sıra sosyal problemlerdir (Rubington ve Weinberg 2003: 3).

Sosyal problemler, durumu değiştirmek için gerekli olan eylemi kabul eden kayda değer sayıda insanın değerleriyle ters düşen sözde bir durum olarak tarif edilebilir (Rubington ve Weinberg 2003: 4). Bunun gibi, Loseke için de sosyal problemler (2003: 7), "yanlış, yaygın ve değişebilir olarak değerlendirilen bir durumdur – değişmesi gerektiğine inandığımız durumlar için bir kategoridir". Sosyal problemler hakkındaki bakış açıları, 'objektif bakış açısı'ndan öznel kaygıya kadar bir alan içermektedir (ölçülebilir durumlarla ilgili problemler; bu, sosyal problemler ders kitaplarının çoğunun bakış açısıdır) (Loseke 2003).

Sosyal problemler hakkındaki sosyolojik araştırmalar, özellikle Kuzey Amerika geleneğinde 6 aşamada gelişmiştir; burada sosyal problemler (Avrupa'dan çok daha fazla) sosyolojinin merkezi konularından biri haline gelmiştir (bkz. Rubington ve Weinberg 2003). Başlangıçta bu disiplin, sosyal patoloji perspektifinden (Gillin 1939'ki gibi) sosyal düzensizliğe doğru gelişmiştir (örneğin Cooley 1927); bunu, Avrupalı ve Amerikalı klasik çatışma teorilerinin sentezi olan değer çatışması incelemeleri takip etmiştir (Fullerve Myers 1941 gibi). Bunu izleyen aşamalar, sapkın davranışlar ve yaftalama ile ilgili G. H. Mead ve A. Schutz'a dayanan çalışmalar etrafında yoğunlaşmıştır. Sosyal problemler üzerine araştırmalar, daha sonraki aşamada Frankfurt Okulu kaynaklı eleştirel bir bakış açısına sahip Marx'ın etkisinin ortaya çıkışını tecrübe etmiştir. En son gelişme, sosyal yapısalcılığı içerir (örneğin Kitsuse ve Spector 1973); Loseke'nin belirttiği gibi, "bir sosyal problem, bir sosyal problem olarak tanımlanana kadar mevcut değildir".

Ortak bir 'düşman' bile olsa, bazı şeyler paylaşılır. İster endüstrileşme ve kentleşmeyle isterse alanımızla ilgili anlatılan diğer önemli şeylerle daha ilgili olsun, sosyal problemler üzerine pratik olarak bütün teorisyenlerin bakış açılarının dayandığı sorunların ana kaynağı (doğrudan veya dolaylı), iletişim ağları, sosyallik ve özellikle uyum güçlüğü ve beraberliklerle ilgilenmektedir. Aracılı ya da dolaylı sosyal ilişkiler gittikçe önem kazanmakta ve böylece toplumlar görünürlük ve birlikten yoksun kalmaktadır (Delanty 2005). Bu durum daha bireyselleşmiş bir yaşam tarzına yol açmaktadır. Fakat bu söylem tek yönlüdür: bireyler tamamıyla özgür olmaktan uzaktır. Günümüzdeki toplumsal değişimlerin, dramatik içsel geçişleri ima etmesi gerekmez (bkz. Grow 2002; Castells 2004). Çağdaş toplumsal bağlam, bireyin hem daha özgür, hem daha bireysel ve yine topluma ve iletişim kanallarına daha yakından bağlı nasıl olabilir sorusunun altını, eski ve yeni problemlerin altını çizdiği gibi, derin bir şekilde çizmektedir. Din, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, bu süreçlerle derin bir şekilde iç içe girmiştir.

DİN SEBEP Mİ YOKSA ÇÖZÜM MÜ?

1970'ler ve 1980'lerde birçok din sosyologunun bugün anladığını çoktan anlamış olan bilim adamları vardı (örneğin, Hadden 1980): sosyal problemleri belirlemede ve çözmede dinin rolü merkezi, hatta daha acil olmaya devam etmektedir (bkz. Beckford 1990). Din, sosyal problemlerin hem belirlenmesi hem de çözümünde (ve aslında ortaya çıkışında) çeşitli açılardan rol oynamaktadır. Bu olumlu ve olumsuz katkıların çeşitliliği, kadın papaz ve piskoposlar, toplumsal cinsiyet rollerindeki sorunlar gibi daha büyük problemlere ve tartışmalara yansımaktadır.

Din, sosyal problemleri meşru kılmakla beraber, onlara tepki vermeyi de istemektedir. Hıristiyanlığın yaşam algılayışında, 'iyi yaşamak' ve 'iyi yaşam' ayrılamaz bir bütündür. Bir birey, özgecilikte olduğu gibi, ahlaken iyi davranışları olmaksızın ne

mutlu olabilir ne de iyi yaşayabilir (Hallamaa 1999*a*; 1999*b*; Kuula 2004). Çoğunlukla teologlar tarafından yapılmış çok sayıda çalışma, Hıristiyanlığı 'modern özgecilik kavramının ana kaynağı' olarak sunsa da (Grant 2000: 167), özgeciliği vurgulayan görüşler sadece Hıristiyan inancına özgü değildirler. Yahudi geleneğinde, İslam'da ve çeşitli Doğu dinlerinde, verme ve yardımlaşma ile ilgili güçlü bir yükümlülük söz konusudur (örneğin, Neusner ve Chilton 2005).

Dinlerle özgecilik arasındaki bu bağ hem çok açık hem de çok problemlidir (bkz. Monroe 1996: 122-3; Yeung 2004*a*; Oord 2003; Johnson vd. 2003). Sadece bir ikileme dikkat çekmek isterim. Blackmore, Dawkin'in *The Selfish Gene* (1976) eserine dayanan *The Meme Machine* (1999) isimli çalışmasında, dini kurumların özgecilik ve dayanışma faaliyetlerini göz boyama olarak kullanabildiğini, insanların yardım eden ve aynı zamanda onların kültürel yapılarını* yaygınlaştıran kurum ve bireylere saygı duyduğunu, insanların onların dogmalarına ve öğretilerine inandıklarını ileri sürmektedir. Blackmore, Hıristiyanlığı, özgeci davranış ve tutumlara karşı insanoğlunun genetik kültürel temayülünü kullanan bir din olarak görmektedir. Ona göre Hıristiyanlık, dini toplumlar tarafından uygulanan özgeci faaliyetlerin taşıdığı bir parazit gibi yayılan zihnin virüslerinden biridir (Blackmore 1999; Goodenough 1995). Kilise görevlileri aslında bu ikilemin farkında olabilirler. Benim kendisiyle görüştüğüm bir kilise papazı, İncil'in şu ibarelerinden bahsederek şaşırtmıştır: "Sol elin başkalarına yardım ettiğinde, sağ elin bunu bilmemeli."

---

* "Meme": Richard Dawskins'in, gen benzetmesinden yola çıkarak kendini üreten fikirler veya yayılan diğer bilgi yapıları için kültürel kopyalama birimi olarak öngördüğü bir terim. Parazit gibi insanların kafalarına bulaşarak çoğalan, davranışlarını değiştiren ve aynı yapıyı yaymalarına yol açan bulaşıcı bir bilgi yapısı. Bireysel sloganlar, moda melodiler, ikonlar, buluşlar, klişeleşmiş sözler, birer memedir. Bir fikir veya bilgi yapısı, bir başkasının onu kopyalamasına, başkalarına tekrarlamasına yol açmadığı sürece bir meme değildir. Buna karşılık, aktarılan her türlü bilgi memeliktir. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, 2001, s. 504) (ç.n.).

Sosyal problemlere ilişkin dinin rolü birkaç sebepten dolayı son zamanlarda daha da önem kazanmıştır. Bunlardan ikisinden burada bahsedilecektir. Birincisi, sekülerleşme, sosyal problemlerle ilgili konularda din ve kilisenin rolünü azaltmak yerine artırmıştır. Kiliselere ve farklılaşan Batılı toplumlara bakıldığında, en azından ikisi arasında gizli bir gerilim vardır. Dini kurumlar, statükoyu elde tutmak ve otonom olmak zorunda değildir. Kiliseler sosyal problemlerle ilgili yeni fırsatlardan ve devleti eleştirme özgürlüğünden hoşlanmaktadırlar (Hadden 1980: 100). Beckford, Simmel hakkında şöyle demiştir: Farklılaşan kurumlar, "uygulama, ilgi ve tamamen örtülmüş kurum kalıplarından uzaklaşmakla 'özerk' hale gelerek gücü ellerinde tutabilirler" (Beckford 1990: 11). Günümüz kiliseleri yetkilendirilmişlerdir. Bu durum, örneğin dayanışma faaliyetleri yoluyla onları çeşitli yeni kamusal rollere açmıştır (Casanova 1994; Yeung 2003).

İkincisi, çağdaş toplum, nasıl bölünmüş ve ayrışmış olduğunu fark etmeksizin holizm'in ve holistik tecrübenin peşine düşmektedir. Mutluluk, refah ve iyi yaşam gibi konular herkesin gündeminin en üst sırasındadır. Örneğin, II. Dünya Savaşı dönemi öncesinden farklı olarak, işçi sınıfı hareketi, siyasi partiler, çağdaş sosyal akımlar gibi konular, gittikçe artan bir şekilde holistik meselelerin niteliği, sürdürülebilirliği, gerçekleştirilmesi ve itibarı hakkındadır (Beckford 1990). Sonuç olarak, bu tür akımlara dini katkı sağlamak için daha büyük bir alanlar da vardır. Gördüğümüz kadarıyla, insan hakları ve barış hareketleri birçok endüstri toplumunun 'daimi unsuru' olmuştur ve çoğu zaman dini kaynağa ve ilhama sahiplerdir (Beckford 1990: 7-8).

Ancak –belki de ironik bir şekilde–, dinin sosyal problemlere ilişkin büyüyen ilgisini açıklayan faktörler, dinlerin gittikçe artan bir şekilde daha problemli olmasının sebepleriyle aynıdır. Dahası, dini kalıplar, kendi yeni sahalarında seküler güçler ve gruplar tarafından sabote edilseler bile, bunlarla işbirliği için daha elverişlidir. (Beckford 1990: 12). Din, hem şiddet ve refahı, hem de dayanışma ve çatışmayı teşvik eden bir kapasiteye sahiptir. Dini kurumlar bencil olmamayı, cömertliği ve özgeciliği teş-

vik edebildikleri gibi, şiddeti, düşmanca eylemleri ve tutumları da özendirebilirler. Bu ikilem, dinin, küresel bakış açıları da dahil olmak üzere, daha geniş perspektifleri kolay bir şekilde ele geçirmesi gerçeğiyle derinleşmektedir. Bu konuda, barış hareketlerinden Opus Dei* Katolik hareketine, ezilmişlerin teolojisinden ütopyacılığın çeşitli formlarına, aşırı gruplara ve aşırı köktenci hareketlere kadar birçok örnek verilebilir. Dinin aşırı uçlarının pek çoğunda, dinin kendisi tam bir sosyal problem haline gelmektedir.

Bu nedenle, din ve sosyal problemler iki açıdan ele alınmışlardır ve ele alınabilirler: sosyal problemleri çözen (veya en azından çözmeyi hedefleyen ya da iddia eden) din (çalışmalar için bkz. Jules-Rosette 1989; McBride vd. 1994; Bäckström 2005) ve, bir sosyal problem olarak ve/veya sosyal problemlerin nedeni olarak oluşturulmuş din (çalışmalar için bkz. Kramer 1983; Moxon-Browne 1983; C. Smith 1996). Ancak, Beckford'un da (1990: 3) işaret ettiği gibi, din sosyologlarının sosyal problemlerle gündemlerindeki öncelikli problem olarak ilgilenmeleri için oldukça küçük tahrikler vardı. Örnek vermek gerekirse, bizim hem Avrupa'daki refah hem de Avrupa dindarlığı hakkında araştırmamız var, ama bunları bir araya getirecek çalışmalar henüz çok az. Bu el kitabı suçluluk (Bölüm 47), insan hakları (Bölüm 24), fundamentalizm (Bölüm 26) ve şiddete (Bölüm 49 ve Bölüm 51'e de bkz.) ilişkin konularda dine ve sosyal problemlere önemli bakış açıları sunmaktadır.

Daha önce bahsedildiği gibi, bu bölüm, diyalog için din konusu ve sosyal problemler hakkında sosyolojik bakış açısı getirmeyi ve son ampirik materyallerle[1] bazı daha merkezi teorik

---

* Opus Dei, (Latince: *Tanrının işi*) 2 Ekim 1928'de Madrid'te sıradan bir papaz olan Jose Maria Escriva de Balaguery Albas tarafından kurulan, bir katoliklik örgütü http://tr.wikipedia.org/ wiki/Opus_Dei (ç.n).

1 Birinci el ampirik materyaller burada Finlandiya'dan gelenlere atıfta bulunmuştur. Hâlâ Luteran kilise üyelerinin (Finli üyeler % 83) gözle görülür şekilde yüksek oranda olduğu İskandinav ülkeleri içerisinde tam bir ders kitabı örneğidir. Ancak, dini görünüm oldukça özelleşmiştir (dua göstergeleri yüksek, kilise hizmetlerine katılım çok düşük). Uluslararası bir bakış açısıy-

kavramları aydınlatmayı hedeflemektedir. Sosyal problemler hakkında çoğu sosyal-bilimsel araştırma, sorunlu sayılan meseleler üzerine odaklanmıştır. Benzer şekilde, dinin ve sosyal problemlerin ele alındığı birçok metinde, dinin sadece problemli yönlerine odaklanan bir eğilim olmuştur (Beckford 1990: 3). Ancak, Spector ve Kitsuse, sosyal problemler hakkındaki klasik eserlerinde, sosyal problemleri mağduriyet iddiası olan grupların ve bireylerin eylemleri ve varsayılan şartlarla ilgili iddialar olarak tanımlamışlardır. (1977: 75). Dolayısıyla, öz, geribildirimlerle ilgilidir. Bu bölümde ele alınan din ve sosyal problemlere bakış açısı, hem bireysel seviyede hem de dini kurumlar açısından *açıklamalar* içermektedir. İkinci olarak, *holizm* araştırması ve bu araştırmada sözü edilen din alanı, daha iyi bir yaşamı ve mutluluğu hedeflemenin içsel anlamını taşıyan yanıtlarla ilişkilidir. Ancak, oldukça geç bir şekilde, kiliseler ve dinler aktif olarak sağlıkla, birey ve gezegen bütünlüğüyle meşgul olmaya başlamışlardır. Burada holizm üzerine odaklanma, sadece, özel bir mutluluk perspektifinden, iyi yaşama dair araştırma ile ilgilenmektedir.

Sonuçta, bu bölüm, bir sosyal problem *olarak* dine odaklanmaktan çok, *teorik din kavramlarına ve sosyal problemlere, iki açıdan ele alınan ampirik materyallerle ışık tutar: sosyal problemlerle ilgili açıklamalar ve holistik ve daha mutlu bir yaşam arayışı.* Ben ikincisinden başlıyorum.

HOLİZM ARAYIŞI: MUTLULUK MESELESİ

Mutluluk araştırmaları özellikle zorlu bir çabadır. İnsanların mutluluklarını nispeten yüksek olarak (1-10 arası skalada 5'in

---

la, tek olmasından dolayı Finli cemaate dayalı kilise sosyal çalışma sistemi ilginç bir konudur. Kilisedeki sosyal çalışma geniş ücretli bir işçi grubunu içerir ve kilise hukukunda ve kilise organizasyonunda merkezi bir pozisyona sahiptir. Finli kiliselerin sosyal işlerindeki faaliyet biçimleri, bugün, yiyecek bankasından danışmanlığa, ev ziyaretlerinden çeşitli kamplara, ekonomik yardımdan gruplara desteğe kadar uzayıp gitmektedir.

üzeri) belirttiğini gösteren sayısız uluslararası çalışma vardır (örneğin, Diener ve Diener 1996; Hirvonen ve Mangeloja 2006). Ancak, insanlar kesinlikle kişisel mutluluklarını abartmaya meyillidirler. Günümüzün bireycilik kaynaklı kültürü, böylesi cevapların sağlanması konusunda fazladan baskı yapıyor olabilir. O zaman bizi ne mutlu etmektedir? Hiçbir etken bir diğerine üstün gelmemektedir. Çoğu uluslararası araştırma (Layard 2005 gibi) en önemli unsurların, maneviyatın yanı sıra, sağlık, aile, insan ilişkileri olduğunu göstermektedir. Frey ve Stutzer (2002) mutluluğun üçlü bir sacayağı üzerine temellendiği sonucuna varmışlardır: bağlamsal (sağlık, aile, ilişkiler, iş), kişisellik (özsaygı, otokontrol, iyimserlik, dışa dönüklük) ve kurumsal (din, etkileme fırsatı, özgürlük).

Dini eylem, dini öğretiler, iman ve imanın önemi olarak ölçülen dindarlığın (Hirvonen ve Mangeloja 2006), gerçekten de deneyimlenmiş mutluluklarla pozitif bir ilişkisi vardır. Dinin mutluluk üzerindeki etkisi, eğitim, yaş ve meslek gibi çeşitli kontrol değişkenlerinden sonra gelmektedir (Argyle 2001: 164; Witter vd. 1985; ve ayrıca bkz. Francis vd. 2000). Örneğin, Helliwell (2002; 2005) 57 ülkede, kişisel refah ve dindarlığın güçlü bir bağı paylaştığına işaret etmiştir. Ayrıca, Inglehart'ın (1990) 14 Avrupa ülkesinde yaptığı çalışması, kiliseye gitmek ve hayat doyumu arasında pozitif bir bağıntı olduğunu ortaya koymuştur. Benzer şekilde, mutluluk (örneğin, "Bir bütün olarak hayatından ne kadar memnunsun?") ve dindarlık ("Ben dindar bir insanım") arasındaki bağlantıyı ele alan yeni Finli araştırma verileri,[2] bir kişinin ne kadar dindarsa bir bütün olarak hayattan o kadar memnun olduğunu net bir şekilde açığa çıkarmıştır. Bu resim sadece, en dindar *olmayan*, ılımlı bir dindar kadar mutlu

[2] Finlilerin özgecilik, iyi yaşam ve dindarlık deneyimleri üzerine yaptığı rastlantısal örneklem araştırma (N = 1040), 2006'da toplanmıştır. Veriler Finli vatandaşları temsil etmektedir; sadece istatistiksel olarak önemli sonuçlar bu bölümde belirtilmiştir. Bu araştırma materyali, mülakatı cevaplayan 25 kişi tarafından geliştirildi; mülakatçılar çeşitli yaş gruplarını, bölgeleri ve dindarlıkla ilişkileri ve her iki cinsi temsil edenler arasından seçildi. Aynı veriler (hem niceliksel hem niteliksel) bu metnin birkaç bölümünde kullanıldı.

olan kişilerle bozulmaktadır. Bununla birlikte, insanları neyin mutlu ettiği sorulduğunda, Finliler toplu aktiviteler ve dindarlığın rolü üzerine daha az vurgu yaparak, ailenin, sağlığın ve sevginin rolünün altını çizmektedirler. Bu nedenle, istatistiksel analizler bir bireyin ne kadar dindarsa o kadar mutlu olduğunu açıkça gösterse de, bizzat bireylerin kendilerinin bu ilişkiyi tecrübe ettikleri (ya da kabul ettikleri veya düşündükleri) görülmemektedir (Yeung 2007*a*; Torvi ve Kiljunen 2005). Bununla ilgili olarak başka bir ikilem, bu bağın gerçekten var olup olmadığı sorusu ile ilgilidir. Zira, bir eleştirmen, "din beni nasıl mutlu eder' hikayesini tekrar etmekle, dini kurumların üyelerinin çok güçlü bir şekilde toplumsallaşıp toplumsallaşmadıklarını sorabilir.

Ancak, eleştirmen yine de şu soruyu sormak zorundadır: Madem ki din bireyleri rahatlatıyor ve çeşitli sosyal problemlerle karşılaştıklarında onları destekliyor gibi görünüyor, o zaman bu bağ nasıl açıklanacaktır? Argyle [2001 (1986); 165-8] bunun için dört olasılık önermiştir: İlki; birleştirici, destekleyici bir kilise cemaati sosyal ilişkiler oluşturarak merkezi bir rol oynamaktadır. İkincisi; daha büyük güçlere inanma ve özellikle de Tanrı'ya yakınlık deneyimi bireyi rahatlatmaktadır (ayrıca bkz. Pollner 1989; Ellison vd. 1989). Üçüncüsü; kişisel kimliği destekleyen sağlam inançlar ve iman belirli bir rol oynamaktadır. Kiliseye devamlılığın etkisinin ve huzurla ilgili özel bağlılıkların, inançlar yoluyla olacağı belirtilmiştir. (bkz. Ellison 1991; Ellison vd. 1989). Dördüncüsü; 'manevi olarak iyi' şeklinde (Paloutzian ve Ellison 1982) adlandırılabilecek şeyin aynı zamanda pozitif etkisi vardır. Bu hem Tanrı'yla tatmin edici bir ilişkiye ('dini iyi oluş'; yukarıda bahsedilen daha yüksek güçlere inanmaya yakınlaşma) ve hem de hayat amacına ve doyumuna sahip olmuş olmayı ('varoluşsal olma') içermektedir.[3]

Böylesi doğrudan etkilere ek olarak, din daha dolaysız bir şekilde etkili olabilir. Dini normlar bireyleri koruyabilir, değer-

[3] Mutluluk ve dindarlık arasındaki bu dört bağa ek olarak, diğer çalışmalar [örneğin, Poloma ve Pendleton (1991) ve Maltby vd. (1999)], en yoğun deneyimlerin, özellikle duanın ve iyi oluşun güçlü etkisini ortaya koymuştur.

ler daha yoğun şekilde aile ve sağlık kaynaklı olabilir, hayat da daha anlamlı olabilir vs. Dahası, dini aktiviteler, toplumsal olduğu kadar pozitif tecrübeler de önermektedir. Ayrıca, iman özsaygıyı artırır, stresi azaltır ve negatif tecrübelere karşı bir set oluşturur (Hirvonen ve Mangeloja 2006; Yeung 2007*a*).

Ayrıca, bireylerin dikkatini daha yoğun şekilde insanoğluna çeviren dini normlar, aslında mutluluk-dindarlık bağına yakından bağlanmış olabilir. Benim nitelik verileri hakkında öncül bulgularım (Yeung 2007*a*; 2 nolu veriye bkz.), mutluluk-dindarlık bağına aracılık etmede özgeciliğin rolünün altını çizmektedir. Başka bir deyişle, nasıl ve özellikle neden, bireylerin diğerlerinin sosyal problemleriyle meşgul olur hale gelmiş olmaları, mutluluk ve dindarlık arasındaki bu bağı açıklayabilir (en azından kısmen). Mülakat materyalleri beş unsuru ortaya koymuştur: İlki; sevinç gibi 'sonuçlar' ortaya çıkaran somut eylem içerisine değerleri ve imanı yerleştirmektir. Bu durum, hem ikinci unsur olan Tanrı'yla kişisel bir ilişki tarafından, hem de üçüncü unsur olan bireylere, diğerlerine nasıl davranacağı ve nasıl yaşayacağına ilişkin fikirler öneren kurumların (ev, cemaat, vb.) rolü tarafından da desteklenmiştir. Dördüncüsü; cemaatlerdeki ortak destek ve kilisenin sosyal bağları karşılıklı olarak özgeciliği desteklemektedir ve böylece mutluluğu da desteklemiş olmaktadır. Beşincisi; kendilerini pasif kilise üyesi olarak tanımlayan bireyler ve kiliselere bağlı olmayan bireyler, kendi temel değerlerinde İncil gibi dini metinlerin, özellikle insanoğluna nasıl davranılacağı hakkındaki dini öğretilerin rolünün altını çizmektedir. Yirmili yaşlarının sonlarında olan ve bağlılığı olmayan bir kadının sözlerinden alıntı yapmak gerekirse: "Ben, genel normlar, davranış kuralları –sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına öyle davran vb. ilkeler– ve iyi rehberler olarak, kilisenin doktrinlerini dikkate alıyorum; bunlar kesinlikle iyidir ve ben de bunları takip etmeyi isterim (Yeung 2007*a*).

Beckford'un işaret ettiği gibi (1990: 8-9), son zamanlarda din giderek daha *görünür* hale gelmektedir; 'özelleştirilmiş benliğin aşkınlığı ve bireysel durum gibi meseleler hakkındaki

snoptik, holistik ve küresel perspektifleri destekleyen' maneviyatın önemi her geçen gün artmaktadır. Bizler çeşitli bağlar, kampanyalar, akımlarla çevrilmiş durumdayız. Bu akımlar problem merkezli, pragmatik, küresel bir bakışla karakterize edilmiş ve çeşitli dini kaynaklardan semboller üzerine inşa edilmiştir. Aslında din burada, hem bireyler hem de kurumlar tarafından doğru veya yanlış kullanılabilen verimli bir rol oynayabilir.

SOSYAL PROBLEMLERE BİREYSEL AÇIKLAMALAR

Bu bölümde, bireylerin sosyal problemlerle nasıl yüz yüze geldiklerini ele alıyorum. Bu bölümün özünü üç dikkate değer soru oluşturmaktadır. Bireyler özgeci davranışlara sahip midir; eğer böyle ise bunlar onların dindarlığıyla ilişkili midir? Bireylerin hangi kurumlardan belirli beklentileri vardır? Onların kiliseden beklentileri nelerdir?

Her ne kadar bireysel değerler yükselse de, dayanışma ve özgecilik değerleri Avrupa değerler alanında önemli bir rol oynamaya devam etmektedir. Bu, bu makalede incelenen ülkede, çoğunluğun (% 67) diğerlerine yardım etmeyi kişisel olarak çok önemli gördüğü ve sadece üçte birinin "herkes öncelikle kendi kendisini sevmeli" iddiasını kabul ettiği Finlandiya'da yankılanmaktadır. Bu değerler davranışlara da (veya en azından, insanların kendi eylemlerine ilişkin *raporlarına*) yansımaktadır; çünkü "Aşağıdaki gruplara son iki yıl boyunca yardım ettin mi?" sorusuna verilen cevaplar, akrabalarına (% 84,8), arkadaşlarına (% 91,1), ayrıca tanımadıkları kişilere veya bir kişiye (% 85,7) büyük çoğunluğun yardım ettiğini göstermiştir (Yeung 2007*a*). Din burada bir rol oynar mı? Oranlar, bir kişi Hıristiyan değerlerine ne kadar çok önem veriyorsa ve din onun kimliğinin ne kadar parçasıysa, kişinin diğerlerine yardım etmenin önemli olduğunu o kadar çok düşündüğünü işaret etmektedir. Ameller açısından benzer bir bağlantı bulunabilir mi? Hıristiyan değerleri, aile üyelerine ve arkadaşlara yardım etme konusunda farklılık

göstermez. Ancak komşulara yardım etmek, farklılıkları ortaya çıkarmayı başlatır. Dahası, daha fazla talep, daha geniş bir alana sahip yardım eylemleri daha net istatistiksel farklılıkları ortaya çıkarmıştır; kişiler Hıristiyan değerlere ne kadar çok sahip olursa, uzun vadeli yardım projelerine kendilerini adamaları veya para bağışlama ihtimalleri o oranda yükselir (Yeung 2007*a*).

Birçok araştırma gönüllülük ve dindarlık arasındaki bağa kanıt sağladığı için, bu ilişki hiç de şaşırtıcı değildir (bkz. Bernt 1989; Greeley 1997; Lam 2002; Uslaner 1997; Yeung 2004*b*). Eğer bu bulguları açıklamak istersek, bu bağlantı karmaşık bir şeydir. Monreo'nun ifade ettiği gibi, "Dinin (özgecilik üzerine) genel etkisi düşünüldüğünden çok daha kompleks ve hassastır" (1996: 122-3). Önceki bölümde, özgecilik, mutluluk ve dindarlık arasındaki muhtemel ilişkilere kafa yormuştum. Bireyler kendi özgeciliklerini nasıl açıklar? Bu çalışmada (Yeung 2007*a*: 2 nolu bilgiye bkz.) biz bir alternatif sunduk: "Ben, birinin komşusuna yönelik Hıristiyan sevgisini davranışa dönüştürmesini isterim." Bu konu katılımcıları bölmektedir; beşte ikisi bu iddianın kendilerini tanımlamadığını düşünürken, üçte ikisi –aslında şaşırtıcı şekilde büyük bir grup– en azından bir dereceye kadar kendilerine uyduğunu belirtmektedir. (Yeung 2004*a*). Bu ikileme ek olarak, gönüllülüğü tetikleyen şeyler üzerine yapılan önceki araştırma, hem (ek bir bakış açısı olarak, inançla birlikte temeli eylem ve yardım olan) 'dini özgeciliğin', hem de (tezahürü yardım olan inanç temelli) 'özgeci dindarlığın' kavramsallaştırılmasını sağlamıştır. Dahası, önceki çalışma (Yeung 2004*b*), farklı örgütsel yapıların, beraberlik ruhunu ve özgeciliği farklı bir şekilde ileriye taşıdığı sonucuna varmıştır: Azınlıktaki daha küçük dini gruplar, daha yakın sosyal bağları, daha samimi özgeci ağları ve kendi aralarında daha fazla gönüllülük saatlerini desteklemekte ve muhtemelen bunu istemektedir. Bununla birlikte, aynı çalışma, (özellikle kiliseye gitmek ve Tanrı'nın önemi gibi) dinsel araştırma materyalinin sadece kilise gönüllülüğü ile değil, aynı zamanda kilise dışı gönüllülük ile de pozitif bir bağıntıya sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, bir ku-

rum olarak kilise, özgeci bireysel güdüleri destekleyebilir – her ne kadar bu eylemler her zaman kilise aktiviteleriyle bağlantılı olmasa da ve daha geniş alanlar yoluyla daha geniş sosyal problemlere karşı mücadelenin bir parçası olsa da.

Çoğu mesele, özgecilik, dindarlık ve sosyal problemler üçgeninin derin güdüsel ilişkisinde ortaya çıkar. Ben sadece birini belirteceğim: Din her halükarda kişisel çıkarcılıktan ziyade özgeciliği teşvik eder. Diğer bir deyişle, özellikle 'bağışın saflığı' ilişkisinde mücadele eden dini kurumlar mı yoksa bireyler midir? Büyük dinlerin tamamında, diğerlerine karşı bencil olmayan davranışlar, yapana kazanç sağlar – Hıristiyanlıkta cennette bir yer, Hinduizm'de karmik sistemdeki ödüller gibi.

Kiliseler kimlere yardım etmelidir ve özellikle kimlere yardım etmelidir? Son araştırmamızda (Yeung 2007*a*), çeşitli ihtiyaç durumlarını araştırdık: sıkıntılı, yalnız, fakir, fiziksel ve zihinsel olarak hasta olan kişiler; ayrıca 'sıkıntıları hakkında konuşmak isteyen ve ekonomik desteğe ihtiyacı olan kişiler'. Genel olarak en güçlü beklentiler, bütün durumlarda kamu sektörlerine yöneltilmiştir. Bu, Batı Avrupa'nın tipik durumudur; fakat, örneğin ABD'den de farklıdır. Fiziksel ve zihinsel hastalık ve fakirlik durumunda, insanlar aynı zamanda güçlü beklentilerini aile gibi en yakın çevrelerindeki kişilere yönlendirirler. Zihinsel hastalık ve stresli olma durumlarında, kiliseden beklentiler yüksektir. Kişilerin yalnızlık hali ise, özellikle ilginç bir durumu kanıtlar: Yardımlaşma cemiyetleri gibi üçüncü sektör de dahil olmak üzere, kamudan beklentiler düşüktür; ancak bu durumda bir kimsenin yakın çevresi ve kiliseden beklentileri yüksektir. Dahası, sıkıntıları hakkında konuşmak isteyen ve ekonomik desteğe ihtiyaç duyan insanların kiliseden beklentileri yüksek olmaya devam eder. Ayrıca, çoğunluk bunu, "Kilise hem manevi işler yapmalı hem de ihtiyacı olanlara yardım etmelidir ve bazen yardım daha önemlidir" (Finlilere göre % 80,7) ve "Kilise doğruluk gibi kamu tartışmalarına gayretle iştirak etmelidir" (% 89,9) şeklinde talep ederler (Yeung 2007*a*).

Nitelikli verilerle (Yeung 2006*a*; 2006*b*) insanların beklentilerine bakıldığında, bazı farklılıklar ortaya çıkar.[4] Bir tarafta kilise hayatının dahili bir parçası olan yardımlaşma faaliyetlerine önem verenler vardır; benim verilerimdeki yaşlı adam (4 numaraya bkz.) bu konuda şöyle der: "Yardım çalışmaları yapmayan bir kilise kısır inek gibi olacaktır. Bu benzetme için özür dilerim! Ancak, sosyal çalışmalar yapmayan bir kilise manevi yararlar üretemez." Diğer taraftan, başkaları da, kilisenin aktif sosyal çalışmalarda rolü yoktur –veya olmamalıdır– şeklinde düşünmektedir. Bununla birlikte, büyük çoğunluk, 'kilisenin ideal rolü sosyal ve bireysel ahlaklılığı ve etiği ve özellikle komşu hakkını gözetme ruhunu devam ettirmektir,' diye düşünmektedir. Bu nedenle, kamusal yardımlaşma tartışmasına katkıda bulunmak, sosyal problemler için kilisenin sorumluluğunun esas noktasıdır. Aynı verilerdeki orta yaşlı bir adam uzun uzun düşünüp şöyle demiştir: "Kilise toplumumuzun vicdanı olmalı. Muhalefette olmaya cesaret etmeli. En ön sırada yer almalı ve bayrağı sallamalıdır. Yerel otoriteler tarafından yapılan beyanlara ve klişelere karşı çıkmaya cesaret etmelidir" (Yeung 2006*a*: 183). Kilise, kolay pes etmez, ondan sevginin ve merhametin sesi ve öncüsü olması beklenmektedir.

SOSYAL PROBLEMLERE KURUMSAL AÇIKLAMALAR

Şimdi, dini kurumların ne zaman, niçin ve nasıl sosyal problemlerle meşgul olduklarını tartışacağım. Daha özel olarak, dini ku-

[4] Uluslararası WREP (Sosyal Yardım ve Din 2003) araştırma projesinde, kilise temsilcisi ile (4 yetkili ve çoğunluğu ruhban ve kilise işçisi 25 işçi seçildi) 29 mülakat, belediye yetkilisi ile 10 mülakat ve Finlandiya'nın güneyinde orta büyüklükte bir kasaba olan Lahti'de yerel vatandaşlardan 6 grupla mülakattan oluşan küçük bir çalışmayı (N=100) yürüttüm. Toplanmış verilerin amacı, yerel kilise temsilcilerinin, refah gelişimi ve organizasyonu ve bundaki kiliselerin rolünü nasıl gördüklerini belgelemekti. Finlandiya'daki bütün bulgular için bkz. Yeung 2006*a*; 2006*b*, ve WREP projesinin daha geniş Avrupa perspektifi için bkz. Yeung vd. 2006; Pettersson 2006; 2007.

rumlar için benzersiz ve belirli değişkenler mi vardır? Böylesi kurumlar, sosyal problemlerle mücadele etmek için çeşitli kaynaklar getirmektedir: ekonomi, liderlik, işgücü ve meşruluk kazandıran güçler. Daha önemlisi, bu potansiyel hem takip edilen faaliyetlerle hem de problem olarak veya olmayarak bir fenomenin tanımıyla ilgilenir (Hadden 1980: 103-5). Örgütsel güç (yani, diğer kurumlara ve topluma göre bir pozisyon), yapı ve dini bir kurumun sosyal problemlere nasıl müdahil olduğunu ve olup olmadığı sorununu etkilemektedir. Sosyal bağlanma ve doktrinsel değerler, sosyal problemlerle ilgilenmek için özgürlüğü artırabilir (Hadden 1980: 105; ayrıca Wood 1975). Bütün bunlar, refah sistemine ilişkin kilisenin rolünü belirlemektedir. Kramer'in (1981) ifadesiyle, bu durum öncü, düzeltici, değerleri koruyucu ya da hizmet sağlayıcı bir rolü andırmaktadır.

Dini kurumlar, sadece kurum olarak sosyal problemleri etkilemez, aynı zamanda sosyal politika kurumları gibi daha büyük sosyal yapıların kurulması ve geliştirilmesinde de kökten etkiye sahiptir. Örneğin, baskın dini kurumların günümüz sosyal yardım organizasyonlarının inşasında etkisi vardır (Bäckström 2005) – Avrupa sistemi gibi. Bunun tersine, ABD'de böyle kapsamlı bir refah durumu asla yoktur ve (belki de buna kısmen neden olan) yerel dini organizasyonlar birçok Avrupa bağlamında görülmeyen bir gücü ellerinde tutmaktadırlar (Ammerman 2005*b*: 21-2). ABD'deki dini organizasyonlar, çok esaslı metotlarla ve hem resmi olmayan işbirlikleri hem de kendi programları aracılığıyla bakım (*care*) konusuyla ilgilenirler. 1996'dan beri, kiliseler ve inanca dayalı girişimler, "Hayırsever Seçim"e göre, hizmetler için devletten gittikçe artan miktarda fon almaktadırlar (Ammerman 2005*a*; 2005*c*; Chaves 2004; Cnaan vd. 2002; Sherman 2000). Bu gelişmenin vatandaşlar tarafından olumlu karşılandığı görülmektedir; Amerikalıların üçte biri buna itiraz ederken, yarısı inanca dayalı gruplara kamusal destek sağlanmasını uygun bulmaktadır (Amerikan Dini Manzaraları 2004).

Bununla beraber, son yıllarda, hem Avrupa hem Amerikan kiliseleri gittikçe artan bir şekilde sosyal yardımlaşma vasıtası

(*agent*) olmuşlardır. Ayrıca bu, sosyal problemlere dair sosyal politikayla ilgili konulara da uygulanır. Roller yine de farklılık göstermektedir. Çoğu kilisenin sosyal fonksiyonlarının olduğu Batı Avrupa kıtasının sonunda yer alan Almanya'da, büyük oranda kiliselerin (hem Protestan hem Katolik) sosyal işlevleri refah sistemi organizasyonunun parçasıdır (Leis 2006). Diğer yandan, İngiltere'de sosyal refahta en aktif gönüllü faaliyetler, İngiltere kiliselerine değil fakat daha küçük kiliselere eğilim göstermektedir (Middlemiss 2006). Kuzey Avrupa ülkelerinde kamu sektörüne hizmet sağladığı görülen kiliseler ise, ikisi arasında bir yerdedir (Petterson 2006; 2007; Yeung vd. 2006). Genel olarak, bu aktiviteler toplum tarafından takdir edilmektedir. Avrupa'nın her yerindeki vatandaşlar, sosyal problemlerle savaşan dini aktörler fikrini desteklemektedir. Bu, özellikle kriz zamanlarında böyledir (bkz. Petterson 2003). Kiliseler, hem gerçek hem mecazi anlamda, ferdi ya da toplumsal olarak yas tutan pek çok kişi için mükemmel yerlerdir.

Gerçek, halk düzeyinde ve ulusal düzeyde daha karmaşıktır. Finlandiyalı kilise çalışanlarıyla yapılan ampirik araştırmalar, sosyal problemleri ve kilise üzerindeki çelişkili, değişen idealleri açığa çıkarmaktadır (Yeung 2006*a*). Şöyle sorular ortaya çıkmaktadır: Sosyal problemlere destek olmak, kilisenin kendi dini görevlerini yapmasından daha mı az yoksa daha mı çok önemlidir? Diğer bir deyişle, kilise kurumunun asıl görevi nedir? Özel olarak, hatta tamamen, doğmayı öğretmek mi, kiliseye ait görevleri yerine getirmek mi, ya da, daha çok doğmayı eyleme geçirmeye yoğunlaşmak mıdır? Ayrıca, kilise, sosyal problemlerle ilgili medya tartışmalarında nasıl görünür olmalıdır? Yani, kilisenin toplumsal görünürlüğü ile ilgili ideal olan nedir – sosyal hareketin ortasında olmak mı, sesli ve net bir şekilde ifade etmek ve eylemde bulunmak mı, yoksa sessiz ve makul bir aktör olarak davranmak mı?

Genel anlamda tüm bu sorulara ilişkin olarak, Finli nitel verilerin analizi (Yeung 2006*a*; 2006*b*; 4 nolu bilgiye bkz.), kilisenin yardımlaşma faaliyetlerine daha az dahil olması gerektiğini

düşünen bazı kilise çalışanlarının misyonerliği (*evangelizing*) ve maneviliği vurguladığı sonucuna varmıştır. Çoğu –aslında çok daha fazlası– yardımlaşma faaliyetleri ile ilgili daha olumlu düşünürler. Ancak kilisenin uygulamalı sosyal çalışma aktivitelerinin geçici olması gerektiğine inanırlar. Bununla birlikte, diğerleri, hem sosyal hem de ruhani işlerle eşit olarak işbirliği yapması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Hatta bir kısmı da, bir noktaya kadar, sosyal işlerin manevi aktivitelerin önüne geçmesi gerektiğine işaret etmiştir. Benzer şekilde, Greg Smith (2004), bir İngiltere çalışmasının temelinde, inanç temelli organizasyonlarda sosyal içeriklerle sosyal iş değerlerinin çeliştiği değerler ve teolojiler –maddi ve manevi dünyaları birbirinden ayıran gizli bir düalizm– olduğu sonucuna varmıştır. Sekiz Avrupa ülkesinde yapılan son ampirik araştırmalar da, kiliselerin kamusal sosyal rolü ile manevi kimliği arasında bir gerilim olduğuna işaret etmiştir: Refah hizmetleri sağlayan sosyal aracılar olarak hareket ettikleri zaman, kiliselerin manevi tarafları saklı olmalıdır (Pettersson 2007; 2006). Bu tür bir düalizm, doğal olarak, dini kurumlar ve daha büyük toplum arasındaki ilişki hakkında bilgi de vermektedir. Haden'in belirttiği gibi (1980: 104), dini kurumların aşkın hükümleri ile toplumun (üçüncü bin yılda devasa şekilde çeşitlenecek olan) idealleri ve değerleri arasındaki uçurum ne kadar büyükse, bu aşkınlığı –ister savunmacı ister saldırgan tarzda olsun–korumak için yatırım yapılması gereken kaynaklar da o kadar büyüktür.

Sosyal problemler üzerinde kilisenin rolü ve kamu sektörü nedir o zaman? Finlandiya'da mülakat yapılan yerel yönetimler, kilisenin refahın oluşturulmasında ve problemlerle mücadelede, hem hizmet sağlayarak hem de diğerlerinin mutluluğu için insanlara sorumluluklarını hatırlatarak rol oynadığını net bir şekilde ifade etmektedirler. Kilise, muhtaç yanından ayrılmayan dostun ortak ruhu gibi, düşkün sesin takipçisi olmalıdır (Yeung 2006*a*). Refah yapı tarihi oldukça şaşırtıcı ve yeni olan bütün Avrupa boyunca benzer sesler duyulabilir (Pettersson 2007; 2006). Kiliselerin özellikle psiko-sosyal hizmetlerle, kriz yar-

dımlarıyla, özel ve daha zayıf gruplarla çalışmada rolünün altı çizilmiştir. Kilise temsilcileri, toplumun ve belediye yardım kanallarının ulaşamadığı görünmeyen sefaletin bizim alanlarımız olduğuna işaret ederek bu görüşü paylaşmaktadır (bkz. Yeung vd. 2006). Bütün bunlar, Harrs'in (1998: 156, 159) bakıma muhtaç insanları teşhis edebilen ve bilgiyi yayabilen 'bakım katalizörü' diye adlandırdığı kiliselerin fonksiyonları ile ilgili beklentileri yansıtmaktadır.

Bu sosyal yardım alanları tam olarak ne içindir? Finlandiya'daki kamu yetkilileri, kilise temsilcilerinin, ilk olarak maneviyat ve özellikle değerler (merhamet ve özellikle paylaşım değerleri) hakkında, ikinci olarak da, insanlarla, diğer aracılardan daha iyi karşılaşma kabiliyeti hakkında özel refah bilgisine sahip olduklarını düşünmektedirler. Hatta, kiliselerin refah hizmetlerinin resmedildiği tarzda, açık bir idealizm anlayışı vardır. Kilise tarafından gerçekleştirilen sosyal problem aktivitelerini, 'maneviliğin, sevginin ve gönüllülüğün' güdülediği anlaşılıyor. Kilise temsilcilerinin kendileri de bu görüşü paylaşmaktadır; diğer failler gibi benzer iş formları sunsalar bile, onların refahı niteliksel olarak farklı (daha iyisi, bireyle daha fazla karşılaşıyor) görünür.[5]

Böylesi bir idealizm, kiliselerden yardım kabul etmenin daha mı kolay yoksa daha mı zor olduğu sorununu ortaya çıkarmaktadır. Özgecilik ve karşılıklı hediye verme üzerine yapılan klasik sosyolojik çalışmalara göre, bütün bağışlar bağlayıcıdır. Bu doğrultuda, ABD kaynaklı bir çalışma, kamu vasıtasıyla (*agent*) yapılan refah hizmetlerinin inanç temelli vasıtalardan alınan hizmetlerden daha kolay olduğunu ortaya koyınuştur. Bu hizmetler profesyonel himaye altında sağlanmakta ve insanlar kendini zorunlu hissetmemektedir. Bu Amerikan çalışmasına göre, cemaatler şu mesajı gönderebilirler: Sosyal çalışmalar sayesinde "Lütfen kendinizi yenileyin ve sosyal sorumluluk hattında

[5] Burada da, hem kilise temsilcileri hem de kilisenin rolüne kafa yoran kamu yetkilileriyle ilgili, çeşitli Avrupa vaka çalışmalarından (bkz. Pettersson 2007) benzer bir resim ortaya çıkar.

olan davranışları ve değerleri gösterin" (Cnaan vd. 2002: 292-3). Bununla birlikte, Finlandiya için bulgular bu görüşle kısmen çelişmektedir. İnsanlar kilise işlerini özgür iradeye dayalı görmektedirler. Mülakat yaptığım orta yaşlı bir kadın şöyle demektedir: "Yardım kabul etmek çok kolaydır. Sırf istedikleri için bana yardım ediyorlar. Buna mecbur değiller."

DAYANIŞMA VE ANLAMIN UFUKLARINA DOĞRU

Postmodernizm hakkındaki bütün sosyolojik söylemlerin ortasında, değişiklikleri gözlemlemek ve yerleştirmek, onları devam ettirmekten her zaman daha kolay olmuştur. Amerikan sosyolog W. Waller (1936) tarafından öne sürülen sosyal problemlerde değerlerin rolü üzerine klasik bir metne dönelim. Waller, örgütsel geleneklerle (yani, özel mülkiyet gibi sosyal düzenin üzerine kurulduğu temel gelenekler), insani gelenekler arasında temel bir gerilim olduğunu ve insanların değer yargılarını insani gelenekler temelinde oluşturduklarını düşünmektedir. Bununla birlikte, sosyal problemleri ortadan kaldırmayı istemek insanları zorlamaktadır. Çünkü bu, kurumsal geleneklerde bir değişikliği gerektirecektir. Dolayısıyla, sosyal problemlerin çözülmemiş olmasının nedeni, insanların onları gerçekten çözmek veya onlar hakkında bir şey yapmak istememesi değildir. Bu durumu "Laf çok iş yok" olarak tanımlamak, günümüz bireyselci risk toplumunun da ruhuna uygundur.

Böylece, sosyal problemlerin geleceği düşünüldüğünde, iki mesele oldukça ilişkili görünmektedir. İlki, dayanışma duygusudur. İster sosyal sermaye ve özgecilik bağlamında sosyolojik analizler yapalım, ister göç, kimlik, uyum, kültürel değişim veya Avrupa politikalarının geleceği gibi meseleleri analiz etmeye çaba harcayalım, dayanışma nosyonu tartışmanın merkezindedir. Hem uygulama hem de analiz açısından, dayanışmalar değişime uğramaktadır. Tek bir örnek vermek gerekirse, örgütsel topluluklar ve aileler tarafından ortaya koyulan gayrı resmi bakım, si-

yasi düşüncenin hedefi haline gelmiştir (Julkunen 2006: 259). Bu senaryo şimdilik hassastır; bireyler ve toplumlar ağı artan bakım görevini üstlenecek diye bir kesinlik yoktur. Çatışmanın, eşitsizliğin ve dışlamanın muhtemel kaynakları artış gösterebilir.

İkincisi, anlamın ufuklarıdır. Taylor'ın (1992) günümüze ilişkin kapsamlı analizi, 'modernliğin üç kırılgan noktasını' tartışır: bireysellik; araçsal aklın önceliği (verimliliğe odaklanmayı içeren); endüstriyel ve teknolojik bürokrasinin yükselişi. Bunların hepsinin, otantikliği öznel bir şekilde aramaya aşırı vurgu yapan arama ve ahlaki öznellik gibi sonuçları vardır. Taylor, bireyciliğin ne destekçisidir ne de bireyselciliğe muhaliftir. O, aşırı özgürlük sonrası bütün tercihlerin göreceli kalmasını önemser. Bizler, kendi seçimlerimizin her zaman ihtiyaç duyduğu anlamlı ahlaki ufuklardan yoksunuz. İdealler yalnız ayakta duramazlar.[6] Bu tür ufuklar nerede bulunmaktadır? Kendi tercihlerimizi yerleştirdiğimiz (ya da karşılaştırdığımız, birleştirdiğimiz, hatta birini diğerinden ayırdığımız) bir perspektif olarak 'kullanılacak' ufuklar mı? Şiddetle iddia ediyorum ki, dini kurumlar, özellikle sosyal problemlerle mücadeledeki rolleri aracılığıyla, 'otantik kurumlar' gibi olabilirler. Dini kurumlar, ifadeleriyle ve eylemleriyle, bireysel iman ve ideolojik çerçeveler bağlamında bile aynı dili konuşan ifade ve eylemlerin bulunduğu güvenilir anlam ufukları teklif edebilirler. Bu, (insan hakları hareketi gibi) diğer bazı failler aynı rolü yerine getiremeyecek anlamına gelmez. Aslında, sayısal olarak kiliselerin zayıf olduğu Avrupa'da da çok çeşitli –hem bireysel hem kurumsal seviyede– özgeci davranış örnekleri vardır. Dahası, seküler dünyanın bu konularda inisiyatifi ele aldığı ve böyle yapmaya devam ettiği her alanda, sosyal problemlerin örnekler vardır.

Dini kurumlar her zaman, maneviyatla birlikte aşkınlık ufkunu sunan özel değerlere sahiptir. Bütün Avrupa'da, en azın-

[6] Taylor, bunu güzel bir şekilde formüle etmektedir: "Tarihin, tabiatın isteklerinin, insan olarak hemcinslerimin ihtiyaçlarının, vatandaşlık görevlerinin, Tanrı arayışının veya bu düzende herhangi bir şeyin hayati *önem taşıdığı* bir dünyada tek başıma olsam, kendim için değersiz olmayan bir kimlik oluşturabilir miyim" (Taylor 1992: 40–1).

dan vatandaşların beklentileri söz konusu olduğunda, dini kurumların, bakım ve eşitlik meseleleri ile ilgili olarak kendi refah eylemleri ve medya görünürlülüğü aracılığıyla dayanışma değerlerinin geliştirilmesinde yoğun bir rol oynadığına dair güçlü ampirik göstergeler vardır.[7] Ancak bu, gelecekte düşünülmeli ve çalışılmalıdır. Kiliselerin katkıda bulunmayı hedeflediği dayanışma kimlerindir? Ortak toplumsal bir bağlılığa sahip faillerinin mi, yoksa daha küçük grupların mı? (Böylece olası bir çatışma failinin, bir bölünme failinin mi?)

İlginç bir şekilde, bu, dini kurumlar için olumlu bir döngüye işaret etmektedir; onlar bu konuda ne kadar konuşur ve sosyal problemleri hafifletmek için ne kadar hareket ederlerse, onlara o kadar çok güvenilir ve olumlu bakılır. O zaman, böylesi bir güven onların imajlarını daha da güçlendirir. Güven kültürü, her zaman ahlaki kurumsal çerçevelere ihtiyaç duyar. Böyle bir çerçeve; sözünü tutmak, inancını korumak gibi doğruluk prensipleri kadar, bir dayanışma, bir sadakat duygusu tarafından da oluşturulmuş olabilir (Offe 1999; Ilmonen ve Jokinen 2002). Dahası, güven, 'temas noktalarına' ihtiyaç duyar ve bunlar sadece kilisenin sunabildiği refah aktiviteleridir. Kurumlar gittikçe parçalanmış olduklarından ve değişken ve geçirgen hale geldiklerinden, dini kurumların refah aktivitelerinin toplumsal ağırlığı da artabilir.

Buna karşı Luhmanian terminolojisini kullanarak, sosyal problemlerden ve refahtan uzaklaşmakla dini kurumların kendi 'saf iletişim' işlevlerinden uzaklaşmış olabilecekleri tartışılabilir. Dini kurumlar içsel olarak sekülerleşmiş hale mi geliyorlar? Cevap, kişinin bakış açısına –hem analistin hem de dini kurumların perspektiflerine– bağlıdır. Sosyal problemlerle mücadele eden eylemler, doğal olarak teolojik pozisyonlarla ve diğer kilise aktiviteleriyle bağlantılı mıdır?[8] Genellikle dini kurumların çağ-

[7] Ampirik örnekler ve Batı Avrupa analizleri için bkz. Pettersson 2007; 2006; Yeung vd. 2006.

[8] Çoğu gözlemci için böyle olmuş gözükmektedir; örneğin Finliler için Lutheran Kilisesi'ne ait olmanın en önemli nedeni, törenler ve kilisenin sosyal yardım faaliyetleridir.

daş sorunlarla yüzleşme metodu, özellikle kurum öğretilerinin yaşanmış bir gerçeklik olarak kanlı canlı verildiği yerdir. Bu, kurumun öğretisinin, kilise faaliyetlerine katılmayan, özelleşmiş bir din çağında giderek büyüyen bir gruba dahil insanlara bile tanıdık gelebildiği bir metottur.

Yine de, bu durum dini kurumlara meydan okumaktadır. Onlar hem gündemleri ve vizyonları ile ilişkili olarak yol ayırımındadırlar, hem de toplumsal yapı 'sınırındadırlar'. Onlar ne çoğunluğun bağlı olduğu çoğunluk kurumlarıdır, ne de çoğunluğun arasındaki tek bir kurumdur. Çoğunluğun bağlı olduğu birçok Avrupa kilisesi, kendilerine hâlâ kamu, özel ve/veya üçüncü sektörler arasında (bkz. Casanova 1994) bir yer bulmuş gözükmektedirler. Hem halkın hem de kamu otoritelerinin beklentileriyle ilişkili olan bu kiliseler, toplumun bireysel ve kolektif düzeyleri arasında aracı bir yapı olarak, özellikle refah aktiviteleri aracılığıyla hizmet vermeye devam etmektedir. Din, bu yüzden, günümüz Avrupa'sında bile bir 'kamu yararı' olarak görülüyor olabilir. Sağlıklı sivil toplum, farklılıklarıyla bir bütündür. Yine de, eleştirel sorular devam etmektedir. Örneğin, kiliselerin sosyal yardım faaliyetleri vergi ve vergi yararlarını azaltmak için kullanılmış mıdır? Dahası, eğer kilise hayatına katılım seviyesi azalmaya devam ederse, kiliselerin refah aktivitelerine yüksek seviyede duyulan güven ve şükran duygusu, Avrupa'nın dini mirasını devam ettirebilir mi?

Sonuçta, *özelleşmiş alandaki rollerinin* azalmasıyla eş zamanlı olarak, kamusal alanda çoğunluğun bağlı olduğu kiliseler için *yoğun bir sosyal rolün* gelişimini görürüz (Pettersson 2007; Yeung 2006*b*; 2007*b*). Bu süreçler karşılıklı olarak yoğunlaşmış olabilir mi? Blackmore'un vurguladığı noktaya geri dönmek gerekirse, kiliseler, sosyal yardımı, gücü ve popülariteyi elde tutmak için 'bir göz boyama' olarak mı kullanmaktadırlar? Diğer sorular da araştırılmayı beklemektedir. Gelecekte yapısal değişiklik için dini kurumların rolü, destekleyen, yardım eden bir fail mi, yoksa, daha çok çekişme içerinde köktenci hedefli kâhince bir rol mü olacaktır. Dini kurumlar kamu sektörüne karşı çık-

maya cesaret edebilir mi? Eğer genel siyasi görüşlerden daha uzak pozisyonlarda yer alırlarsa ne olur? Dünya çapında giderek artan renkli dini sahneler, bu soruları sadece çok daha etkili kılmaktadır.

KAYNAKLAR

American Religious Landscapes and Political Attitudes 2004. The Pew Forum on Religion and Public Life, Surveys, September 2004; <http://pewforum.org/>.

AMMERMAN, NANCY T. (2005a), *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners.* Berkeley: University of California Press.

_____ (2005 b). 'Religion, the State and the Common Good: Shifting Boundaries in Europe and the United States' In Bäckström (2005), 21-34.

_____ (2005c). 'Religious Identities and Religious Institutions'. In Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion.* Cambridge: Cambridge University Press, 207-24.

ARGYLL, MICHAEL (2001[1986]). *The Psychology of Happiness,* 2nd edn. London: Routledge.

BÅCKSTROM, ANDERS (ed.) (2005). *Welfare and Religion.* Uppsala: Diakoniavetenskapliga Institutet.

BECKER, HOWARD S. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance.* New York: Free Press.

BECKFORD, JAMES A. (1990). 'The Sociology of Religion and Social Problems'. Presidential Address, 1989. *Sociological Analysis,* 51/1:1-14.

BERNT, E M. (1989). 'Being Religious and Being Altruistic: A Study of College Service Volunteers'. *Personality and Individual Differences,* 10: 663-9.

BLACKMORE, SUSAN (1999). *The Meme Machine.* Oxford: Oxford University Press.

CASANOVA, JOSÉ (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

CASTELLS, MANUEL (2004). *The Power of Identity,* 2nd edn. Oxford: Blackwell.

CHAVES, MARK (2004). *Congregations in America.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CNAAN, RAM A., *et al* (2002). *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare.* New York: New York University Press.

COHEN, ALBERT K. (1955). *Delinquent Boys: The Culture of the Gang.* Glencoe, Ill.: Free Press.

COOLEY, CHARLES HORTON (1927). *Social Organization: A Study of the Larger Mind.* New York: Scribner.

DAWKINS, RICHARD (1976). *The Selfish Gene.* Oxford: Oxford University Press.

DELANTY, GERARD (2005). *Community.* London: Routledge.

DIENER, E., AND DIENER, C (1996). 'Most People Are Happy' Psychological *Science,* 7/3: 181-5.

ELLISON, CHRİSTOPHER G. (1991). 'Religious Involvement and Subjective Well-Being'. *Journal of Health & Social Behavior,* 32: 80-99.

_____ GAY, DAVID A., and GLASS, THOMAS A. (1989). 'Does Religious Commitment Contribute to Individual Life Satisfaction?' *Social Forces,* 68:100-23.

FRANCIS, LESLIE J., JONES, SUSAN H., and WILCOX, CAROLYN (2000). 'Religiosity and Happiness: During Adolescence, Young Adulthood and Later Life'. *Journal of Psychology and Christianity,* 19: 245-57.

FREY, B., and STUTZER, A. (2002). *Happiness and Economics.* Princeton: Princeton University Press.

FULLER, RICHARD C, and MYERS, RICHARD (1941). 'Some Aspects of a Theory of Social Problems' *American Sociological Review,* 6/3: 320-8.

GILLİN, JOHN (1939). *Social Pathology.* New York: Appleton-Century.

GOODENOUGH, OLIVER R. (1995). 'Mind Viruses—Culture, Evolution, and the Puzzle of Altruism'. *Social Science Information,* 34/2: 287-320.

GRANT, COLIN (2000). *Altruism and Christian Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

GREELEY, A. (1997). 'The Other Civic America: Religion and Social Capital'. *American Prospect,* 32: 68-73.

GREEN, ARNOLD (1975). *Social Problems: Arena of Conflict.* New York: McGraw-Hill.

GROW, G. (2002). *Social Solidarities.* Buckingham: Open University Press.

HADPEN, JEFFREY K. (1980). 'Religion and the Construction of Social Problems'. *Sociological Analysis,* 41/2: 99-108.

HALLAMAA, JAANA (1999a). Ihmisen elämän tarkoitus ja Jumalan valtakunta [Purpose of Life and God's Kingdom]. In *idem* (ed.), *Rohan teológiája Euroopan kirkot (Theology of Money ana the Churches of Europe).* Jyväskylä: Atena, 155-78.

_____ (1999 b). 'Tarvitaanko Euroopan yrnrnärtämiseksi Kristinuskoa?' [Do we Need Christianity in Order to Understand Europe?]. In *idem* (ed.), *Rohan teológiája Euroopan kirkot [Theology of Money and the Churches of Europe].* Jyväskylä: Atena, 140-54.

HARRIS, MARGARET (1998). *Organizing God's Work. Challenges for Churches and Synagogues.* London: Macmillan.

HELLIWELL, J. (2002). *How's Life? Combining Individual and National Variables to Explain Subjective Well-being.* National Bureau of Economic Research, Working Paper Series, WP no. 10896. Cambridge: National Bureau of Economic Research.

_____ (2005). *Well-being, Social Capital and Public Policy. What's New?* National Bureau of Economic Research, Working Paper Series, WP no. 11807. Cambridge: National Bureau of Economic Research.

HIRVONEN, TATU, and MANGELOJA, ESA (2006). *Miksi kolmas hampurilainen ei tee onnelliseksi? [Why a Third Hamburger Does Not Make One Happy?).* Jyväskylä: Atena.

ILMONEN, KAJ, and JOKINEN, KIMMO (2002). *Luottamus modernissa maailmassa (Trust in the Modem World),* Jyväksylä: Sophi.

INGLEHART, RONALD (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton: Princeton University Press.

JOHNSON, BYRON, *et al* (2003). 'Social Science Research on Altruism, Spirituality, and Unlimited Love' In Stephen G. Post *et at* (eds.), *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology.* Philadelphia: Templeton Foundation Press, 62-116.

JULES-ROSETTE, B. (1989). 'The Sacred in African New Religions'. In J. A Beckford and T. Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion.* London: Sage, 147-62.

JULKUNEN, RAIJA (2006). *Kuka vastaa? Hyvinvointivaltion rajat ja julkinen vastuu (Who Takes Responsibility? The Limits of the Welfare State and the Public Responsibility).* Helsinki: Gummerus.

KITSUSE, JOHN L, and SPECTOR, MALCOLM (1973). 'Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value Judgments, and Social Problems'. *Social Problems,* 20/4: 407-19.

KRAMER, FRED (1983). 'Cult Members as Victimizers and Victims'. In Donald Mac Namara and Andrew Karmer (eds.), *Deviants: Victims and Victimizers, Annual Review of Studies of Deviance,* vii. 163-82.

KRAMER, RALPH M. (1981). *Voluntary Agencies in the Welfare State.* Berkeley: University of California Press.

KUULA, KARI (2004). *Hyvä, paha ja syntk Johdatus Raamatun etiikkaan (Good, Bad and Sin: Introduction to the Ethics of the Bible).* Helsinki: Kirjapaja.

LAM, P. (2002). 'As the Flocks Gather: How Religion Affects Voluntary Association Participation'. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 41: 405-22.

LAYARD, R. (2005). *Happiness: Lessons from a New Science.* New York: Penguin.

LEIS-PETERS, ANNETTE (2006). 'Protestant Agents of Welfare in Germany'. In Yeung *et al.* (2006), 56-122.

LOSEKE, DONILEEN R. (2003[1999]). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives,* 2nd edn. New York: Aidine DeGruyter.

MALTBY, J., LEWIS, C. A., and DAY, L. (1999). 'Religious Orientation and Psychological Well-being: The Role of the Frequency of Personal Prayer'. *British Journal of Health Psychology,* 4: 363-78.

MCBRIDE, DUANE C, *et al* (1994). 'Religious Institutions as Sources of AIDs Information for Street injection Prug Users'. *Review of Religious Research,* 35/4: 324-34.

MIDDLEMISS, MARTHA (2006). 'The Anglican Church as an Agent of Welfare'. In Yeung *et at* (2006), 1-55.

MONROE, KRISTEN RENWICK (1996). *The Heart of Altruism— Perceptions of a Common Humanity.* Princeton: Princeton University Press.

MOXON-BROWNE, E. (1983). *Nation, Class and Creed in Northern Ireland.* Aldershot: Gower.

NEUSNER, JACOB, and CHILTON, BRUCE D. (eds.) (2005). *Altruism in World Religions.* Washington: Georgetown University Press.

OFFE, C. (1999). 'How Can We Trust Our Fellow Citizens?' In M. Warren (ed.), *Democracy & Trust.* Cambridge: Cambridge University Press, 42.-87.

OORD, THOMAS JAY (2003). 'Religious Love at the Interface with Science'. In Stephen G. Post *et al.* (eds.), *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology.* Philadelphia: Templeton Foundation Press, 215-87.

PALOUTZIAN, R. R, and ELLISON, C. W. (1982). 'Loneliness, Spiritual Well-being, and the Quality of Life'. In L. A. Peplau and D. Perlman (eds.), *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory.* New York: Wiley, 224-37.

PETTERSSON, PER (2003). 'The Estonia Disaster; The Church of Sweden *as Public* Service Provider of Rituals'. In P. Post, A. Nugteren, *et al* (eds.), *Disaster Ritual: Explorations of an Emerging Ritual Repertoire,* Liturgia condenda 15- Leuven: Peeters, 187-99.

_____ (2006). 'The Role of Religion as an Agent of Welfare in Modern Europe: A Sociological Analysis. Presentation in XVI ISA World Congress of Sociology, Durban, July.

_____ (2007). 'Welfare and Religion in Europe: Sociological Analysis at Three Levels (Manuscript).

POLLNER, M. (1989). 'Divine Relations, Social Relations, and Well-being'. *Journal of Health and Social Behavior,* 30: 92-104.

POLOMA, M. M., and PENDLETON, B. E (1991). *Exploring Neglected Dimensions of Religion in Quality of Life Research.* Lewiston, NY: Edwin Mellen.

POST, STEPHEN G., *et al.* (eds.) (2003). *Altruism & Altruistic Love. Science, Philosophy & Religion in Dialogue.* Oxford: Oxford University Press.

RUBINGTON, EARL, and WEINBERG, MARTIN S. (2003). 'Social Problems and Sociology.' In *eadem* (eds.), *The Study of Social Problems: Seven Perspectives,* 6th edn. New York: Oxford University Press, 3-15.

SHERMAN, AMY (2000). 'Churches as Government Partners: Navigating "Charitable Choice"'. *Christian Century,* 117: 716-21.

SMITH, CHRISTIAN (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism.* New York: Routledge.

SMITH, GREG (2004). 'Implicit Religion and Faith-Based Urban Regeneration'. *Implicit Religion,* 7/2:152-82.

SPECTOR, MALCOLM, and KİTSUSE, JOHN I. (1977). *Constructing Social Problems.* Merilo Park, Calif.: Cummings.

TAYLOR, CHARLES (1992). *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TORVI, KAI, and KILJUNEN, PENTTI (2005). *Onnettisuuden vaikeayhtalō [Difficult Formula of happiness].* Helsinki: EVA.

USLANER, ERIC (1997). 'Faith, Hope and Charity: Social Capital, Trust and Collective Action. MS', Department of Government and Politics, University of Maryland.

WALLER, WILLARD (1936). 'Social Problems and the Mores'. *American Sociological Review,* 1/6: 922–33.

WITTER, ROBERT A., *et at* (eds.) (1985). 'Religion and Subjective Well-being in Adulthood: A Quantitative Synthesis'. *Review of Religious Research,* 26/4: 332-42.

Welfare and Religion (2003). Welfare and Religion in European Perspective, Project Description. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies.

WOOD, JAMES R. (1975). 'Legitimate Control and "Organisational Transcendence"'. *Social Forces,* 54:199-211.

YEUNG, ANNE BIRGITTA (2003). 'The Re-emergence of the Church in Finnish Public Life? Christian Social Work as an Indicator of the Public Status of the Church'. *Journal of Contemporary Religion,* 18/2:197-211.

_____ (2004*a*). *Individually Together. Volunteering in Late Modernity: Social Work in the Finnish Church.* Helsinki: Finnish Federation for Social Welfare and Health.

_____ (2004*b*). An Intricate Triangle: Religiosity, Volunteering, Social Capital. European Perspective –the Case of Finland'. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly,* 33/3: 401-23.

_____ (2006*a*). 'The Finnish Lutheran Church as a Welfare Agent: The Case of Lahti'. In Yeung *et al.* (2006), 142–203.

_____ (2006*b*). 'A Trusted Institution of Altruism: The Social Engagement of the Scandinavian Churches'. In Ruben L. F. Habito and Keishin Inaba (eds.), *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Küresel Perspective.* Cambridge: Cambridge Scholars Press, 99-124.

_____ 2007*a*. 'The Circle of Good Life? Research on the Inter-relations between Happiness, Altruism, and Spirituality'.

_____ (2007*b*). 'Servant of Solidarity, Institution of Authenticity: The Dilemma of Welfare in the Church of Finland'. *Nordic Journal of Religion and Society,* 2.

_____ *et al* (eds.) (2006). *Churches in Europe as Agents of Welfare.* Working papers 2:1 and 2:2 from the Project Welfare and Religion in a European Perspective. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies.

OKUMA ÖNERİLERİ

COLE, WILLIAM E. (1965). *Social Problems–A Sociological Interpretation.* New York: David McKay.

ETZIONI, AMITAI (1976). *Social Problems.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

KNUDSEN, DEAN D. (1978). 'Virtues, Values and Victims: Toward a Theory of Social Problems'. *Sociological Focus,* 11/3: 173–84.

MILLER, GALE, and HOLSTEİN, JAMES A. (1997). *Social Problems in Everyday Life: Studies of Social Problems Work.* Greenwich, Conn.: KAI Press.

Ayrıca Ammerman (2005*a*); Beckford (1990); Hadden (1980); Harris (1998); and Loseke (2003).

X

DİN SOSYOLOJİSİ ÖĞRETİMİ

53. BÖLÜM

Etnograf Olarak Din Öğreticisi

Eleanor Nesbitt
Çeviren: İhsan Toker

GİRİŞ

'Din öğreticisi', çok sayıda arka plan ve niyet sahibinden uygulayıcılara göndermede bulunan bir ifadedir. Bu ifade, profesyonel olarak teoloji ve sosyal bilimlerle ilgili olan bilim insanlarının yanı sıra, belli birtakım inançların özel yorumlarına yakınlık duyan bireyleri de kapsamına alır. Dinin (evde, sinagogda, medresede ya da rahip yetiştirme okulunda) öğretimi, dinsel inanca dayalı ya da inançlar üstü olabilir; öğrenciler çocuk ya da yetişkin olabilir; bağlamın ise özel evler, kiliseler gibi inanç özellikli merkezler ya da devlet destekli eğitim kurumları olması mümkündür. Bu bölümde 'öğrenci', çok özel bir şekilde okul çağındaki öğrenciler için kullanılan bir terim olarak 'mektepli'yi (*pupil*) içermektedir.

Bir inanç topluluğu bakımından 'içerdeki' kişi için din öğreticileri, neredeyse kesin bir şekilde rol modelleri olarak, farkında olarak ya da olmayarak, geleneği aktarmak durumundaki ebe-

veyn ve diğer büyükleri kapsamaktadır (Furseth ve Repstad 2006: 114-17). Toplumsallaşma, pazar okullarındaki ve onlarla karşılaştırılabilir durumdaki, Joanna Dwyer (Brear 1992), Jackson ve Nesbitt (1993: 147-65) ve Pocock (1976) tarafından incelenen Hindu sınıfları türünden ek sınıflarda gönüllü öğretmenler tarafından gerçekleştirilen 'resmi eğitim'i içermektedir. Yirminci yüzyılın son dönemlerinde, bölgesel temelli olmak üzere imam ve rabbiler, Roma Katolik ve Ortodoks din adamları, Protestan rahipler gibi din görevlilerine ek olarak, Sih *santlar* (karizmatik manevi liderler) (Tatla 1992) ve Hindu gurular (Nesbitt 1999) da içinde olmak üzere kıtalararası gezgin vaizlere ve evanjelistlere de tanık olunmuştur.

Yirminci yüzyılda birçok ülkedeki yüksek öğretim kurumlarında din araştırmalarının doğuşuna şahit olunmuştur ve bu çok disiplinli bir alanı temsil etmektedir. Burada herhangi bir dinsel bakış açısından bağımsız bir şekilde, genelde sosyal bilimlerde olduğu üzere, araştırmaya yönelme eğilimi söz konusudur (bkz. Capp 1995; Corrywright ve Morgan 2006; Ford, Quash ve Soskice 2005; Nicholson 2003). Din araştırmaları alanında faaliyet gösteren bilim insanlarının bakış açısından, din araştırmalarının uzun bir süredir kurulu teoloji (genelde Hıristiyan) ile ilişkisi pürüzlü ve zor bir ilişki olmuştur (Cunningham 1990). Anglikan ilahiyatçı David Ford'a göre (2006), din araştırmaları ile teoloji arasındaki ilişki, kanıtların ve değerlendirmelerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve (yeni dinler, siyasi ve mali paydaşlardan gelen) yeni meydan okumalar, ilişkiyi daha da ötede değiştirebilecektir; ayrıca, İngiliz üniversitelerinde din araştırmaları ile teolojinin bütünleşme ve birleşme düzeyi, alışılmadık ölçülerdedir. ABD'de ise tersine bir durum olarak, teolojik öğretimin mümkün olduğu dinsel kökenlere sahip özel kurumlar ile din araştırmalarının dışarıda tutulduğu bölümlere sahip devlet destekli kurumlar arasında daha güçlü bir bölünme vardır (Ford 2006).

Bu bölümün dayandığı kanıtlar, İngiltere ve Galler'deki kamusal fonlara sahip okullarda yasal müfredat konusu olan din

eğitimi ile ilgili olarak, akademik tartışmalar alanında geliştirilmiştir. Bunların, (hangi türden talep edilirse edilsin) ne inanç eğitimi ne de yüksek öğretimde dinin konumu ile bir ilgisi yoktur. İngiltere ve Galler'de (ki İsveç, Norveç, Danimarka, Hollanda ve bazı Alman Federal eyaletleri ile Güney Afrika'da da durum aynıdır) din eğitimi 'inançlar üstü'dür (*non-confessional*), yani öğrencileri özel herhangi bir dine döndürmeye çalışmaması gereken bir konumdadır. Çok-inançlı (yani bir dizi din hakkında çeşitli şeyler öğrenmeyi içermesi gereken) ve dinsel olmayan yaşam tarzlarına saygılı (yani sadece dinlerle ilgili olmayan) bir konudur' (Stern 2006: 3).

Denise Cush (1999), inançlar üstü din eğitimi yaklaşımını (İngiltere'deki devlet okullarında olduğu gibi), ABD'deki inançsal şartlara ilişkin anlayışlardan ayırt etmektedir. Cush, din eğitiminin, din araştırmalarına ilişkin bir yüksek öğretim konusunun hafifletilmiş değil fakat damıtılmış bir türü olduğunu ileri sürerek sözlerini sürdürmekte ve, din araştırmalarının aksine, din eğitiminde dinler*den* bir şeyler öğrenmenin tamamlayıcı bir parça oluşturduğuna işaret etmektedir; ve bu durum, Cush'a göre, hiç de onlar ***hakkında*** bir şeyler öğrenmekten daha azını ifade etmemektedir (ayrıca bkz. Corrywright ve Morgan 2006). (Hem din hakkında öğrenme, hem de dinden bir şeyler öğrenme şeklindeki) bu amaçlar, formülasyonunu Michael Grimmitt ve G. T. Read'e borçludur (Grimmitt 2000: 34-37). Bu, din eğitiminin, 'öğrencilerin dinsel inançlar ve değerler hakkında bilgi sahibi olmaları ve bunları kendi inançları ve değerlerinin eleştirel olarak ele alınmasına yönelik araçlar olarak kullanabilmeleri'ne uygun düşecek bir tarzda öğretildiği 'araçsal' yaklaşımı nitelemektedir (Grimmitt 1987: 141).

Bu bölüm, etnografik yaklaşımın da, öğrencilerin aynı zamanda bir ayırt edici '-den öğrenme' biçimini teşvik ettiğini ileri sürmektedir. Öyle ki bu, onların kendi dinsel, kültürel ve ahlaki sayıltılarına ve bunların kökenlerine, örneğin topluluklar ve fikirler hakkındaki medya sunuşlarına dair farkındalıklarını artırmayı da içine almaktadır. Bu eleştirel düşünümün keskinleş-

mesi, yirminci yüzyılda etnografinin (sırf) toplumları betimlemekten, yöntemler ve veriler üzerine daha eleştirel bir düşünüme yönelmesiyle iç içe geçmektedir. Gerçekten de bu bölümün ileri sürdüğü kanıtlara temel oluşturan şey, inanç toplulukları içerisinde gençlerin dinsel toplumsallaşmaları konusunda yirmi yılı aşkın bir şekilde Warwick Üniversitesi Eğitim Enstitüsü'nde yapılan çalışmalar (Nesbitt 2001; 2004) ve bu çalışmalar üzerine giderek artan ölçüde gerçekleştirilen eleştirel düşünümdür.

Etnografi ile, (antropoloji ve din sosyolojisini benimseyen bir disiplinler-arası alan olduğu sürece) din araştırmaları arasında özel bir tarihsel benzerlik bulunmaktadır ve –'Warwick ekolü' tarafından (özellikle de Robert Jackson ile ben) savunulan 'din eğitimine yorumlayıcı yaklaşım' sayesinde– etnografi ile din eğitimi arasındaki ilişki, din eğitimi söyleminde öne çıkmıştır (örneğin bkz. Jackson 1997; Cush 2001: 5; Nesbitt 2004). Ayrıca bu bölümün; etnografinin, teolojinin ve dinsel talim ve terbiyenin daha inançsal koşullarına yapacağı katkılarının bulunduğu yönünde bir iddiası bulunmaktadır. İlgilenen herkes için önem taşıyacak şekilde, etnografik yaklaşımların öğretme ile öğrenme, öğreten ile öğrenen arasındaki ayrımları çözdüğü şeklinde bir iddiada bulunmak durumundayım – ve burada bazı yetkeci dinsel bilgi ve öğretim anlayışlarına özel bir karşı koyuş söz konusudur.

Bu bölümde (yöntembilimsel bağlam olarak) etnografideki önemli uğraşılardan zorunlu bir şekilde kısaca söz etmek, (toplumsal bağlam olarak) bugünkü çoğul toplumun bir değerlendirmesi ile başlamaktadır. Konunun ele alınışı, din eğitimi ve din araştırmaları alanındaki öğretmenler ve öğrencilerin her ikisi için, şu doğrultuda bir değişim gösterecektir: (a) Örneğin, özgül inanç topluluklarına ilişkin yayınlanmış etnografik çalışmalara girişmek ve (b) hem 'konu'ları (yani din) hem de öğretilmek durumundaki şeyin niteliği ile ilgili olarak etnografik bir bakış açısını benimsemek (ve etnografik yöntemler denemek). Kısaca da olsa dikkatler, öğrencileri etnografik bir role ve nihayet inanç temelli yüksek öğrenim derslerinde etnografik uygulama ile tanıştırmaya yöneltilmektedir.

Her aşamada seçilmiş önemli bir kaynakçaya yapılacak göndermeler, bu değerlendirmeyi tamamlayıcı nitelikte olacaktır. Din öğreticilerinin –yeterlilik olmasa da– etnografik farkındalık geliştirmeleri fikrine en önemli katkı, Robert Jackson'ın *Religious Education: An Interpretive Appproach* başlıklı çalışmasında (1997) bulunmaya devam etmektedir ve Jackson'ın düşünceleri, giderek artan ölçüde farklı ulusal bağlamlarda yaratıcı bir şekilde yeniden çalışılıp uygulanmaktadır (bkz. Jackson, yayınlanacak çalışma). Jackson, 'dinsel geleneklerin iç farklılıkları, sınırlarının belirsizliği ve tartışmalı doğaları ve bunların yanında kültürel ifadenin karmaşıklığı ve toplumsal ve bireysel bakış açılarından değişim'i ileri sürme konusunda sosyal antropoloji ve diğer kaynaklardaki yöntembilimsel fikirlerden faydalanmıştır (Jackson ve O'Grady 2007). "Bireyler kendilerine özgü varlıklar olarak görülmektedirler, ancak kimlik belirleyiciler ve gönderme noktaları sağlamada daha geniş dinsel geleneklerde de olduğu gibi, dinin gruba bağlı doğası kabul görmektedir" (Jackson ve O'Grady 2007).

ETNOGRAFİ

Etnografik bilinç ve yeteneğin ayrıştırılması, etnografinin kökenleri ve nicel olmayan karakterinin, zaman ölçeği ve fiziki yerleşimin rolünün ve etnografın araçlarının, özellikle de katılımlı gözlemin değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu da, sırasıyla, angajman konularına dikkati kapsar: içerideki, dışarıdaki tartışması; araştırmacı ile 'özne' ya da 'katılımcı' arasındaki güç dengesizliği, düşünümsellik ve şeffaflık.

Martin Stringer, dört İngiliz Hıristiyan cemaatindeki ibadet yaşamına ilişkin çalışmalarına yazdığı girişte, sosyoloji, sosyal psikoloji, medya araştırmaları ve kültürel araştırmalar gibi (biz de dinsel araştırmaları ekleyelim) disiplinlerde halen uygulanmakta olan etnografiyi, antropolojinin 'ideal' etnografik yöntemlerinden yararlı bir biçimde ayırt etmektedir (1999: 42-3). Stringer,

antropolojinin babası kabul edilen Bronislaw Malinowski'nin çalışmasında, etnografi ile ilgili dört beklenti saptamaktadır: etnografinin, (haftalar ya da günler bir tarafa) aylardan çok yıllara uzanan bir zaman aralığında işin içine dalmayı gerektirmesi; belli bir toplulukta meydana gelen her şeyin dökümünü aldığı için bütünselci olması; ve buna ilişkin (yine) bütünselci bir anlama imkânı sağlaması ve, son olarak, etnografın ne olup bittiğini 'yerlilerin bakış açısından' hareketle anlamaya çalışması.

Bu bölüm, din öğreticilerinin hepsinin, bu ölçekte etnografi işine girmek zorunda olduklarını iddia etmemektedir. Ancak burada, şimdilerde sıkça başvurulan 'etnografi' isimlendirmesinin yapıldığı daha geniş bir şekilde ulaşılabilir girişimin, bu öğreticilerin de katılabilecekleri bir etnografi olduğu ve bu tür bir katılımın, onların yeterliliklerini artıracağı iddiası söz konusudur. Bir sebeple, örneğin düşünümsellik bakımından etnografi içerisinde ortaya çıkan tartışmalar, hem din öğreticileri hem de din öğrencilerinin temel ilgi konuları olan (kimlik oluşumu gibi) meseleleri öne çıkartmaktadır.

Sosyal bilimciler, etnografiyi, yirminci yüzyıl boyunca sosyal bilimlere hâkim hale gelen nicel ve deneysel yöntemlerden farklı olarak tanımlama eğilimindedirler (Hammersley ve Atkinson 1983: 1). Böylece, pozitivizme zıt olarak etnografi, natüralizmin örneği olmaktadır (Hammersley ve Atkinson 1983: 10) ve bir soruşturma için bir sıçrama tahtası sağlamaktan çok, veri çözümlemesinden sürekli olarak ortaya çıkan hipotezlerle tümevarımsal nitelik taşımaktadır (Glaser ve Strauss 1967). Kendisine özgü nitelikler bakımından etnografi, birçok sosyologun daha nicel doğrultudaki yaklaşımlarının aksine, önceden tanımlayıcı olmaktan çok betimleyici (ki bu da derinliğine gerçekleşen bir şeydir) özellik taşımaktadır. Bu yüzden antropolog ve ilahiyatçı Timothy Jenkins, kiliseye devam örneğini kullanarak, etnografik keşfin aksine, kiliseye devam etmeyle ilgili sayıların kaydedilmesi ve çözümlenmesinin, 'insanların nasıl olup da kiliseye devamlarının bu kadar kaydedilmiş olmasına dair hiçbir şey' söylemediğine işaret etmektedir (1999: 31). Jenkins, anket yönteminin

iki yanlışını belirleme noktasında, din sosyologu Steve Bruce'dan alıntı yapmaktadır: Yani "karmaşık ancak önemli meseleler hakkındaki görüşler, bütünüyle bir yabancı tarafından bize sorulan bir soruya cevap vermek üzere dört seçenekten birini seçmek suretiyle duyarlı bir şekilde nadiren dile getirilebilir" ve anketler, "bütün cevaplayıcılara, sanki hepsi eşit önemdeymiş gibi davranmakta ve (...) tipik olanı araştırmaktadır" (1999: 33-34).

Etnografinin potansiyel nitel derinliği üzerindeki geniş görüş birliğine rağmen, aynı zamanda 'yapılması gerekenler ve uygulamalar konusunda da farklılık' söz konusudur (Hammersley ve Atkinson 1983: 1). Hammersley ve Atkinson'a göre, etnografi katılımlı gözlemle eşanlamlıdır. Fetterman'a göre ise (1989: 11), etnografi alışılmış ve kestirilebilir olanın peşinde 'bir grup ya da kültürün betimlenmesi sanatı ve bilimidir'. Bununla birlikte, ilk tanımın yöntem bakımından, ikincisinin ise başlıca sonuçlar bakımından ifade edildiği yolundaki gerçek, bu yazarların bu girişimin doğası konusunda temelde görüş birliği içerisinde oldukları gerçeğinin üstünü örtmemelidir. İlkokul öğretmeni Jon Swain'in özetlemesiyle, etnografi iki öğeden oluşmaktadır: "Kesintisiz olarak süren bir dönem boyunca özgül bir kültürün kendi 'doğal' ortamındaki pratiklerinin nitel, deneysel olarak yorumlanması' (2006: 206). Bu bölümü haber veren şey, 'insan davranışının, etnografinin amacının, araştırılan kişilerin bakış açısından mütemadiyen artan derinlik içerisinde anlaşılması ve bu derinleşen anlayışın, başkalarına duyarlı bir şekilde bildirilmesidir' (Stern 2006: 96'dan aktaran Nesbitt).

Etnografi araştırmasını yürütenler için teknolojik ilerleme, kaydetme ve yazma araçlarını etkilemeye devam etmekte ise de, altta yatan yöntemler gözlem –aynı zamanda 'dinleme' olarak da yazılabilir (Nesbitt 2000b)– ve görüşme olarak kalmaktadır. Bir dizi yoldan (sözlü) görüşmelerle ilgili olarak, (az ya da çok yapılandırılmış) soru kâğıtları da dahil olmak üzere, yazılı görüşmelerden söz edilebilir. Bu arada soru kâğıtları ile görüşmeler arasındaki sınırların belirsizleşmesine yol açan e-posta mesajlaşmaları da giderek artan bir biçimde bir araç sağlamaktadır

(Markham 2005). Alan notları dizilimleri ve çözümleme notlarının yanında, günlükler de, ister katılımcılar tarafından araştırmacıya sunulsunlar, isterse araştırmacının yöntembilimsel düşünüm kütükleri olsunlar, potansiyel veri kaynakları olmak durumundadırlar. Bayram programları ve cemaat bültenleri gibi gelip geçici araçlar da dahil olmak üzere, dokümanlar da, bu asli veri kaynaklarını tamamlar nitelik taşımaktadırlar. Etnografi siber-etnografi ile birleşirken ve soruşturmanın odak noktası (örneğin belli bir inanç topluluğunun siber uzayı kullanımı) eşzamanlı olarak ülkeyi ve tüm dünyayı kapsar hale gelirken, internet giderek hem konu, hem de haberleşme araçları sağlamaktadır (Markham 2005; Bunt 2006).

Stringer gibi Swain de, zaman ölçeğini gündeme getirmektedir; etnografinin farklı örnek ve tanımları arasındaki belirgin bir farklılık da, kesinlikle zaman aralığıdır. Çağdaş etnografların alan çalışmaları, genelde Avrupalı güçler tarafından sömürgeleştirilmiş yerleşim yerlerinde olmak üzere denizaşırı yerlerde yıllarca kalmış olan öncülerinkinden, sıklıkla (tam zamanlı iseler) daha kısa süreli ve (diğer görevlerin yanında yürütülüyorlarsa) daha fasılalıdırlar. Hatta inanç topluluklarının sanal, çevrimiçi yönleri bir tarafa bırakıldığı takdirde, bugünkü etnografik araştırmalar aynı zamanda ve çoğu durumda eve çok daha yakın bir şekilde –genelde etnografın kendi yerleşim yerinde ve çoğu durumda (işyeri ya da çıkar grubu gibi) kendi toplumsal bağlamında– yürütülmektedir. Eve bu şekilde yakınlık, semiyotik kadar etnografide de tutulan bir ifadeyle, 'aşina olunanı yabancı kılma' zorunluluğunu, en azından 'yabancı olanı aşina kılmak' kadar önemli hale getirmektedir (Chandler 2001) ve 'gözlemci körlüğü' tehlikesini artırmıştır. Bununla birlikte, alan çalışmasında bu durum, ilk elden işe girişmeyi, öğretmenler için bir olasılık haline getirmiştir.

Etnografın elinin altında bulunan yakın mekânlar, genç insanlar hakkındaki çalışmalara (Gillespie 1995; Hall 2002) ek olarak, cemaatler (örneğin, bir ABD sinagogu üzerine Heilman'ın 1976 çalışması; dört İngiliz kilisesi konusunda Stringer'ın çalış-

ması, 1999) ve diğer bağlamlarda yerel inanç topluluklarının (örneğin, Güney Kaliforniya'daki yaşlı Yahudiler üzerine Meyerhoff'un çalışması, 1978) yanı sıra, okulları (Bullivant 1978; Burgess 1983; Bhatti 1999; Scholefield 2004) içine almaktadır. Gençler konusundaki çalışmalar arasında dinsel toplumsallaşma araştırmaları bulunmaktadır (örneğin, Coventry'deki genç Hindulara dair Jackson ve Nesbitt'in araştırması, 1993 ve bunların Sih karşılıklarına dair Nesbitt'in araştırması, 2000*a*). Dinsel toplumsallaşma konusundaki çalışmalar genelde tamamlama sınıflarında meydana gelen 'resmi talim' üzerinde odaklanmaktadır (örneğin, Brear 1992; Gent 2006; Pocock 1976). Ortaokul din eğitimi müdürü Kevin O'Grady'nin işaret ettiği üzere (2007), okul ortamında dinsel eğitim konusundaki etnografik araştırmaların sayısı azdır. Şimdiye kadar bu çalışmalar din eğitimcileri, özellikle de İngiltere'de Ipgrave (1998; 2005), O'Grady (2003) ve "öğrencilerimle birlikte yaşadığımız deneyimleri taşıyarak, etnografik alan araştırmalarını eylem araştırması ile bir araya getirdim" diyen Norveçli din eğitimcisi Heid Leganger-Krogstad tarafından yürütülmüşlerdir (Jackson 2004: 112). Eylem araştırmacıları olarak din eğitimcileri konusuna yeniden döneceğiz.

Hammersley ve Atkinson'ın etnografi ile özdeşleştirdikleri 'katılımlı gözlem', araştırmacının tam katılımdan (örneğin, bir yandan etnograf olarak da çalıştığı din sınıfında öğretmen ya da öğrenci olarak), diğer yandan hiçbir duruma karışmayan 'duvarda bir sinek' olarak tam gözleme dek, ulaşabileceği muhtemel dengelere ilişkin bir spektrum farz etmektedir.

Açık bir biçimde, dinler ve kurumlar alan ve odağı sağladıklarında bu taktik karar, araştırmacının (kendi sinagog topluluğundaki Heilman gibi) bir 'içerideki' olması, ya da Jackson ve Nesbitt (1993) ve Malory Nye (1995) örneğinde olduğu gibi, kendi yerel Hindu topluluklarıyla ilgili olarak bir 'dışarıdaki' olma ölçüsünden etkilenmektedir. Din araştırmasının içeridekiler ya da dışarıdakiler tarafından yürütülüp yürütülmeyeceği ya da bunların nasıl yerine getirileceği meselesi etrafındaki canlı tartışmalar (bkz. Arweck ve Stringer 2002), ilgili topluluğun

içindekiler ya da dışındakiler olarak araştırmacılar lehindeki ve aleyhindeki argümanları içermektedir (McCutcheon 1999; Stringer 2002: 2) ve ilgili araştırmacılar ortaya çıkan etnografilerin göreceli meziyet ve kusurlarının listesini çıkartmaktadır. Yine önemli bir konu olarak, araştırmacılar giderek artan bir biçimde, aşırı kolaycı bir yol olarak içerideki ve dışarıdaki ikileştirmesini sorunlu hale getirmektedirler (Stringer 2002). Bireylerin çoklu ve durumsal kimlikleri karmaşıklığı daha da artırmaktadır. Raj (2003) ve Chaudry (1997), etnografın dinsel-etnik grubunun diğer üyelerinin, sorunsuz bir şekilde onun 'doğduğu ulus' olmadığını ileri sürmektedirler. Bilal Sambur, 'bugün İslam'ın incelenmesi işine, geniş Müslüman topluluk içerisinde bir yabancının bakış açısı olarak kabul edilen Batılı sosyal bilimsel kuramın gözleriyle bakmak suretiyle yaklaşan birçok Müslüman'ın var olduğu' hususunu işaret etmektedir (2002: 27). Ayrıca (araştırmacı sıfatıyla) tüm etnografların dışarıdakiler olmasına karşılık, aynı zamanda (bir karakteristikler spektrumu ile birlikte insanlar olmaları nedeniyle) onların hepsi bir şekilde içerideki insanlardır. Kişinin içeride ya da dışarıda olma derecesi de alan çalışması süresince değişecektir, çünkü kişi üyeliğe kabul töreninden geçebilir (bkz. Brown 1991: 11) ya da topluluğun içinden biri ile evlenebilir. Ayrıca, Quaker sosyolog Pink Dandelion yararlı bir dört katlı tipoloji sunmaktadır; buna göre, (a) örtülü içerideki araştırma, açık içerideki araştırmadan ayırt edilmektedir ve (b) özel bir grupla ilgili olarak içerideki olmak (örneğin belli bir kilise cemaati gibi), daha geniş bir bağlamın üyesi olmaktan (örneğin aynı Hıristiyan mezhebine mensup olmak gibi) ayırt edilmektedir (Dandelion 1996: 37-50).

Aslında araştırmanın konumlanması ve buna ilişkin tüm ilgililere (araştırmacının kendisi, katılımcılar, okuyucular) dair bilinçlilik, din öğreticisi için özel bir öneme sahiptir. Buna ek olarak, (algılanan) 'duruş' ve 'konumlanma'nın bireylerin kişisel yolculuklarının mecazları olup olmadığı da etnograflar için büyük önem taşımaktadır (Nesbitt 2002: 146-48) ve eğer 'onlar ve biz' ikiliğinden kaçınılacaksa, öğrenciler için de öğretmenler için

de uygundur. Gerçekten de, din eğitimcisi olarak, etnografi bakımından bilgilendirilmiş sınıf temelli eylem araştırmasını haber veren O'Grady, etnograf James Clifford'ın 'araştırma alanı'nı, 'kayıt altına alınmış bir mekândan çok bir yolculuk rotası, bir dizi karşılaşma ve yer değiştirme' olarak belirlemesini (1997: 11) bize hatırlatmaktadır (2006: 109). Clifford'a göre, 'araştırmacı'nın alanın içinde ve dışında hareketi, çalışmanın alanını oluşturur nitelik taşımaktadır (1997: 66-68, alıntılayan O'Grady 2006: 119). Hem öğretmenler hem de öğrenciler için, büyük bir kolaylıkla varsayılan tüm bu konumlanmaya ilişkin yerinden çıkmış olma, hiçbir birey ya da grubun tümden 'öteki' olmadığı ve tutumların ve düşüncelerin insani etkileşimler içinde geliştiği süreklilik taşıyan, etkileşimsel küresel toplumun gerçekleşmesine yol açabilir. Çok-inançlı sınıf ya da ders salonunun, öğretmenlerin konumlanışı için arz ettiği meydan okuyuşun, bazı uygulayıcıları bu etnografik tartışmalara önceden hazırlama olasılığı bulunmaktadır.

Jackson (özellikle 1997), din eğitimcilerine, kendi konularını öğretmek üzere antropolojinin yorumlayıcı yaklaşımını uygulama çağrısında bulunmaktadır. (Ardından kişinin kendi deneyimleriyle araştırılan topluluğunkiler arasındaki tekrarlayıcı bağlantıları getiren) düşünümsel farkındalığa ek olarak, bu, incelenen ve öğretilen inancı oluşturan 'parçalar' arasında bağlantılar meydana getirme anlamına gelmektedir. Örneğin öğretmen, sözgelimi kutsal metinden bir pasaj ya da (bir Hıristiyan mezhebi ya da Hindu *samprayada* gibi) bir 'üyelik grubu' ile 'bütün' (bu örnekte Hinduların ya da Hıristiyanların 'birikimsel geleneği') arasında planlı bağlantılar kurmayı önerebilecek ve öğrencileri de böyle davranmaya teşvik edecektir. Böyle bir yaklaşım, antropolog Clifford Geertz tarafından savunulan (1973) çok katmanlı 'yoğun' betimlemeyi onaylamaktadır. Bu yaklaşımda, bir olay kendi bağlamı içerisinde açıklanmaktadır ve olguların incelenmek üzere yalıtılması yerine inanç geleneklerinin 'gramer'inin –yapı ve örüntülerinin– peşine düşülmektedir.

Edward Said (örneğin, Said 1989) ve diğerlerinin etkisi altında, yirminci yüzyılın ikinci yarısında (yazı ya da filmde) temsil edenler ile temsil edilenler (ötekiler) ve –süreç içerisinde– uzaklaştırılan, egzotik hale getirilen, romantikleştirilen ya da Doğululaştırılanlar arasındaki güç dengesizliğinin giderek daha fazla bilincine ulaşan araştırmacılara tanık olunmuştur. Etnografın yanlılık yöneliminin kabul edilmesi de araştırmaların yazımında şeffaflık çağrısını harekete geçirmiştir. Etnografik araştırmanın etkileşimsel doğasını kabul eden araştırmacılar, düşünümselliğe, yani 'onun [sosyal araştırmanın] incelediği toplumsal dünyanın bir parçası olduğu gerçeği'ne dikkat gösterilmesi gerektiğini savunmuşlardır (Hammersley ve Atkinson 1983: 10). Aslında düşünümsellik ve şeffaflık üzerinde durulması, nesnel bilgiye ulaşmanın arzu edilebilirliğine –ve olasılığına– dair pozitivist varsayımlara bir meydan okuyuşu ve yirminci yüzyılda sosyologlar arasındaki, nicel yöntembilimi kullanarak 'bilimsel' yeterliliklerini yansıtma ve koruma şeklindeki yaygın çabadan cüretli bir kopuşu işaretlemektedir. Bir din öğreticisi, diyelim bir iman geleneğindeki inanç içeriğinin farklı bir inançla ya da inançsızlıkla özdeşleşenleri etkileme yolları üzerinde ve araştırmacının sorularının, bağlıların düşünme ve kendilerini takdim etmelerini etkileme yolları üzerinde düşünümsel faaliyette bulunsun. Bu durumda, öğretmenin, 'dünya dinleri'ni daha az kayıtlı, daha az homojen ve daha az durağan bir şekilde temsil etme ve yaptığı öğretimin öğrencilerin gelişim halindeki değerlerine, inançlarına ve kimliklerine katkıda bulunduğunu fark etme olasılığı ortaya çıkacaktır.

İman geleneği içerisinde ve sınıf içerisinde, grup ve bireylerin duygularına karşı duyarlılık, (öğrenci grupları, sınıfta değerlendirme altındaki çok sayıda dinsel topluluk ve felsefi varsayımlarla çoklu yollar içerisinde kesiştiklerinde, daha zorlayıcı olması bakımından) etnografik iç görünün uygulanması için büyük önem taşımaktadır (Nesbitt 2000*b*).

TOPLUMSAL BAĞLAM

'Etnograf olarak din öğreticisi' tartışmasındaki bağlam, yirmi birinci yüzyıl başlarının toplumudur: yani tüm ulusal, etnik ve dinsel farklılıkları içerisinde, küresel olarak insan nüfuslarıdır. Şimdi, öğretmenlerin ve öğrencilerin toplumu muhtemelen görülmemiş ölçüde anlamaları, etnografinin açığa vurulmaya elverişli hale gelen yönlerine gösterilecek dikkate bağlıdır: iş başındaki dinamiklerin yanında karmaşık grupların taşıdığı damar. Değerlendirme altındaki konular belli bir Batılı toplumsal bağlam içerisinde, özellikle de hem geleneksel çoğulluk' hem de 'modern çoğulluk' ortaya koyan ulusal bir ortam olan Birleşik Krallık içerisinde gelişim göstermiştir. Harvard'dan din antropologu Diana Eck, çağdaş toplumun 'ebru'sunu betimlerken (2000), Norveçli din eğitimcisi Geir Skeie (2002) ve İngiliz din eğitimcisi Robert Jackson'ın 'modern çoğulluk' dedikleri şeyi çağrıştırmaktadır. 'Modern çoğulluk'; inanç, etnisite ya da atalar geleneği bakımından arka planları ne olursa olsun, bireylerin kültürel olarak farklı kaynaklardan gelen fikirlere açık hale getirilerek etkilendikleri, 'modernliğin ya da post-modernliğin alacalı entelektüel iklimi'ni ifade etmektedir (Jackson 2004: 8).

Bu modern çoğulluğa ilişkin kanıtların bazı örneklerini alacak olursak, birçok Avrupalı ölümden sonra insan 'ruh'unun reenkarnasyonunu ilgilendiren varsayımların farkındadır ya da bunları kabul etmektedir (örneğin, Waterhouse 1999). Onlar bu fikirle, film ve diğer yayın araçları yoluyla, okullarındaki (örneğin Hinduizm konusundaki) dinsel eğitim dersleri yoluyla ve diğer tarzlarda karşılaşmaktadırlar. Ya da başka bir örnek verilecek olursa, Hinduların –kesinlikle İngiltere'de yaşayan Hindular– yiyeceklere ve oruca karşı tutumları, hem çelişkili, hem de ortak olarak birbirini besleyen etkilerin çokluğunu ortaya koymaktadır (Nesbitt 2004: 21-34). 'Geleneksel çoğulluk' ise, tam aksine, farklı atalara sahip toplulukların özel bir mekân içerisinde bir arada yaşamaktan kaynaklanan toplumsal farklılığı dile getirmektedir. Kültürel olarak farklı gruplara ilişkin karmaşık ve gi-

zemli bu sorun, genelde, ekonomik itme ve çekme yoluyla harekete geçirilen, birbiri ardından gelen göçlerden kaynaklanmaktadır. Aslında, ekonomik faktörlere başka bir göç nedeni de katılmaktadır: saldırganlık, özellikle de savaş. Çünkü savaş, muzaffelerin yeniden yerleşimlerini ve yerleştirilmelerini, yenilenlerin az ya da çok zoraki din/görüş değiştirmesi ve onlarla evliliği ya da çatışma alanlarından mülteci akınını içine almaktadır. Zamanla geleneksel çoğulluk, başlangıçta daha farklı topluluklar arasında olan evlilik de dahil, temas ve etkileşim attıkça ve dil engelleri ortadan kalktıkça, modern çoğullukla birleşmektedir.

Yalnızca toplumun çoğullukları değil, devam etmekte olan diğer süreçler de, bu bölümün din öğretimi konusunda bilgilendirmek üzere etnografi için sunmuş olduğu argümanı güçlendirmektedir. Halihazırda dinin doğasının kavranmasının taşıdığı önem, bir şekilde şu hususun anlaşılmasına bağlıdır: (1) sekülerleşme ile dindarlık arasındaki değişen dengeler, ve bununla ilgili olarak (2) duyarsızlıktan 'aşırılığa', 'fundamentalizme' ve şiddete uzanan bir çizgi, veya algılandığı şekliyle (3) (üye sayıları ve katılım oranları azalan dinsel organizasyonlar olayında örneğini bulan) dinin eşzamanlı olarak düşüş göstermesi, ve (4) hem 'yeni' dinlerin ortaya çıkması hem de eski gelenek ve hareketlerin yeniden canlanması. Bunun kadar önemli olan şey ise, (5) (birçok tanımı ve kılığı içerisinde) 'maneviyat' (*spirituality*) ile din arasındaki yakalanması güç ilişki. Bir zamanlar birçok sosyologun yaptığı gibi, modernlikle sekülerliği bir tutma yanılgısı şimdi çoğu kişi tarafından itiraf edilir hale gelmiştir (Berger 2002: 292). Ford'un sözleriyle, İngiliz toplumu, "bu ikili gerçekliğin nasıl tanımlanacağı, betimleneceği, açıklanacağı ve buna nasıl tepki verilmesi gerektiği konusunda yoğun tartışmaların yaşanmasına karşın, karmaşık bir şekilde ve aynı anda hem dindar hem seküler bir nitelik arz etmektedir" (2006).

Toplumsal farklılık, din ve onun öğretiminin yalnızca *arka planı* olmakla kalmaz, aynı zamanda bir çoğulluk etkeni (toplumsal harmoniye bağlılık ile birleşen, farklılığa olumlu bir cevap) olarak, çoğu durumda din öğretiminin *güdülenmesini* ve

gerekçesini sağlar. Aslında iki öğretmen yetiştiricinin, İngiltere'de din öğreticisi olarak yetiştirilen kişilerle yaptıkları etnografik görüşmeler, din eğitimi hocası olarak yetiştirilen kişilerin kariyer tercihlerinde en sık rastlanan sebebin, inanç toplulukları arasındaki karşılıklı anlayışı ilerletmek olduğunu ortaya koymuştur (Everington ve Sikes 2001). Bu amacın ivediliği, dinsel öğretilerin ve onların yorumlarının çatışmayı ateşleyebileceği (Bowker 1997: s. xxii-xxiii) ve toplumsal ayrışmayı destekleyebileceği yolundaki giderek artan algılamayla ilgilidir. 'Antropolojik gelenek ve alan çalışması deneyiminin daima başka insanlarla bir araya gelmek, geniş çapta farklı yaşamları keşfetmek, bunların dökümünü çıkartmak ve yorumlamak olduğu'na (Gobbo 2004: 3) bakınca, din eğitimcileri, akla yatkın bir şekilde, denenmiş ve test edilmiş yöntemler noktasında etnografiye yönelebilirler. Din eğitiminin odak noktasında, ahlaki bir sorun olarak ırkçılıktan, 1970'lerde "dünya dinlerinin 'fenomenolojik' incelemesi yoluyla farklı kültürlere ve insanlara ilişkin bir anlayışın ilerletilmesinin" (Everington ve Sikes 2001: 181, önceki yazarlardan alıntı) vurgulanmasına doğru bir değişim gerçekleşmiştir. Astley ve diğerleri (1997: 183), öğretmenlerin din eğitiminin sonuçları/amaçları noktasında en yüksek oranda 'kendilerinden farklı inançlara sahip olan ötekilerin kendi inançlarına sahip olma haklarına saygı göstermek' ve 'diğer dinler ve dünya görüşleri hakkında daha hoşgörülü olmak' şeklindeki seçeneklerin ortaya çıktığını kaydetmişlerdir (Everington ve Sikes 2001: 183'den alıntı).

Din eğitimcisi Andrew Wright'ın, din eğitiminin müfredattaki yerini haklılaştırmak amacıyla din eğitimi mesleğinin 'toplum mühendisleri'ne satılıyor olmasından duyduğu kaygı (1993) bu yüzdendir. Wright, din eğitiminin uyumlu bir çok-kültürlü toplumun kurulmasında temel bir araç olarak teşvik edilmesi noktasına, dinin –eş düzeyde kabul edilebilir, geçerli ve toplumsal bakımdan işlevsel olarak– yanlış temsil edilmesi ve öğrencilere birbirleriyle yarışan hakikat iddialarını tanıyıp değerlendirme fırsatı vermeme pahasına gelindiğini ileri sürmektedir

(Everington ve Sikes 2001: 182). Aslında, eğitimci Michael Hand'in 'dinin araştırılması ile çok-kültürlü bir topluma uygun değerlerin kazanılması arasındaki bağlantıyı ilgilendiren argümanı (2006: 12), Wright'ın öğrencilerin eleştirel, 'dinsel okuryazarlık'tan haberdar olmakla donatıldıkları bir din eğitimi konusundaki görüşleriyle uygunluk içerisindedir. Hand'e göre, din eğitimi öğrencilerde 'kendilerinin dışındaki dinsel geleneklere olumlu bakış' geliştirme kapasitesine sahiptir ve dinsel ayrılıklar beraberinde medeni dostluklar lehine güçlü bir şekilde iş görmektedir. Buna karşılık, bu olumlu bakış, önemli sorunlara ciddi düzeyde hitap etmesi nedeniyle dinlerin saygıyı hak ettikleri yolundaki gerçek üzerinden temellendirilmektedir. Bu nokta, dinlerin, üyeleri birbirine tutkun bir toplumun bu tür bir karşılıklı saygının yürütülmesine bağlı olmasından ya da dinsel topluluklar konusunda etnografik olarak gerekçelendirilmiş temeller üzerinden saygı görmesi gerektiği yolundaki yaklaşımın ötesine geçmektedir (2006: 14).

Wright, Hand ve, Sikes ve Everington, hem hızlı bir küreselleşme hem de (ve bazen) bunun sonucu olarak bir etnosantrizm dönemi olan post (ya da geç) modernlik bağlamında yazmaktadırlar (Hargreaves 1994, alıntılayan O'Grady 2007). O'Grady (2007), bu doğrultuda din eğitiminin din hakkında bir şeyler öğrenme ve dinden öğrenme şeklindeki ikiz amacını, yurttaşlık için öğretim ve kimlik için öğretim olarak yeniden formüle etmektedir. Halihazırda işaret edildiği üzere etnografi, farklılığa ilişkin bir anlayışın geliştirilmesinin araçlarını sağlamaktadır ve bu da gerek sorumlu yurttaşlık gerekse bilgilendirilmiş kimlik oluşumu için bir temel oluşturmaktadır. Bu yüzden sosyal antropolog Jessica Jacobson'ın (1998) genç İngiliz Müslümanlarının kendilerini özdeşleştirme düzeylerine dair analizi ve din eğitimcisi Sissel Ostberg'in (2003) Norveç'teki genç Pakistanlıların 'bütünleşmiş çoğul kimlikleri'ne dair değerlendirmesi, öğretmenlere yalnızca diasporadaki bir Müslüman topluluğun dinamiklerini sunmada değil, aynı zamanda kendilerinin kim olduklarına ilişkin duygularının geliştiği öğrencilerle

etkileşime girmede modeller sağlamaktadır. Bu etnografiler İslam'a tarihsel ve teolojik girişler halinde tamamlayıcı işlev görerek, İslam'a dair temsillerde bir yere sahip bulunmaktadırlar.

Herhangi bir grup içerisindeki bireylerin farklılığına yaptığı açılmada, etnografik yetişme tarzı, öğrencilerin yurttaşlık eğitimlerine katkıda bulunabilir. Gerçekten de Ostberg (2003: 107), 'din eğitiminin, anlamlı bir yurttaşlığın temeli olarak kültürlerarası düzeyde farklılıkların tanınmasını sağlamada önemli bir role sahip olduğu' görüşündedir. Bu ise, Martin Stringer'ın, etnografinin amacının, 'basite indirgeyici kuramların artık uygulanamadığı yerde, gerçek yaşamın farklılık ve karmaşıklığını öne çıkartmak' olduğu şeklindeki ifadeleri ile aynı çizgiyi temsil eder (1999: 49). Yurttaşlığın 2002'de zorunlu hale gelmesinden sonra birçok İngiliz ortaokulunda görüldüğü gibi, yurttaşlık eğitiminin giderek din eğitimi hocasının rolüyle bütünleşmesi, hem öğreticilerin hem de öğrencilerin etnografik yetenekler geliştirmeleri örneğini daha da ötede güçlendirmektedir.

DİN VE KÜLTÜRÜ HAYAL ETMEK

İster bilerek etnografik olsun, isterse yaklaşımları bakımından etnografik olmasın, din incelemeleri ve öğretimi ile meşgul olan herkes için dinin kapsam ve özelliklerini anlamanın bir yolu, onun 'boyutları'na özel bir ilgi gösterilmesidir. Önde gelen fenomenolog Ninian Smart (1996) tarafından bir hareket noktası olarak belirlenen boyutlar, din araştırmaları alanında çalışanlar kuşağı için özellikle kurucu unsurlar olagelmişlerdir. Onun bu yedi boyutu şunlardır: 'Pratik ve ritüel', 'deneyimsel ve duygusal', 'anlatısal ve mitik', 'öğretisel ve felsefi', 'toplumsal ve kurumsal', 'ahlaki ve hukuki' ve içerisine sanat, mimari ve kutsal mekânları dahil ettiği 'maddi'. Antropolog Roger Ballard'ın (1994) Pencap'taki dine ilişkin deneyim ve ifadelere dair çalışmasından alınan boyutları, paylaşılmış bir dinsel bağlılığa sahip insanlar topluluğunu ayırt etmektedir: başka türlü insanlığın zor

durumunu açıklayamayacak olana ilişkin bir izah ve onun panzehirinin sağlayıcısı olarak din; ahlakilik; ve *kavm* (*qaum*) ya da sıklıkla siyasal niyetler niteliğindeki, toplu olarak paylaşılanı ilerletmeye dair artan bir dayanışma duygusuna sahip olan insanlar.

Etnografik farkındalık dine (ya da *bir* dine) dair kendi resminin ne olduğunu kendisine açık hale getiren öğretmeni içine alır. Bu yüzden, etnografik farkındalık, uzun süre Hıristiyanlığın anlatımlarını karakterize eden 'inancın' ve 'pratiğin' oluşturduğu ve hiç sorgulanmadan kabul edilen din denklemine karşı meydan okumayı getirmektedir. Eleştiri sürecine girmeksizin, diğer iman gelenekleri, 'diğer dinlerde mevcut olmayan inanca dair Hıristiyan fikri hakkında farklı bir şeylerin bulunduğu' (Poullion, Stringer 2002: 12'den naklen) ve Hıristiyan olmayan bazı topluluklarda 'inanç'ın aynı önem derecesine sahip olmayabileceği (örneğin tarihsel olarak korkulu bir 'ortodoksi' sınaması) gerçeğine rağmen, aynı iki kategoriye indirgenmiş bulunmaktadır. Eleştirel bir din eğitimi ve din araştırmaları öğreticisi, ders kitapları ve programları tarafından kurulan kategorilerle mücadele edebilmelidir ve nitekim etnografik iç görüler, alanların gerekli gördüğü hususu karşılamak üzere öğrencileri sınava hazırlarken bile bu tür kategorileştirmelere karşı meydan okumaya destek sağlamaktadırlar.

Stringer'ın 'kültür' ile 'iman' arasındaki ayrımı da yararlıdır; kültürle 'başkalarına hâkimiyetlerinin bir parçası olarak, hâkim gruplarca üstlenilen söylemin bir kısmı', iman ile de 'mesafelerini, kimliklerini ve farklılıklarını sürdürmek için hüküm altına alınan, tehdit edilenler tarafından üstlenilen bir söylemin bir parçası' kastedilmektedir (2002: 14). Bir kez daha söylemek gerekirse, etnografik değerlendirmeye ilişkin farkındalık, din öğreticisi olarak kişilerin varsayımlarına ilişkin çözümlemeleri keskinleştirmeye hizmet eder. Şurası da önem taşımaktadır ki, etnografik farkındalık, İngiltere'de uzun bir süre yerleşik hale gelmiş olan, sorunsuz bir şekilde farklı ve göreceli olarak homojen varlıklar olarak dünya dinleri (Geaves 1998) paradigmasını

sorunlu hale getirmekte ve uygulamaya dahil olanları siyasi naifliğin tehlikelerine karşı uyarmaktadır (Searle-Chatterjee 2000).

ETNOGRAF OLARAK DİN ÖĞRETİCİSİ

Mesleki pratik için aşağıdaki olasılıklar, iman topluluklarının etnografik incelemeleri, öğrencilerle ilişkiler, kendisi etnografik bir alan olarak öğrenciler sınıfı ile ilgilidir.

Bir din öğreticisinin, kendi ülkesinde ve ötesindeki iman topluluklarına ilişkin başkalarına ait etnografik çalışmalara olan ilgisi, metinsel ve teolojik araştırmalar ile imanın, hem yandaşlar hem de diğerleri tarafından temsilini (onun yerine geçmeden) tamamlamaktadır. Öğreticinin (sözgelimi bir lisansüstü öğrencisi olarak) alan çalışmasına girişmesi, iman geleneklerine ilişkin iç farklılığı ve 'inançlar' ile ilgili müfredat temsilleri ile, kendilerini ilgili gelenekle özdeşleştiren (öğrenciler dahil) bireylerin deneyimleri arasındaki uçurumu öne çıkartacağı için, temsil sorunlarına daha zorlamalı bir şekilde yol açmaktadır (Nesbitt 1998). İster ilk elden isterse vekaleten olsun, deneyim, yorumlayıcı bir pedagojinin benimsenmesini destekler ve en azından kişinin dil kullanımını etkiler. "Hindular (...) inanırlar" cümlesi yerini "Bazı Hindular (...)", "birçok Ortodoks Hıristiyan", "Avrupa'daki bazı genç Müslümanlar (...)" türünden ifadelere bırakmaktadır. Bu türden bir öğretmenin 'dinler'i özselleştirme noktasındaki isteksizliği, kalıplaşmış yargılarla 'liderler' ve sözcü kişilerin retoriği karşısındaki dikkati, varsayılan topluluklar içerisindeki farklılıkları kaydedebilen ve ilkeleri pratikten ayırt edebilen öğrenciler şeklinde bir duruma dönüşmektedir. Ron Geaves (1998) gibi kişilerin, Kuzey Hindistan'daki toplulukların ibadetlerle ilgili (*devotional*) pratikleri üzerine yazdıklarını okumak –ve yerel gruplar arasında dinleme ve gözlemlemelerde bulunmak–, örneğin, Hinduizm ve Sihlik arasındaki tartışmalı sınırların doğasına ilişkin bir anlayışı türetme olasılığı ortaya çıkartmakta ve basite indirgeyici tanımlar ve 'dünya dinleri' temel-

li programlar ve müfredat malzemelerindeki varsayımlara karşı doğan kuşkuları beslemektedir.

Etnografik açıdan iç görü sahibi öğretmen, sözde farklı inanç sınırlarının ortaya çıkardığı arada kalmalara, 'dünya dinleri' içerisinde ve onlara bağlı olmadan yeni dinsel hareketlerin ve gruplaşmaların varlığı karşısında uyanık hale gelmekte; ve sesler ister liderler isterse sivil kesimden geliyor olsun, cinsiyetin rolünü kaydetme konusunda tetikte olmanın yanında, bireyler, 'üyelik grupları' düzeyinde değişim ve süreklilik dinamiklerine uyum sağlamış olmaktadır (bkz. Jackson 1997: 65-9).

Aynı zamanda, öğretmenin çoklu rolü ve konumlanışı (Swain 2006), öğretmen-etnografların yazdıklarından ortaya çıkmaktadır. İster Southall'daki Pencaplı ortaokul öğrencilerinin aileleri arasındaki Marie Gillespie (1995) olsun, ister kendisi için (çoğunluğu Müslüman) Leicester İlkokulu öğrencileri arasındaki öğrenciden öğrenciye diyalogu kolaylaştıran Ipgrave (2005) olsun, isterse din eğitimi öğrencileri ile görüşmeler yaparak (kendi okulu) Sheffield Ortaokulu'ndaki güdülenmenin kökenlerinin peşine düşen O'Grady (2007) olsun, bu böyledir. O'Grady tarafından savunulduğu şekliyle eylem araştırması, bir sonraki döngünün biçimlenmesine yardım edecek olan planlama, öğretme, gözlemleme ve düşünme döngülerini gerektirmektedir. Derinlemesine gözlem yapma ve yalnızca hafif bir şekilde yapılandırılmış grup görüşmelerine gösterdiği dikkat bakımından eylem araştırması, etnografik nitelik taşımaktadır. Eylem araştırması, örneğin Paulo Freire'ın insanileşme, vicdan haline getirme ve praksis ilkelerinde (O'Grady 2007: 80) olduğu gibi, güçlenmeye ilişkin eğitim felsefeleri ile ve yine güdüsel Hıristiyan talimi için gelişim göstermiş olan Hıristiyan topluluklar temelinde uygulandığı şekliyle kurtuluş teolojisi ile (Reeve 2006) güçlü bir şekilde kaynaşır hale gelmektedir.

Öğretmen öğrenci ilişkisinin, öğretmenin aynı zamanda, eylem araştırmasında sınıf ya da aile üyelerinin mensup oldukları bir sınıf ya da topluluğa ilişkin ya da öğretme, gözlemleme, düşünme ve müdahale döngülerinde öğrencileri içine alan bir alan

çalışması yürütmesi durumunda daha da karmaşık hale gelen ahlaki sonuçları bulunmaktadır. Asıl amacın eğitimsel olarak sağlam –örneğin öğrencilerin güdülenmelerini artırmak– olduğu gerçeği, aynı kişi öğretmen, gözlemci, verileri yorumlayan, öğretme içeriğine ve stratejisine sonradan küçük çaplı değiştirmeler getirme bakımından karar verici konumundaki biri olduğunda, bilginin oluşturulması bakımından soruların sayısını azaltmamaktadır.

ETNOGRAFLAR OLARAK ÖĞRENCİLER

'Bütün öğretmenler geleneklerle ilk elden karşılaşmanın kıymetini bilir. Bu, Warwick RE Projesinin etnograflar olarak çocuklar kavramının güçlü yanlarından biridir" (Cush 1999: 138). Aynı zamanda bir öğretmenin etnografik bağlılığı, genç insanların (örneğin *yeni* sekülerlik, bütün kültürel ifadelerin göreceliliği ve bireysel özerkliğin önemi gibi) kendi kültürel durumlarının farkına varır hale gelmelerine yardımcı olmaktadır – bu durum, Norcross'un (1989) Everington ve Sikes tarafından alıntılanan (2001: 193) kaygısıdır. Klasik fenomenolojinin öğretilerinden bir kopuş halinde öğrenciler, kendi görüşlerini 'paranteze alma'maya, diğerlerininki ile ilgili olarak kendi düşünceleri, inançları ve deneyimleri bakımından etkin diyalog içerisine girmeye çalışma doğrultusunda teşvik görmektedirler. Burada Jackson, insanlar, metinler ve dinsel olaylar arasındaki yorumlayıcı bir etkileşimin ana hatlarını sağlamaktadır. Öğretmen-etnograf için öğrencilerin bir 'alan' oluşturabilir (ya da alanların bireysel uzanımlarını sunabilir) olması durumuna karşılık, onlar aynı zamanda eş-etnograflardır. Roller, bir pedagoji doğrultusunda birleşip kaynaşır ve bu pedagoji, öğretmene (örneğin bir Hindu ya da Pentekostal olarak) kendi durumunu bir örnek-olay halinde sunma, öğrencilere, sözgelimi Îd [bayram] deneyimini paylaşma, Yahudi evliliği yapma ya da bir Mormon olarak ahlaki ikilemlere cevap vermeye hazır elemanlar olarak birbirleriyle ve/veya 'yabancılar'la görüşmeler yapma imkânı sağlamaktadır.

Öğrencilerin, kendilerini etnograflar olarak yetenekli kılmak için alıştırmalara, özellikle de, kendi kabullerine ilişkin farkındalıklarını artırma alıştırmalarına gereksinimleri bulunmaktadır. Ram Prasad (2001: 6), yüksek öğretimde din araştırmaları bağlamında, şu hususun açıklığa kavuşturulması çağrısında bulunmaktadır:

> İngiliz öğrencilerin sorgulamadan kabul ettikleri 'Batılı' zihinsel haritalar. (...) 'Halk Batıcılığı' ile, hayali bir 'Batı toplumu'nun alışılmış karakterizasyonundan alınan belli davranış, değer ve yorumlayıcı paradigmaları normal ve kural olarak gören, sınamaya tabi tutulmamış bir ideolojiyi kastediyorum. (...) İlgili okutmanların yetenekleri, bu varsayımları yavaş yavaş açmaktan ibarettir.

Bilineni yabancı haline getirmedeki bu Marslı alıştırması (Jackson 1989: 5), öğretmenler tarafından yaratıcı bir şekilde benimsenmiştir. Örneğin, Julia Ipgrave görev yaptığı ilkokulun (çoğunluğu Müslüman olan) öğrencilerinden, sanki başka bir gezegenden gelen ziyaretçilermişçesine bir *hac* (Mekke'yi ziyaret) videosunu seyretmelerini, böylelikle özellikle tuhaf bulacakları öğeleri toplamalarını ve sorabilecekleri soruların listesini yapmalarını istemiştir (2005: 41).

Başkalarıyla görüşüp onları temsil etme bakımından birtakım yetenekler geliştirmek üzere öğrencilerden, örneğin kendilerini ne ile özdeşleştirdikleri konusunda veya yaşamlarındaki önemli bir olay ya da konusal bir ikilem ya da anlaşmazlık üzerine birbirleriyle görüşmeler yapmaları istenebilir. Bunu takiben, görüşme yapanları bu görüşmeleri yazmaya çağırarak ve, daha sonra da, kendilerinin nasıl temsil edildikleri konusunda görüşme yapılanların tepkilerini öğrenerek, öğrencilerin soru sormada, kaydetmede ve yorumlamadaki tuzaklı konular noktasında uyarılma imkânları elde edilebilir.

Bir kişinin 'anlam arayışı'ndaki 'çoklu sesler'i aktarma kaygısı (Livezey 2002: 159-60), öğrencileri, çiftler halinde ya da toplu şekilde, birtakım olarak soruşturmaya katılmak ve diyalog yoluyla öğrenmek üzere araştırma yapmaya teşvik eden bir sınıf

pratiğini bir önerme olarak öne çıkartmaktadır. Ipgrave (2005), kendi etnografik anlayışı temelinde öğrencilerin diyalog yeteneklerini geliştirerek, öğretmenin kolaylaştırıcı bir rol oynama yollarını gösterir. Öğrenciler, örneğin (muhtemelen bir bölge insanı ile görüşmeden elde edilecek) yaşam öyküsü de dahil, farklı kaynaklarla paralellik kurmaya özendirilebilirler. Bir kitabın Hamursuz Bayramı yemeğini anlatımını incelemek, Yahudi bir konuşmacının anılarını dinlemek, DVD'de bir *seder* izlemek, kısmi bir yeniden sahnelemeye katılmak; öğretmen dikkat çekici karşılaştırmalar yaparak öğrencileri yönlendirirken, çoklu veri elde etme yolları sağlayacaktır. Doğu Anglia'daki Müslümanlar üzerine etnografik araştırma yapmak, din eğitimcisi Sarah Smalley'ye, kendileri ve yakın akrabalarının örtünmenin lehinde ya da aleyhinde kararlar verme nedenlerini paylaşan kadınlara ilişkin metinler sağlamıştır (Stern: 2006: 100). Farklı deneyimleri ve duruşları dinleyen öğrencilerin bütün Müslüman kadınları baskı altındaki kurbanlar olarak gören kalıplaşmış yargıları çözülmektedir. Nitelikli öğretimle birlikte bu öğrenciler, bireysel sesi, İslami ve gayrı İslami özel durumlarla örülü daha geniş bir bağlamla ilişkilendirme yolunda yorumlayıcı yetenekler geliştirmektedirler.

> Pedagojik olarak bu yaklaşım, yorumlama yeteneklerini geliştirmekte ve öğrencilerin, belli bir mesafeden, malzemeler üzerinde yapıcı eleştiriler yaptıkları, gerçekleştirdikleri çalışmaların ışığında kendi yaşam tarzlarını anlama bakımından yeniden değerlendirmelerde bulundukları ve kendi öğrenme yöntemlerini yeniden gözden geçirdikleri eleştirel bir düşünüm için fırsatlar oluşturmaktadır (Jackson ve O'Grady 2007: 182).

O'Grady'nin ifade ettiği gibi, etnografi, onları güçlendirme doğrultusunda çocuklardaki bilginin 'biriktirilmesi' olarak eğitimden uzaklaştığı için 'eşitleyici' olabilir, dolayısıyla da hem öğretmenin hem de öğrencinin birlikte araştıran kişiler haline gelmeleri bakımından daha demokratik bir yaklaşımdır (2006: 87). Ayrıca, öğrencilerin etnografik farkındalıklarının ve yetenekleri-

nin geliştirilmesi hem konuya (din) hem de öğretmenin performansına ilişkin eleştirel ve empatik bilinci artırabilir.

İNANÇ ÖĞRETİMİ VE ETNOGRAFİ

Yukarıda kaydedildiği üzere, inanç öğretimi de etnografik araştırmalardan çok şey öğrenebilir (Reeve 2006). İnanç ortamlarında din öğreticisi için 'bağlam' temel bir kaygı haline gelmiştir. Bruce Malina (1981) ve ötekilerin metnin antropolojik olarak bağlamsallaştırılmasını savunmalarından bu yana geçen 20-30 yıl içerisinde dikkatler, kendi inanç toplulukları tarafından sağlanan bağlam(lar)a ilişkin etnografik çalışmalar gerçekleştirmek üzere öğrencilerin inanca-özel yüksek öğretimle tanıştırılmalarına çevrilmiştir. (Örneğin, bkz. The Rabbi Donald A. Tam Institute for Jewish'te, 'Ethnography of Jews and Judaism'e yapılan vurgu: <http://www.jsemory.edu/currentofferings/Fo4grad.html>). Reeve'in işaret ettiği gibi, "Tüm Kitabı Mukaddes çalışmaları bağlamsal hale getirilmiştir; bu yüzden belgesel bağlamdaki konular Kitabı Mukaddes temelli yetişmede temel bir unsurdur" (2006: 4). Joyce Mercer'ın (2005) 'bağlam temelli kilise topluluğu çalışmaları pedagojisi'ne ilişkin değerlendirmesi, teoloji okulu öğrencilerini belli bir kilise topluluğunu (bu örnekte San Francisco'daki bir Koreli Hıristiyan topluluğu ile Oakland'daki çok kültürlü başka bir topluluk) çalışmaya yönlendirme konusunda güçlü bir örnek durum oluşturmaktadır. Öğrenciler bu topluluklarda sadece 'konuk öğretmen' vazifesi görmez, aynı zamanda ilgili topluluğun teolojisini, pratiklerini, dinamiklerini, arta kalan zamanlarda da üyelerin yaptıkları şeyleri öğrenmek için görüşmeler, gözlemler yapar ve etkinliklere katılırlar. Öğrenciler, ana hatları Ammerman ve arkadaşları (1998) tarafından belirlenen ve kültür, süreç, kaynaklar, ekoloji ve teoloji olmak üzere beş 'mercek' üzerinde temellendirilen bir kapsamda, kilise toplulukları üzerine çalışmalar yürütmektedir. Etnografi, böylece, mezun öğrencinin vereceği öğretimi geliştir-

mek ve (Reeve'in örneğinde olduğu üzere, Mozambik'teki köylüler ile) motivasyonunu artırmak için, din okulu ile öğrencinin lisans-üstü topluluğu arasındaki kopukluğu da gidermek istemektedir.

Ancak etnografinin doğasında bulunan farklılığa saygı, değişimin kabulü ve rahip ile sivil insanlar ya da öğrenci ile öğretmen arasındaki sınırların çökmüş olması, belli dinsel ortodoksiler ile uyuşmazlık içerisindedir. O halde, inançla ilgili bağlamlarda uygulamalı etnografilerin inançsal kapsamını soruşturmak, din sosyologunun görevi olacaktır. Öyle görünüyor ki, din araştırmaları öğreticilerinin etnografi ile meşgul olmaya hazır hale gelmeleri, giderek artan sayıda din eğitimcisine ve birtakım din görevlilerinin mesleki eğitimine uzanacaktır. Ancak, inançlarla ilgili ortamda etnografiye, en iyi haliyle, Hıristiyan kilise liderinin (*pastor*) manevi inancı aktarma ve dinsel kültürü teşvik etme yönündeki görevlerini desteklemek üzere başvurulacaktır.

SONUÇ YERİNE

Dinlerin öğretimine ve araştırılmasına yönelik etnografik yaklaşım, dinleri kayıtlı, durağan, içsel olarak homojen, kişilik-dışı varlıklar olarak kabul etme ve onları bu şekilde şeyleştirilmiş ve özselleştirilmiş şekilde sunma tehlikesini azaltmaktadır. Bunun yerine, hem öğretmen hem de öğrenci, birbiri içine geçen çeşitli gruplaşmaları içerisinde bireylerin dinamikleriyle meşgul olmakta ve kendilerine ilişkin anlayışları bu uğraşı boyunca gelişmektedir. Kişinin kendisiyle başkaları arasındaki sınırlar çözülmekte ve öğretmen ve öğrenci süregelen keşif ve yeniden öğrenme yolları boyunca birlikte ilerlemektedirler. Antropoloji disiplininde de olduğu üzere, bu tür bir dinsel araştırma yaklaşımı, felsefe ve tarih gibi disiplinler tarafından haber verilen yaklaşımlarla tercihe değer bir şekilde bütünleşmektedir. (Diyalog ve etkileşim, yalnızca inanç topluluklarının içinde ve dışında olanlar arasında

değil, aynı zamanda kuramsal ve pedagojik yaklaşımlar ve onların unsurları arasında da yararlıdır.) İnanç toplulukları üzerinde alan araştırmacısı tarzında çalışmak, kabul edilmiş 'dünya dinleri' kapsamlarının ve bazı sınav programlarının gerektirdiği basmakalıp tanımları alt üst ederken, yeni yeni güdülenmelere de yol açabilir. Burada öğretici adına, okulların yanı sıra yüksek öğretimde de zorluklarla karşılaşılması söz konusudur.

Etnografinin bilimsel kökenlerine ve etnografik keşfin daha geniş bir bağlam içerisinde 'yetkiler' oluşturma ve bunları soruşturmaya açma kapasitelerine bakıldığında, çoğu inanç ortamında ne liderlerin ne de dindar insanların, kabul etmek şöyle dursun, etnografinin metotlarıyla karşılaşmamış olduklarını görmek şaşırtıcı değildir. Dinsel açıdan belli bir inancı devam ettirme bağlamında etnografik yöntemler, çoğu durumda araçsal olarak –örneğin, kilise topluluğu din görevliliği için din görevlilerini desteklemede– kullanılmaya uygundur. Öğretim faaliyetini daha seküler ortamlarda yürüten gerçek düşünümsel uygulayıcı, etnografik bir yaklaşıma ve daha genel olarak liberal araştırmaya bağlılığın da inançsal ya da evanjelik olduğu noktası üzerinde durulabilir.

Gelecekteki araştırmalar, Hıristiyan ve Yahudi mesleki ve yüksek öğretim kurumlarındaki talim terbiye işinde etnografinin taşıdığı özelliklerin uygulanışlarını daha iyi inceleyebilecektir. İnternetin, özellikle de çevrimiçi etnografinin, din öğreticilerinin dinleri anlamalarına, temsillerine ve kendi pedagojilerine katkısı, bu konuda incelemeler yapılmasını teşvik etmektedir. Bu arada, farklı toplumlardaki çocukları etken yurttaşlık için etkili bir şekilde eğitme yönündeki kaygılar artarken, –öğrencilerin dinleme, gözlemleme, yorumlama ve düşünümsel değerlendirme yeteneklerinin gelişimi de dahil– öğretmenlerin stratejilerine ilişkin ampirik çalışmalar, kültürlerarası eğitim hakkındaki tartışmaların özünü oluşturacaktır.

KAYNAKLAR

AMMERMAN, N. T., CARROLL, J. W., DUDLEY, C. S., and McKINNEY, W. (1998). *Studying Congregations:* A *New Handbook.* Nashville: Abingdon.

ARWECK, E., and STRINGER, M. D. (2002). *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual.* Birmingham: University of Birmingham Press.

ASTLEY, J., FRANCIS, L. J., BURTON, L., and WILCOX, C. (1997). 'Distinguishing between Aims and Methods, RE: A Study among Secondary RE Teachers'. *British Journal of Religions Education,* 19/3: 171-85.

BALLARD, R. (1994). 'Panth Kismet Dharm te Qaum: Continuity and Change in Four Dimensions of Punjabi Religion', P. Singh and S. S. Thandi (eds.), *Punjabi Identity in a Global Context.* New Delhi: Oxford University Press, 7-38.

BERGER, P. (2002). 'Secularization and De-Secularization', L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, and D. Smith (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations.* London, Routledge: 291-8.

BHATTI, G. (1999). *Asian Children at Home and at School: An Ethnographic Study.* London: Routledge.

BOWKER, J. (ed.) (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions.* Oxford: Oxford University Press.

BREAR, D. (1992). 'Transmission of a Swaminarayan Hindu Scripture in the British East Midlands', R. B. Williams (ed.), A *Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad.* Chambersburg: Anima, 209-27.

BROWN, K. M. (1991). *Mama Lola:* A *Vodou Priestess in Brooklyn.* Berkeley: University of California Press.

BULLIVANT, B. M. (1978). *The Way of Tradition: Life in an Orthodox Jewish School.* Hawthorn: Australian Council for Educational Research.

BUNT, G. (2006). 'Virtually Islamic: Research and News about Islam in the Digital Age'; http://www.virtuallyislamic.com adresinde mevcut.

BURGESS, R. G. (1983). *Experiencing Comprehensive Education: A Study of Bishop McGregor School.* London: Methuen.

CAPP, W. H. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline.* Minneapolis: Fortress Press.

CHANDLER, D. (2001) 'Semiotics for Beginners'; <http://www.aber.ac.uk!media/Docments/S4B/semll.html>, 28 Dec. 2006 tarihli erişim.

CHAUDHRY, L. N. (1997). 'Researching "My People", Researching Myself: Fragments of a Reflexive Tale'. *Qualitative Studies in Education,* 19/4: 441-53.

CLIFFORD, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CORRYWRIGHT, D., and MORGAN, P. (2006). *Get Set for Religious Studies.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

CUNNINGHAM, A. (1990). 'Religious Studies in the Universities: England', U. King (ed.), *Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder.* Edinburgh: T & T Clark, 21-31.

CUSH, D. (1999). 'The Relationship between Religious Studies, Religious Education and Theology: Big Brother, Little Sister and the Clerical Uncle?' *British Journal of Religious Education,* 21/5: 137-46.

_____ (2001). 'The Mutual Influence of Religious Education in Schools and Religious Studies/Theology in Universities in the English Context'. *Spotlight on Teaching,* American Academy of Religion, 16/3: 5-6.

DANDELION, P. (1996). *A Sociological Analysis of the Theology of Quakers.* Lampeter: Edwin Mellen.

ECK, D. (2000). 'Dialogue and Method: Reconstructing the Study of Religion', K. Paten and B. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age.* Berkeley: University of California Press, 131-49.

EVERINGTON, J., and SIKES, P. (2001). "I Want to Change the World": The Beginning RE Teacher, the Reduction of Prejudice and the Pursuit of Intercultural Understanding and Respect', H-G. Heimbrock, C. T. Scheilke, and P. Schreiner (eds.), *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe.* Miinster: Lit Verlag, 180-202.

FETTERMAN, D. M. (1989). *Ethnography Step by Step.* London: Sage.

FORD, D. (2006). 'Theology and Religious Studies for a Multifaith and Secular Society'. Paper presented at conference on Theology *and*

Religious Studies or Theology *vs* Religious Studies, St Anne's College, University of Oxford, July.

_____ QUASH, B., and SOSKICE, J. (eds.) (2005). *Fields of Faith, Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

FURSETH, I., and REPSTAD, P. (2006). *An Introduction to Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives.* Aldershot: Ashgate.

GEAVES, R. (1998). 'The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education'. *British Journal of Religious Education, 2111:* 20-31.

GEERTZ, C. (1973). 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture'. In *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 5-6, 9-10.

GENT, W. (2006). 'Muslim Supplementary Classes and their Place within the Wider Learning Community: A Redbridge-Based Study' (unpublished Ed.D. thesis, University of Warwick).

GILLESPIE, M. (1995). *Television, Ethnicity and Cultural Change.* London: Routledge.

GLASER, B. G., and STRAUSS, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory.* Chicago: Aldine.

GOBBO, F. (2004). 'Ethnographic Research as a Re/Source of Intercultural Education'; http://www.inst.at/transh5Nr/08_1/gobb015.htm adresinde mevcut.

GRIMMITT, M. (1987). *Religious Education and Human Development.* Great Wakering: McCrimmons.

_____ (ed.) (2000). *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice, RE.* Great Wakering: McCrimmons.

HALL, K. D. (2002). *Lives in Translation: Sikh Youth as British Citizens.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HAMMERSLEY, M., and ATKINSON, P. (1983). *Ethnography Principles in Practice.* London: Routledge.

HAND, M. (2006). 'Answers for a Troubled World'. *Report,* the magazine from the Association of Teachers and Lecturers, January; <www.atl.org.uk> adresinde mevcut.

HARGREAVES, A. (1994). *Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age.* London: Cassell.

HEILMAN, S. (1976). *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction.* Chicago: University of Chicago Press.

IPGRAVE, J. (1998). 'Issues in the Delivery of Religious Education to Muslim Pupils: Perspectives from the Classroom'. *British Journal of Religious Education,* 21/3: 146-57.

_____ (2005). 'Pupil-to-Pupil Dialogue in the Classroom as a Tool for Religious Education', R. Jackson and U. McKenna (eds.), *Intercultural Education and Religious Plurality.* Oslo: The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, 39-42.

JACKSON, R. (1989). *Religions through Festivals: Hinduism.* Harlow: Longman.

_____ (1997). *Religious Education: An Interpretive Approach.* London: Hodder & Stoughton.

_____ (2004). *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy.* London: RoutledgeFalmer.

_____ (forthcoming). *Education and Diversity: The Interpretive Approach in an International Context.* Munster: Waxmann. - and NESBITT, E. (1993). *Hindu Children in Britain.* Stoke on Trent: Trentham.

_____ and O'GRADY, K. (2007). 'Religions and Education in England: Social Plurality, Civil Religion and Religious Education Pedagogy'. In R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, and J. P. Willaime (eds.), *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates.* Munster: Waxmann, 181-202.

JACOBSON, J. (1998). *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth.* London: Routledge.

JENKINS, T. (1999). *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach.* New York: Berghahn Books.

LIVEZEY, l.W. (2002). 'Epilogue: The Ethnographer and the Quest for Meanings'. In Arweck and Stringer (2002), 155-66.

MALINA, B. J. (1981). *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology.* London: SCM Press.

MARKHAM, A. N. (2005). 'The Methods, Politics and Ethics of Online Ethnography', N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks, Calif.: Sage, 793-820.

MCCUTCHEON, R. (ed.) (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion.* London: Cassell.

MERCER, J. A. (2005). 'Teaching the Bible in Congregations: A Congregational Studies Pedagogy for Contextual Education'. *Religious Education,* 10013: 280-95.

MEYERHOFF, B. (1978). *Number our Days.* New York: Simon & Schuster.

NESBITT, E. (1998). 'Bridging the Gap between Young People's Experience *of* their Religious Tradition at Home and at School: The Contribution *of* Ethnographic Research'. *British Journal of Religious Education,* 20/2: 98-110.

_____ (1999). 'The Impact of Morari Bapu's *Kathas on* Britain's Young Hindus'. *Scottish Journal of Religious Studies,* 20/2: 177-92.

_____ (2000a). *The Religious Lives of Sikh Children:* A *Coventry Based Study.* Leeds: Department *of* Theology and Religious Studies, University *of* Leeds.

_____ (2000b). 'Researching 8-13 Year Olds' Perspectives on their Experience of Religion'. In A. Lewis and G. Lindsay (eds.), *Researching Children's Perspectives.* Buckingham: Open University Press, 135-49.

_____ (2001). 'Ethnographic Research at Warwick: Some Methodological Issues'. *British Journal of Religious Education,* 23/3: 144-55.

_____ (2002). 'Quaker Ethnographers: A Reflexive Approach', Arweck and Stringer (2002), 133-54.

_____ (2004). *Intercultural Education: Ethnographic and Religious Approaches.* Brighton: Sussex Academic Press.

NICHOLSON, E. (ed.) (2003). A *Century of Theology and Religious Studies in Britain.* Oxford: Oxford University Press.

NORCROSS, P. (1989). 'The Effects *of* Cultural Conditioning *on* Multi-Faith Education in a Monocultural Primary School'. *British Journal of Religious Education,* 11/2: 87-91.

NYE, M. (1995). *A Place for our Gods: The Construction of* an *Edinburgh Hindu Temple Community.* London: Curzon.

O'GRADY, K. (2003). 'Motivation in Religious Education: A Collaborative Investigation with Year Eight Students'. *British Journal of Religious Education,* 2513: 214-25.

_____ (2007). 'Motivation in Secondary Religious Education' (unpublished Ph.D. thesis, University of Warwick).

OSTBERG, S. (2003). *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular Context.* Leeds: Department *of* Theology and Religious Studies, University of Leeds.

POCOCK, D. (1976). 'Preservation of the Religious Life: Hindu Immigrants in England'. *Contributions to Indian Sociology,* N.S. 10/2: 341-65.

RAT, D. S. (2003). *Where Are You From? Middle-Class Migrants in the Modern World.* Berkeley: University of California Press.

RAM PRASAD, C. (2001). 'Teaching South Asian Religions in Britain'. *Spotlight on Teaching,* American Academy of Religion, 16/3: 3 and 6.

REEVE, R. (2006). *Action Research Towards the Provision of Motivational Christian Nurture in Base Communities, Maputo, Mozambique* (unpublished M.A. dissertation in Religious Education, University of Warwick).

SAID, E. (1989). 'Representing the Colonised: Anthropology's Interlocutors'. *Critical Enquiry,* 15/2: 205-25.

SAMBUR, B. (2002). 'From the Dichotomy of Spiritualism/Ritualism to the Dichotomy of Insider/Outsider', Arweck and Stringer (2002), 21-34.

SCHOLEFIELD, L. (2004). 'Bagels, Schnitzels and McDonald's: "Fuzzy Frontiers" of Jewish Identity in an English Jewish Secondary School'. *British Journal of Religious Education,* 26/3: 237-48.

SEARLE-CHATTERJEE, M. (2000). "'World Religions" and "Ethnic Groups": Do these Paradigms Lend themselves to the Cause of Hindu Nationalism?' *Ethnic and Racial Studies,* 23/3: 497-515.

SKEIE, G. (2002). 'The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education'. *British Journal of Religious Education,* 2511: 47-59.

SMART, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs.* London: HarperCollins.

STERN, J. (2006). *Teaching Religious Education.* London: Continuum.

STRINGER, M. D. (1999). *On the Perception of Worship: The Ethnography of Worship in Four Christian Congregations in Manchester.* Birmingham: University of Birmingham Press.

_____ (2002). 'Introduction: Theorizing Faith', Arweck and Stringer (2002), 1-20.

SWAIN, J. (2006). 'An Ethnographic Approach to Researching Children in Junior School'. *International Journal of Social Research Methodology*, 9/3: 199-213.

TATLA, D. S. (1992). 'Nurturing the Faithful: The Role of the Sant among Britain's Sikhs'. *Religion*, 22/4: 349-74.

WATERHOUSE, H. (1999). 'Reincarnation Belief in Britain: New Age Orientation or Mainstream Option?' *Journal of Contemporary Religion*, 1411: 97-109.

WRIGHT, A. (1993). *Religious Education in the Secondary School: Prospects for Religious Literacy*. London: David Fulton.

OKUMA ÖNERİLERİ

Gobbo (2004); Jackson (1997); Mercer (2005); and Nesbitt (2004).

54. BÖLÜM

Etnografi/Din Alanda ve Sınıfta Keşifler

James V. Spickard
Çeviren: İhsan Toker

Etnografinin son yirmi yıl içerisinde çok kapsamlı bir değişimden geçmiş olduğu yolundaki saptama, bir haber değeri taşımıyor olmalı. Siyasal ve ekonomik seçkinler tarafından yanlış kullanımının yanı sıra, yukarıdan aşağıya araştırmanın epistemolojik sınırlarıyla ilgili giderek artan akademik farkındalık, etnografik girişimle ilgili olarak ciddi bir yeniden düşünme sürecini üretmiş bulunmaktadır. Ne de, son kuşağa ilişkin pedagojik devrim, en azından ABD'de, dikkatlerden kaçmıştır. Hâlâ ön planda olsa da, özellikle beşeri ve sosyal bilimlerde öğretmen merkezli öğretim, eskiden olduğu kadar evrensel değildir. Hatta üniversite öğrencileri, öğrenim süreçlerinin kendileri tarafından yönlendirilmesi noktasında teşvik görmektedirler.

Genelde, bu iki olgu arasındaki ilişkinin farkına varılmamaktadır. İçe bakışla, yirminci yüzyılın sonunda paralel bir şekilde ortaya çıkmış olmaları ve yirmi birinci yüzyılın başında yaşadıkları büyüme, bir kültür dönüşümünün altını çizmektedir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, dinsel alanda da benzer bir değişik-

liğe ilişkin kanıtlar bulunmaktadır. Bu bölüm, din sosyolojisine özel bir ilgi göstermek suretiyle, –yöntembilimsel, pedagojik ve kuramsal olmak üzere– bu üç değişikliği özetleyecektir.

ETNOGRAFİNİN YENİDEN ŞEKİLLENDİRİLMESİ

Etnografi, bir araştırma yöntemi olarak hem antropologlar hem de sosyologlar tarafından kullanılmaktadır. Anketler ya da derinliğine görüşmeler gibi diğer nitel yöntemlerin aksine, etnografi hedef alınan bir topluluk içerisinde uzun süreli bir katılımlı gözlem gerektirmektedir. Etnograf, yaşamlarının ayrıntılı ve nüanslı anlamlarını edinerek, genellikle yıllarca araştırma özneleriyle birlikte yaşar ve, klasik hermenötik bir görev olarak, hem araştırma öznelerinin kendilerini nasıl algıladıklarını hem de onların farkında olmadıkları yaşam örüntülerini görmeyi öğrenmek zorundadır. Böylece, etnografi, içeriden ve dışarıdan olmak üzere iki yönden işler. İçeri hareket, 'yerliler'i, onların kendilerini anladıkları şekilde anlama girişiminde bulunmaktadır. Dışarı hareket ise, yalnızca bir yabancının yapabileceği biçimde, onları anlamaya girişir. Bunların her ikisi de önemlidir ve zaman almaktadır. Doğru olarak yapıldığı takdirde etnografi, diğer toplumsal araştırma türlerinin çoğundan çok daha fazla, emek-yoğun yöntemlerden biridir.

Etnografinin alan çalışması kısmına ilişkin olarak yayınlanmış birçok rehber bulunmaktadır: Fetterman (1998), Lofland vdğ. (2005) ve Schensul ve LeCompte'un yedi ciltlik *Ethnographer's Toolkit Series*'i (1999) bunlar arasındadır. Bununla birlikte, kapsamlı değişikliğin gerçekleştiği yer, tekniğin kendisi değildir. En önemli değişim, etnografların, etnografik karşı karşıya gelişlerde kendi rolleriyle ilgili olarak, geçmişe nispetle daha duyarlı hale gelmiş olmalarıdır. Etnografların, önceki dönemlerde, kendi çalışmalarını hedef kitleye nesnel betimlemeler olarak sunma yönünde bir alışkanlıkları bulunuyordu. Ne var ki, görüşlerinin kendi toplumsal yerleşimlerinin görmelerine izin verdiği bilgi ile

sınırlı olduğunu şimdi kabul eder hale gelmişlerdir. Bu, sıklıkla, erkek etnografların kadınların dünyasına girmelerine izin verilmediği ya da tersi durumlara ilişkin açık gerçekliğin ötesine uzanmaktadır. Aynı zamanda o, etnografların ve öznelerinin göreceli sosyo-politik güçlerini ve bunun neden olduğu (sıklıkla bilinçsiz) davranışları da içerir.

Disiplinin tarihine ilişkin bir parça bilgi, bu sorunun vurgulanmasına yardımcı olacaktır. Antropolojik etnografi, Avro-Amerikan sömürgeciliğin bir ürünüdür (Asad 1973; Hymes 1969). İngiliz ve Amerikan yönetimlerinin her ikisi de, bambaşka nitelikteki kendi tebaalarını nasıl yöneteceklerine dair ipuçlarını kısmen elde etmek amacıyla, ilk dönemlerdeki etnografik yolculukları maddi yönden desteklemişlerdir. Onların Fransız, Alman ve Rus bürokrat denkleri de, aynı şekilde davranmışlardır. Bu kişilerin kendi tebaalarına yönelik anlayışları ve temsilleri, bu sömürgeci ilginin rengini almıştır.

Şu ki örnek bunu anlatacaktır. Amerikan Etnografi Bürosu (BAE), çok iyi bilindiği üzere James Mooney'yi, Amerikan yerlilerinin dinsel canlanışını anlamak ve 1890'daki Wounded Knee katliamının tekrarlanmasının önüne geçmek amacıyla, Plains Indian Ghost Dance'i soruşturmak üzere (1896) askere almıştır (Daniel Brown 1970). İngiliz tarafında ise, E. E. Evans-Pritchard (1940), kısmen İngilizlerin yerli hükümetlerle işbirliği yapma üzerine kurulu sistemlerinin işe yaramaması nedeniyle –resmi bir hükümeti bulunmayan– Güney Sudan'da liderliğin nasıl çalıştığını öğrenmek üzere bölgeye gönderilmiştir. Her iki etnograf da klasik birer çalışma ortaya koymuşlardır; çünkü onlar asıl görevlerinin ötesine gitmişler ve yerli toplumu kendi koşulları bakımından anlamaya çalışmışlardır. Ama, mali olarak kendilerini destekleyenlere de istemiş oldukları şeyi vermişlerdir; aslında Evans-Pritchard, Nuer yönetiminin İkinci Dünya Savaşı'nın başında İtalyanlara karşı saldırılarını örgütleyebilecek bir yeterliliğe sahip olduğunu anlamaya başlamıştı (Geertz 1988).

Siyasal kontrol sağlandığında, etnograflar, sözde kaybolmaya yüz tutmuş yaşam tarzlarını kayıt altına aldıkları hayalini ya-

şıyorlarken, İngiliz ve Amerikan etnograflarının her ikisi de dönüşüm yaşadı. Bu, sömürgeci bir kibir, görülebilecek en büyük yanlış anlama idi. BAE'den Matilda Stevenson tarafından Washington DC'ye getirilen Zuni 'prenses'i We'wha'nın öyküsünü hatırlamak yeterlidir. We'wha, aslında kurtarılmış bir dişi andaç değil, bir *berdache* –kadın giysileri giyen bir erkek– idi ve daha da önemlisi, sömürgeci tecavüze karşı nasıl direneceğini öğrenmek üzere Batılı gücün merkezine gelmiş olan ters yönde bir etnografı (McFeely 2001). Stevenson bu olayın etkilerini hiç anlamadı, ama Zuni sömürgeci efendileri hakkında epey şey öğrendi. Etnografların, yerlileri onların kendilerinden daha iyi bildikleri yolundaki iddialarının saçmalığını anlamak için mutlaka Edward Said'in duyarlılığına (1978; 1985; 1993) gerek yoktur.

Bu ilk Amerikalı sosyolojik etnograflar, her ne kadar durumları daha nazik nitelik taşıyorduysa da, siyasete daha az bulaşmamışlardı. Ünlü 'Chicago Okulu'ndan (Chicago Üniversitesi'nin Amerika'daki ilk sosyoloji bölümü) yetişen bu kişiler Jane Addams'ın göçmen gecekondu sakinleri ile olan çalışmasından etkilenmişlerdi (Deegan 1986). Çalışmaları,[1] bu yoksul yerleşim yerlerindeki toplumsal sorunların yerleşimcilerin ahlaki kusurlarından değil, ekonomik çaresizliklerin sonucu olarak cehalet, hastalıklar ve suçlardan kaynaklandığını gösteriyordu. Addams'la birlikte onlar da, doğru dürüst bir eğitim, yeterli yaşam koşulları ve güvenli kazanç yolları sağlanabildiği takdirde herhangi bir kişinin toplumun üretken bir üyesi haline gelebileceğini düşünüyorlardı.

Bu, daha basit bir şekilde ifade edilebilir ve edilmelidir de: Yoksullar sabun ve okulun doğru bir bileşimi ile birlikte 'tıpkı bizim gibi' –yani orta sınıf– haline gelebilirler. Şehirli entelijensiya içerisinde sağlam bir şekilde konumlanmış olarak Chicago Okulu'na mensup bilim insanları, kendi sınıfsal konumlarını bir

[1] Chicago Okulu ile bağlantılı ilk dönem şehir etnografları arasında Robert Park (Park vd. 1925), John Dollard (1937), W. F. Whyte (1943), St. Clair Drake (Drake ve Cayton) 1945) ve W. Lloyd Warner (Warner ve Lunt 1941 ile başlayan 5 ciltlik Yankee City dizisi) bulunmaktadır.

kural olarak görüyorlardı. Amerikan sosyolojik etnografisi böylelikle, gerçi genelde büyük sempatiyle de olsa, tipik bir şekilde sapkınların [Whyte 1943; Liebow 1967; Spradley 2000(1979)], alt sınıfların (örneğin, Komarovsky 1964; Kotlowitz 1991) ya da kırsal kesim insanlarının (Pope 1958; Vidich ve Bensman 1968) yaşamlarını keşfetti. Bazı istisnaları bulunmakla birlikte (örneğin, Seeley ve diğerleri 1956), çok az sayıda etnograf eğitimli orta sınıfa, çok daha azı da güçlülere gözünü dikti.[2]

Bir taraftan 'ötekiler'i potansiyel 'bizler' olarak sempatik bir biçimde sunmak, eski bir özdeyişi kullanmak gerekirse, yabancıyı tanıdık haline getiriyordu. Bu durum, Amerika'nın yoksulların ahlaki kusurları hakkındaki alışılmış vurgusunun altını oydu ve sosyolojiyi sağlam bir şekilde liberal siyasi kampa yerleştirdi. Diğer taraftan, en saygın etnografiler bile (örneğin, Liebow 1993) orta sınıf yaşamının kuralcılığını sürdürüyordu. Sosyolojik etnografiler vurgularını ahlaki olandan yapısal etmenlere kaydırdıklarında bile toplumsal olarak yükselme şeklindeki Amerikan ideolojisini nadiren sorguladılar.

Dinsel etnografiler de, en azından ABD'de bu örüntünün bir istisnasını oluşturmamaktadırlar. Daha fazla sayıda Amerikalının küçük cemaatlere ait kiliselerden çok büyük mezheplere ait kiliselere –hem Protestan hem Katolik– devam etmesine karşılık, etnograflar birinciler üzerinde çok daha fazla çaba harcadılar. Genel kabulü temsil eden her Protestan topluluğu araştırmasına karşılık (Warner 1988; Davie 1995), sekt niteliğindeki gruplar (Aho 1990; Ammerman 1987; Beckford 1975; Birckhead 1997; 2002; Brasher 1998; Ingersoll 2003), göçmen dinleri (K. Brown 2001; McAliste 2002; Lewitt 2001; Tweed 1997; Warner ve Wittner 1998; Woldemikael 1989) ya da yeni dinler (Barker 1984; Chancellor 2000; Goldman 1999; Lofland 1966; Rochford

---

[2] Aynı dönemin Amerikan antropolojik etnografisi daha çok Columbia'daki Franz Boas'tan etkilendi. O ve öğrencileri çeşitli kültürlerin ayrılıkları ve bunların 'kaybolmaya yüz tutan' bilgilerini kayıt altına almanın önemi üzerinde durdular. Onun Northwest Coast Indian projeleri, bazı harika yabanmersini pasta tariflerini de içermektedir.

1985; Tipton 1982) üzerine yarım düzine çalışmayla karşılaşmaktayız. Afrikalı Amerikan dini üzerine çok sayıda incelemenin, Pentekostal olmayan AME (African Methodist Episcopal) ya da Baptistlerden çok, Siyahi Pentekostallara odaklandığı görülür (Baer 1984; Kostarelos 1995; Nelson 2004). Katolikler üzerine yapılan etnografiler; karizmatikler (Neitz 1987), azizlere bağlı olanlar (Orsi 1996) ya da aşağı (*base*) Hıristiyan topluluklara (Adriance 1995) göre, nadiren genel kabulü temsil eden kilise mıntıkalarını (*parishes*) ele almaktadır. Aynı durum Yahudi gruplar için de geçerlidir (Davidman 1991; Feder 1998; Shaffir 1974). Genel kabul gören, orta sınıfa mensup kilise toplulukları, görünüşe göre soruşturulmaya değer olmak bakımından daha mı normaldirler? Yoksa toplumsal plandaki yükselme fikri, dinsel alanda da tekrarlanmış mı olmaktadır?

Etnografi alanında son yirmi yıldaki devrim bu tür ideolojik varsayımları ve bunların etnografi metinlerinde gömülü hale gelme yollarını açığa çıkartmış bulunmaktadır. Clifford Geertz'in (1998: 72) ifade ettiği üzere, toplumsal bilince sahip antropoloji şimdi, "sizin yaşamınızı kurcalama konumunda olmayan insanların yaşamlarını kurcalamak, sömürgecilikten gelen bir kalıntı[dır]" sonucunu çıkartmaktadır. Kendi toplumumuzun dünya hakkındaki kök inançlarını kurcalamak, antropologlar için bir tepki olmuştur. Van Maanen ve Laurent'in (1993) Disneyland'in Amerikalılar ve Japonlar için farklı kültürel anlamları konusundaki çalışmalarında görüldüğü gibi, bu hem güldürücü hem de aydınlatıcı olabilir.[3] Ancak, aynı zamanda ciddidir de. Çağdaş antropoloji, kendi etkinliklerinin, Güney Denizleri'nin kargo kültlerinde olduğu kadar kültürel bir ürün olduğunu kabul etmektedir. Eğitimli orta sınıf mensupları olan 'bizler', bu özel insanların yaşamları hakkında neden bir şeyler bilmek istiyoruz?

---

[3] Onların iki ülkedeki Disney tema parklarının yapısı ile ilgili yakından yaptıkları çözümlemeler, Japonların kendi kültürel benzersizliklerine inanıyor olmalarına karşılık, –farklı 'etnik' kıyafet ve gıdalarla da olsa– Amerikalıların nasıl kökeninde her kişinin sadece kendileri gibi olduklarına inandıklarını ortaya koymaktadır.

Bu, bizim toplumumuz hakkında ve kendimiz hakkında bize ne anlatır?

Bu el kitabı için daha da önemli nokta şudur: Etnografik projede şimdiye kadar gömülü durumdaki kültürel kabuller, soruşturmalarımıza konu olmuş kişiler olan 'ötekiler'i anlamamıza nasıl engel olmuştur? Eğitimli Batı, dünyanın 'azgelişmiş' geri kalanına gözünü dikerken, etnografinin tarihsel konumu bizi, geriye kalan kısmı doğru olarak anlamaktan nasıl alıkoymaktadır? Eski tarz etnografi, bir 'misyoner konum' iddiasında idi: sözüm ona fazla bilgili olmayan astları (subalterns) soruşturan sözde bilgili bilim insanları.[4] Çağdaş antropolojik etnograflar bunu tersine çevirmektedirler; arkada imparatorluk konuşurken, onlar dinliyor. Sömürge sistemine ilişkin dolaylı eleştirisinin gerçekliğini kabul ederken, We'wha'yı ciddiye alacaklar. Zuni yaşamına dair bildiği her şeye karşın Stevenson bu noktayı kaçırmış ve bu yüzden ele aldığı kişileri yanlış anlamıştır. Bugünün etnografları bu hatayı tekrarlamak istememektedirler.

TEMSİL

Sömürge sonrası bir dönemde 'resmi düzeltme' işi nereye götürecektir? Antropologlar, son zamanlarda dikkatlerini etnografik karşılaşma üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Şayet orada olup biteni anlayabilir ve onun bilgimizi nasıl sınırladığını görebilirsek, o zaman (belki de) bu sınırlılıkları düzeltebiliriz. En azından neyi bilip, neyi bilmediğimiz konusunda açık davranabiliriz.

---

[4] Bu terim onu, siyasal temsile ilişkin kurulu yapıların dışındaki gruplara göndermede bulunmak için kullanan Antonio Gramsci'ye [1992(1949)] aittir. Gayatri Spivak ve öteki sömürgecilik sonrası kuramcılar, özellikle Batılı olmayan ülkelerde olmak üzere, genelde marjinal hale getirilmiş gruplar ve alt sınıflara göndermede bulunmak amacıyla onu popülerleştirmişlerdir. Onun entelektüel arka planını almaksızın Spivak'ın çalışması, yani "Can the Subaltern Speak?" (1988), etnografinin halihazırdaki kendisine ilişkin incelemesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu düşünümün kayda değer bir kısmı temsil sorunu üzerine olmuştur. Bu sadece, etnografın bilgi-verenlerine karşı kendisini nasıl takdim ettiğinden (rolü, sadakatleri vs.) ve bilgi-verenlerin kendilerini ona nasıl takdim ettiklerinden (ki her zaman etnografik yazım tarzının bir parçası olagelmiştir) ibaret değildir. En önemli şey, onun, araştırmasının ürünlerinde; filmlerde veya yazılı tarzlarda, bilgi-verenleri nasıl takdim ettiğini de içermekte oluşudur. Yazma ya da diğer temsil biçimleri önemlidir; çünkü Geertz'in (1973) ünlü ifadeleri kullanılacak olursa, etnografi 'yoğun betimleme'dir. Bu, bir kişinin alanında bulduğu önem ağlarının seçilip ayıklanmasını ve bu önemleri ilgili kişinin okuyucularına taşımasını kapsamaktadır. Etnograf, bir taraftan kargo kültçülere (Bateson 1958), Pentekostallara (Coleman 2000) ya da fundamentalistlere bütünüyle insan olarak muamele etmeye zorunlu bir şekilde alışık olmayan okuyuculara, onların insaniyetini bildirirken, araştırmasında kendisine bilgi veren insanların yaşamlarına ilişkin kendi anlayışını sadece ifade etmekle kalmamalıdır. O aynı zamanda –sınırlılıkları dahil olmak üzere– kendi durduğu yeri de bildirmelidir ki, okuyucu onun takdimini değerlendirebilsin (Clifford ve Marcus 1986; Behar ve Gordon 1995; James vdğ. 1997).

J. Shawn Landres (2002), her etnografik karşılaşmada gömülü halde, her biri bilgimizi biçimlendiren en az sekiz temsil düzeyinin bulunduğunu kaydederek, bu bahsi genişletmektedir. Onun ilk iki düzeyi alan çalışmasının ilk günlerinde ortaya çıkmaktadır. Onun listesinde (s. 106):

1. "Ben antropologum" cümlesi, kendimi ve benzerlerimi (yani antropologlar ve etnograflar, hatta bir grup olarak akademik bilginler) 'Ötekiler'e sunar.
2. 'Ötekiler' beni onlara sunar. Bu kişiler benim gerçekte kim olduğum ve aralarında niçin bulunduğum konularında kararlarını verirler.

Etnograflar tipik olarak birincisini kontrol etmeye çalışırlar; etnograf, potansiyel bilgi-verenlerine kendisini nasıl takdim edeceği konusunda nelerden endişelenmemektedir? Ancak ikincisi

daha güçlü olabilir ve bizim onun üzerinde fazla bir kontrolümüz bulunmamaktadır. Örneğin benim, dindar toplumsal aktivistler üzerine olan çalışmam esnasında çeşitli zamanlarda, bir kolej profesörü (ve böylece potansiyel bir statü ve meşruiyet kaynağı), dindar bir araştırmacı (ve böylece potansiyel bir hidayet adayı), deneyimli bir toplumsal eylemci (ve böylece stratejiler konusunda yardımcı olabilecek biri) ve aşırı meraklı bir erkek muhabir (kuşkulanılan biri, çünkü "erkekler bizi anlayamaz") olarak görüldüm. Tabii bunların hepsi doğrudur; ancak konu bu değildir. Konu, edindiğim malumatın bu bilgi-verenlerin temsilleriyle şekillenmesi –ve sınırlandırılmış– olmasıdır. Atfedilen farklı nitelikler, farklı etnografik bilgiler üretmektedir.

Landres'in bir sonraki iki temsil düzeyi de kontrolümüzün dışında bulunmaktadır (s. 107):

3. Kendilerini, kendi grupları içerisinde sunan 'Ötekiler'.
4. Kendilerini bana ve benzerlerime sunan 'Ötekiler'.

Landres'in kaydettiği gibi, bunların ilki, etnografların tipik olarak çalıştığı bir şeydir: İnsanların kendileri bakımından, kendilerini nasıl algılayıp sundukları. Bu, bizim okuyucularımıza taşıdığımız varsayılan şeyin bir parçasıdır. Ne var ki, çok fazla sayıda etnograf, kendilerinin eylemin bir parçası olduğunu unutmaktadırlar. Onlar sadece ötekilerin eylemlerini izlememektedirler, aynı zamanda bu eylemler için birer dinleyicidirler ve 'Ötekiler' de bunu bilmektedir. Landres'in deyişiyle (s. 107), "alan çalışanı, Neil Jarman'ın 'izlenen izleyici' olarak adlandırdığı, onların performansının bir nesnesi, dolayısıyla bir parçası olan bir gözlemci haline gelmektedir. (...) [Bilgi-verenler] genellikle gayet bilinçli bir şekilde (...) iddia etmek istedikleri parlak bir performans sergilemektedir." Etnograf bunu anlamadığı sürece, bilgi-verenlerin öz-sunumlarını –Zuni We'wha'nın mülakatçılarının yaptığı gibi– gerçek olarak görecektir. Ötekilerin davranışlarını performans olarak görmemek suretiyle o, gerçekte olup biten şeylerin çoğunu kaçırmak durumunda kalacaktır.

Beşinci temsil düzeyi (s. 108), etnograf ile bilgi-veren arasındaki etkileşimin başka bir yönü üzerinde durmaktadır: Birincinin kimliğinin eş-inşası.

5. Bana beni sunan 'Ötekiler'.

Bu, bize, kimliklerimizin de etrafımızdaki insanlardan etkilendiğini hatırlatır. Örneğin, Susan Harding (1987) fundamentalist bilgi-verenleri tarafından kendisine, aslında onun akademik bir araştırmacı değil de, Tanrı'nın kendisine hidayeti nasip etme yolunda olduğu 'arayış içerisindeki bir kişi' olduğunun söylendiğini yazmaktadır. Bu sadece, bilgi-verenlerin etnografı ve kendilerini nasıl tanımladıkları meselesini aşan –her ne kadar öyle olsa da– bir şeydir (yukarıdaki 2. düzey). Bu aynı zamanda, bilgi-verenlerinin kendisi için yarattıkları rolü üstlenmesi için Harding'i ikna etme girişimidir. Onların bunu yapmış olmaları gerçeği ona, onlar hakkında bir şeyler anlatmıştır, ama bu aynı zamanda onunla paylaşacakları bilgi türlerini de sınırlandırmıştır. Onun bilgi-verenleri, rolüne uygun düşmeyen hiçbir şeyi ona anlatmayacakları gibi (2. düzey), bu şekilde davrandığında onu güvencelerle ödüllendirerek, 'arayış peşindeki kişi'ye yakışan davranışlara yönlendirmiş olacaklardır. Böylece, elde ettiği bilgiler, ona kabul ettirmeye çalıştıkları kimlik tarafından şekillendirilmiş mi olmaktadırlar? Kesinlikle! Mesele, etnografların doğru olmayan araştırma yazımı pahasına, bu noktanın farkına varmalarının gerekli olmasıdır.

Landres'in bir sonraki iki temsil düzeyi (s. 109) etnografik yazımı içermektedir. Bunlar, daha önce kendilerinden alıntı yapılan Clifford ve Marcus (1986), Behar ve Gordon (1995) ve James ve diğerleridir (1997).

6. Kamuoyunun yanı sıra antropoloji alanındaki meslektaşlara 'Öteki'yi sunan 'Antropolog ben'.
7. Kendilerine 'Öteki'yi sunan 'Antropolog ben'.

Etnografi yazımı, bilgi-verenlerini herhangi bir metafizik anlamda 'yaratmamakta'dır. Bununla birlikte, bilgi-verenlere ilişkin bir kamuoyu temsili meydana getirir ve farklı etnograflar namlı bir şekilde, bu türden farklı temsiller yaratırlar. En çok bilinen örnek, her ikisi de –bir kuşak farkıyla– aynı topluluk hakkında yazılmış olan Robert Redfield'ın *Tepoztlán*'ı (1930) ile Oscar Lewis'ın *Life in a Mexican Village*'ı (1951) arasındaki te-

zattır. Elizabeth Marshall Thomas (1959; 2006) ile Marjorie Shostak'ın da (1983) benzer şekilde, Kalahari'deki Kung halkı konusunda farklı betimlemeleri bulunmaktadır (bkz. Konner 2007). Bu tür örnekler, etnografların kendilerine bilgi veren insanların yaşamlarının, en iyi haliyle kısmi temsillerini ortaya koyabildiklerini bize hatırlatmaktadır.

Buna ek olarak, sömürge döneminin aksine, bugünün 'yerliler'i bizim etnografi çalışmalarımızı okumakta ve zaman zaman da buldukları imajlar konusunda ağız dalaşına girişmektedirler. Örneğin, Anthony Appiah'ın bildirdiğine göre (2000), Ik kabilesinden bazıları, Colin Turnbull'un kendilerini çizdiği *The Mountain People* (1972) resmi konusunda o kadar üzülmüşlerdir ki, onu nasıl mahkemeye verebileceklerinin hesabını yapmayı denemişlerdir. New York'un uzak bir kasabası hakkındaki kitaplarından ötürü Arthur Vidich ve Joseph Bensman'ın temsili kuklaları asılmıştır. Sayıları hiç de az olmayan bir dizi etnograf, bilgi-verenleri onların çalışmalarını okur okumaz, araştırma yaptıkları mekânların kendilerine kapandığını görmüşlerdir. Bu, onların çalışmalarının doğru olmadığı anlamına gelmemekte, sadece çatışan temsillerin mümkün olduğunu öne çıkarmaktadır.

Son olarak Landres şöyle der (s. 110):

8. 'Etnografı yalnızca kamuoyuna değil, aynı zamanda antropoloji alanındaki meslektaşlarıma sunan 'Antropolog ben'.

Bununla o, etnografi çalışmalarının yalnızca hikâyeleri yazılan insanları değil, aynı zamanda yazarı da temsil ettiğini kastetmektedir. Her bir etnografi, etnografik çalışma yapmanın ne gibi bir anlam taşıdığına, etnografların bu işi nasıl yapmaları gerektiğine ve buna dair yapacakları araştırma yazımını nasıl yapılandıracaklarına ilişkin zımni bir imaj üretir. Belki de bu nedenledir ki, sosyoloji lisans eğitimi hâlâ teknikler (alandaki faaliyetlere katılabilme, görüşme becerileri vs.) üzerine odaklanırken, antropoloji alanındaki lisans eğitimi, öğrencilerin bu çalışmaların yüzlercesini okumaları talebinde bulunmaktadır. Bu ikincisi kişiye temsili olanakları açarken, birinci ise etnografik sürecin

çekirdek bir parçası olarak temsilin görmezden gelinmesine neden olmaktadır.

Burada altta yatan konu nedir? Bu, basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, temsil düzeylerinin her birinin, etnograflar olarak ürettiğimiz bilgiyi şekillendirmekte olduğudur. Veri elde etme yanıyla bildiğimiz şeyler, kendimizi bilgi-verenlerimize nasıl sunduğumuz ve onların da bizim sunumlarımızı nasıl okuduklarına bağlı bulunmaktadır. Bu, onların, hem birbirlerine hem de yabancılar olarak bizlere kendilerini nasıl sunduklarına bağlıdır. Ve bizim ne yapmakta olduğumuzla ilgili olarak, bizlere sunumlarında insanlar olarak onların nasıl değiştiklerine bağlıdır. Yazma yanıyla ise bütün bu tür sunumlarımızın kısmi olduğunu kabul ederek, çeşitli dinleyicilerimize, olabildiğince tam bir şekilde 'Ötekiler'i ve kendimizi sunmaktayız. Her bir temsil düzeyi farklı bir biçimde yapılabilirdi; net sonuç farklı bir etnografi ve farklı bir bilgi olacaktı. Bu ise iyi bir etnografiyi, bir bilim kadar bir sanat da kılmaktadır; ancak bu, ne olsa giderin bir mazereti değildir. Yine de, 'daha iyi' ve 'daha kötü' etnografiler, ya da –daha doğru olarak söylemek gerekirse– şu ya da bu ölçüde iç görülü olanlar bulunmaktadır. Etnograflar, değişik temsil düzeylerini ne kadar çok dikkate alırlarsa, o ölçüde iç görü niteliğini taşıyabilirler.

Antropolojik etnograflar genelde bu sekiz temsil düzeyinin bilgiyi şekillendirdiğini kabul ederler. Öte yandan, sosyologlar ise, daha çok ürettikleri bilgilerin epistemolojik açıdan güvenli olduğunu düşünmektedir. Burada ben antropologların yanında olmak durumundayım; aynı zamanda çalıştığım toplumsal bilimin bir parçası olduğumu bilen düşünümsel bir etnograf olarak, eğer çalışmamın sınırlılıklarını kabul edeceksem, bu, değişik türden temsillerin farkında olmak zorundayım. Bu da sömürgecilik-sonrası bir dönemde 'işini doğru yapmak' anlamına gelmektedir: kişinin sahip olduğu bilgilerin sınırlılığının farkında olması; bilgiyi yapılandıran toplumsal ve siyasal örüntülerin ve onun tarafından farz olunan yanlılıkların farkında olmak; yazım tarzında, okuyucularının kendileri için açıklamalar bulabilecek-

leri şekilde, bu örüntüler ve yanlılıkları yüzeye çıkartacak biçimde davranmak; geçmişteki bu tür örüntüler ve yanlılıkların kaçınılmaz bir biçimde getireceği çarpıtmaları görecek şekilde yazmak.

Burada mesele, sadece bütün bilgilerin kısmi olması –ilk düşmanlık alameti belirir belirmez alanı terk etmek anlamındaki eller yukarı tavrı– değil, bu kısmiliği öne çıkartmaktır: onun biçimi ve dokusunu öğrenmek, sonra da bizim şimdiye kadar görmediğimiz şeyi odağa getirmek üzere bu öğrenileni uygulamak. Bizim, ilk dönem etnografların imparatorluğun bilinçsiz uşakları ya da yükselmekte olan orta sınıflar olmaları noktasında şimdi yapıyor olduğumuz eleştiri, bize daha iyi etnografi yapma olanağı tanımaktadır; çünkü biz, onların göremedikleri şeylere karşı kendimizi koruyabiliriz. Matilda Stevenson'ın kitabının, hem iyi (onun ayrıntılı alan notları), hem de kötü taraflarını (farkında olmadığı emperyal kabulleri) bilmek, birincisini kopya edip ikincisini terk etmemiz konusunda bize yardımcı olacaktır. Düşünümsel etnografi, sürekli bir şekilde kendi öz-anlayışının genişletilmesinin yollarını aramaktadır.

DÜZENLEYİCİ İDEALLER

Buradaki konularla ilgili epistemolojik meselelere daha resmi olarak bakmamız açısından Charles Sanders Peirce'ın (1877; 1955) çalışmasına dönmek yardımcı olacaktır. Peirce, her bilimin 'hakikat'i aramaya adanmış topluluksal bir etkinlik olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, bu hakikat, önceden var olan bir şey –yani bir defada keşfedilip bitecek gerçekler– olarak algılanmamaktadır. Bunun yerine Peirce'ın (oldukça donuk) ifadeleriyle:

> Hakikat, sonsuz soruşturmanın bilimsel inancı getirmeye eğilimli olacağı ideal sınırlılığa sahip bir soyut ifade dizinidir; soyut ifadenin, hatalılık ve tek-yanlılığın itiraf edilmesi gibi bir erdeme sahip

> olabileceği dizindir ve bu itiraf, hakikatin esaslı bir bileşenidir. [Peirce 1934(1902): 565-6]

Daha çağdaş bir dil kullanılacak olursak, 'hakikat', çalışmanın bazı güvenli kuramsal ve yöntembilimsel temelleri üzerine kurulmak suretiyle ulaşılan bir şey değildir. Bu tür temeller geçici nitelik taşır; her entelektüel kuşak, süreç içerisinde bilimsel devrimler üreterek, öncellerinin dayandığı temellerdeki kusurları ortaya koyar (Kuhn 1970; Feyerabend 1975). Bilim, olguların sadece bir birikiminden daha fazla şeyi, temel kavramlara ve ilişkilere dair sürekli olarak yeniden düşünülmesini içerir. Bu yüzden, hakikat daima ulaşılamayan bir şeydir.

'Hakikat', nitelikleri belirlenebilen bir şey değilse de, bilginin gelişmesi, 'hakikat' *fikr*ine bağlıdır. Bilginin gelişmesi, yalnızca, şu anda neyin doğru olduğuna inanırlarsa inansınlar, bilim insanları topluluğunun, bunun hakikatin tümü olmadığını ve böyle olmak yerine düzeltme gerektirdiğini bilmelerinden dolayı mümkündür. Bilim insanları, inançların deneyimi destekleyip desteklemediğini belirlemek üzere, hazırdaki inançlarını ilgili tarihsel andaki bilim topluluğunun 'gerçeklik' olarak düşündüğü her şeye karşı sınarlar. Bunu yerine getirenler geçici olarak onaylanırlar. Yapmayanlar ise kullanım dışı bırakılırlar. Bilim 'daha iyi' olan, ancak geçici nitelik taşıyanlar uğruna, geçmiş 'doğruları' sürekli olarak kullanım dışı bırakma sürecidir. Bilim, bu süreç yeterince uzun sürdüğü takdirde dünyayı kavrayacağımıza dair inançta yaşar. Redfield'ın ya da Lewis'ın Tepoztlán'ı arasında ya da Thomas ya da Shostak'ın Kung'ı arasında tercih yapmak zorunda değiliz; her bir çalışmayı şekillendiren çeşitli temsilleri kabul etmek suretiyle en azından onların birtakım sınırlılıklarını belirleyebiliriz. O zaman da onları tümden geride bırakan bir anlayışa varmak üzere, çoklu yollara başvurabiliriz (*triangulate*).

Peirce'ın bakış açısı, bir gerçeklik olarak hakikatin herhangi bir kesinlik içerisinde asla ulaşılamaz bir şey olmasına karşılık, bütün bu sürecin 'hakikat' kavramına bağlı olduğu yönündedir.

'Hakikat' burada bir amaç değil, *düzenleyici bir ideal*dir. Bu, kendisi ispat edilemez olmasına karşılık soruşturmayı mümkün kılan bir fikirdir. Çabaladıkları ideal olarak 'hakikat'e dayanmak, tüm insani gayretlerin yöneldiği hedefler için yeterli olmadığını hatırlatmasına karşılık, bilim insanlarına amaçlayacakları bir şeyler vermektedir. Ancak bu, kesinlikle paylaşılması sebebiyle bilim insanlarının birbirlerinin çalışmalarını inşa etmelerine izin veren bir *topluluksal* amaçtır.[5]

Bu anlamda etnografi, bilimler içerisinde sıkı sıkıya zemin bulmuş bir disiplindir. Etnografi 'işi doğru bir şekilde yapma'nın peşindedir; etnograflar topluluğu, bazı kısmi görüşlerin diğerlerinden daha iyi olduğunu kabul etmektedirler. Çağdaş antropolojik etnograflar, eski emperyal iş yapma yollarının kusurlarını kabul ederler. Şu andaki standartlar, etnografların Landres'in sekiz temsil düzeyini hesaba katmalarını dayatmaktadır; çünkü böyle yapamamakla, bilgi-verenlerin toplumsal dünyalarının doğru olmayan bir resmini ortaya koyduğumuzu öğrenmiş bulunmaktayız.

Ne var ki, bu konuyu daha da sağlam hale getirme çabaları sürmektedir. Çeşitli temsil düzeylerine ilişkin bu dökümümüzde, etnografların, araştırdıkları kişilerden daha yüksek bir düzlemde olmadıkları hususu zımnen mevcuttur. Daha az bilgili astlar üzerinde çalışan bilgi sahibi etnografların yerine, hepsi de kendilerinin ve başkalarının yapmakta olduklarıyla ilgili olarak, kendilerini ve birbirlerini temsil eden çeşitli insan dizilerimizin –etnograflar, bilgi-verenler ve okuyan insanlar– varlığı söz konusudur. Etnografların kendileri hakkında bilgi-verenlerine yap-

---

[5] 'Düzenleyici idealler' kavramına dair daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Spickard (2002; 2006*b*). Sözün kısası, sosyal bilim, düzenleyici bir ideal olarak 'hakikat' kavramından yoksun olsaydı, herhangi bir kişinin, araştırmanın belli bir parçasını kusurlu bulması imkânsız olacaktı. "Bir ideal olarak 'hakikat' –kendisi bilinemeyip, sadece eskatolojik olarak belirlenebilir olsa bile– bu tür bir eleştirinin mümkün olmasını sağlamaktadır. Araştırmada kusurları, hatta büyük boşlukları işaret eden bir kişi, zımnen araştırmanın yetersiz olduğu yargısında bulunmakta ve yeterli araştırmanın mümkün olduğu fikrini onaylamaktadır.

tıkları sunumlar ile bilgi-verenlerin kendileri hakkında etnografa yaptıkları sunumlar (1 ve 4 numaralı düzeyler) arasında metafizik bir ayrım bulunmamaktadır. Yine, etnografın bilgi-verenlerini okuyucu kitlesine sunumuyla bilgi-verenlerin arkadaşlarına ve birlikte çalıştıkları kişilere etnograf konusunda yaptıkları sunumlar (6 ve 2 numaralı düzeyler) arasında da metafizik bir ayrım yoktur. Basım endüstrisi ve ürünleri dışında bu temsiller eşit değer taşımaktadır ve hepimiz bir şeyleri baskıya vermenin onu 'hakikat' kılmadığını biliyoruz.

Bu, temsillerinin metafizik denkliği üzerine temellenecek bir şekilde, etnograf ile bilgi-veren arasında temel bir eşitliği ima etmektedir. Bu eşitliğin anlaşılması, *daha iyi* etnografilerin önünü açmaktadır. Olumsuz bir çerçevede sunulduğu takdirde ise temsil dinamiklerinin anlaşıl*maması*, etnografların 'yerli'ye ilişkin olarak sundukları resimlerin, yerlilerinkini gölgede bıraktıklarını düşünmelerine yol açmaktadır. Bazı durumlarda bu doğru olabilirse de, böyle bir iddianın geçerliliği, eğitimli bilim insanının sözde üstün dış bakış açısına değil, kanıtların toplanmasına gösterilen özene ve bunların toplanmasına eşlik eden mantığa dayanmaktadır. Etnografların bu hakka, yerlilerden daha fazla sahip olduğunu farz etmek için apriori bir sebep bulunmamaktadır. Bununla birlikte, gerek etnografların gerekse yerlilerin, birçok yüze sahip toplumsal gerçekliğe yalnızca kısmi olarak erişime sahip bulunduklarını varsaymak için her türlü sebep vardır.

Çağdaş etnografi bu duruma, fiilen, etnografi yazımını yöneten ikinci bir düzenleyici ideal oluşturarak cevap vermiştir. Bu, bilgi-verenlere eşitler olarak davranılması gerektiği duygusudur. Bu, 'yerliler'in bilim insanlarıyla tam olarak aynı şeyleri bildikleri demek değildir. Ancak onlar, bilim insanlarının bilmedikleri şeyleri bilmektedirler ve onların bakış açılarına gerekli ağırlığın verilmesi de zorunluluk taşımaktadır. Bu bilgi-verenler yalnızca kendi yaşamları noktasında derin iç görülere sahip değildir, onların etnografik karşılaşma konusundaki iç görüleri de ciddiye alınmayı hak etmektedir. Son zamanlardaki tüm bir

etnografik biyografi dizisi (K. Brown 2001; Crapanzano 1980; Herzfeld 1998), etnografın kendi toplumsal ortamlarının taslağını yapma bağlamında bu tür 'yerli' iç görülerinin haritasını çıkartmaktadır.

Çağdaş etnograflar bu tür eşitlik varsayımının daha iyi iş çıkardığını keşfetmiş bulunmaktadır. Bu, 'yerli'nin yaşamına ilişkin olarak, eski emperyal etnografininkinden doğruya daha yakın bir resim temin etmektedir. Bu varsayım, bilimin başlıca düzenleyici ideali –'hakikat'– ile çok benzer bir işlev görmektedir; bunda 'eşitlik' de araştırmayı mümkün kılan ispatlanamaz bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Etnografın temsilinin yerlilerinki ile aynı metafizik statüye sahip olduğunun ve bunların her ikisinin de neyi bilebileceğimizi etkilediğinin kabul edilmesi ve yabancıların içeridekileri, onların kendilerini bilmelerinden daha iyi bilebileceği şeklindeki eski varsayım daha iyi etnografi üretmektedir. 'Eşitlik', düzenleyici bir ideal olarak araştırmayı doğru istikamete yöneltmektedir.

Elbette, kendi öznelerine eşitler olarak muamelede bulunan dinsel etnografiler de bulunmaktadır. Son zamanlara ait iki kitap, yeni orta sınıf dininin ustalıklı bir şekilde temsil edilmesi doğrultusundaki görevi yerine getirmektedir. Wendy Cage (2005), biri Thai göçmenlerinden, diğeri üst-orta sınıf Beyaz meditasyoncudardan oluşan iki Theravada Budist topluluğunu karşılaştırmaktadır. Courtney Bender (2003) ise AIDS hastaları için bir New York yemek programındaki gönüllülerin dinsel yaşamlarını keşfetme çabasındadır. Her ikisi de dinleri, göreceli olarak seçkin topluluklar tarafından yaşandığı haliyle betimlemektedir; Jodie Davie'nin Presbiteryan kadınlar konusundaki çalışması (1995) ya da Wade Clarke Roof'un Nüfus Patlaması Kuşağı mensuplarıyla (*Baby Boomers*) üzerine çalışması (1993; 1999) gibi, bunların bilgi-verenlerinin eğitimleri ve toplumsal statüleri, emperyal konumu imkânsız kılmaktadır.

Bununla birlikte, çok az sayıda sosyolojik etnografi bütünüyle düşünümseldir. Yine (bir taraftaki) araştırma öznelerini, (diğer taraftaki) etnograf ve dinleyicilerden ayıran camdan duva-

n ortadan kaldıran araştırmalara pek rastlanmamaktadır. Bu tür çalışmaları yazmak zordur, hele hele bunları yayınlamak daha da zordur. Karen Brown (2001), (dindar insanları ciddiye almanın daha çok kültürel bir norm olduğu) bir din çalışmaları departmanında hocalık yapan (düşünümselliğin şimdi *görgü gereği* olduğu) bir antropolog olması nedeniyle *Mama Lola* ile başarılı olmuştur. Ne var ki, kitabın konusu bir satış noktası oluşturmaktadır: Kitap satanların, "Brooklyn'de Voodoo? Bunu okumam şart!" dedikleri hemen duyulabilir. Bu, Brown'ın bütünlüğü meselesi –o birçoğuna sahiptir– değil, daha çok çağdaş kamuoyunun eğilimlerinin vurgulanması meselesidir.[6] Eşitlik doğrultusundaki etnografik yönlendirme, 'yerli' yaşamların daha doğru bir resmini üretmektedir; ancak daha geniş kapsamı içerisinde kültür, kültürel röntgenciliğini tatmin etmek için hâlâ kitaplar satın almaktadır. Bilgi-verenlerimize çekici egzotikler muamelesi yapmak, onlara sapkın 'Ötekiler' olarak davranmaktan daha iyi değildir. Yalnızca eşitlik bu işi yapacaktır.

ÖĞRENCİ MERKEZLİ SINIF

Amerikan yüksek öğretiminin desteklenmiş doğası nedeniyle bu noktanın kaçırılması daha kolay olsa da, ABD'deki üniversitelerde lisans düzeyindeki pedagoji de son yıllarda çok büyük bir dönüşümden geçmektedir (Calhoun 1999). Çalışan yetişkinler için yeni eğitim programları bir tarafa bırakılırsa, iki tip Amerikan üniversitesi bulunmaktadır. Bir tarafta, yeni bilginin üretimine adanmış, lisans eğitimi ile fazla ilgili olmayan büyük araş-

[6] Ben etnografik temsilin dokuzuncu bir düzeyi olarak, bu konu hakkında başka bir yerde yazmıştım (Spickard 2003). Okuyucuları belli kitaplara çeken şeyin ne olduğunun ve onların kendilerini nasıl gördüklerinin anlaşılması, –düşünümsel etnografik girişimin önemli bir parçası olarak– bize kendi kültürümüzün büyüleyici yanlarına dair epey şey anlatmaktadır. Bununla birlikte, bu temsil düzeyi, toplumsal olarak çekici bir konu hakkında yazmanın çalışmamızın yayınlanmasını sağlamama derecesi dışında, etnografik bilgimizi kesin olarak diğerlerininkiyle aynı şekilde biçimlendirmemektedir.

tırına üniversiteleri bulunmaktadır. Aslında bu okullardan bazıları şimdi, büyük bir ihtimalle, üniversitelerin harcamalarının giderek artan paylarını karşılayan genel gider bağışları nedeniyle, fakülte bursluluğuna bilimsel yayınlardan bile daha fazla değer vermektedirler. Diğer tarafta ise, daha küçük 'sosyal bilimler' kolejleri ve üniversiteler, kendi lisans eğitimlerinin niteliğini ve üst düzeyli profesörlerin bile dikkatini çeken öğrencileri vurgulamaktadır. Gelirlerinin büyük bir kısmı öğrenim harçlarından geldiği için, okullar değerli, fatura ödeyen öğrencileri çekmek için rekabete girişmektedirler.

Başka bir yerde bu çift-durumlu eğitim yapısının ders kitaplarındaki, özellikle de metinlerin din sosyolojisi betimlemelerindeki sosyolojik bilginin aktarımı üzerindeki etkisine değinmiştim (Spickard 1994). Çevrimiçi yayınlar alanında son zamanlardaki büyüme, yayıncılıktaki artan yoğunlaşma ve kullanılmış ders kitabı pazarının artan etkinliği, yalnızca araştırma üniversitesi düzeyindeki derslerin standartlaşmasına önem vermiştir. Böylece, fakülte, iş piyasasının giderek artan parça başı doğasına sahip bulunmaktadır: Yeni fakülte atamalarının yalnızca dörtte birlik kısmı tam-zamanlı, sürekli kadrolardır (Finkelstein 2003), geçici kadrolarda bulunan insanlar ise tipik bir şekilde pedagojik yaratıcılık özgürlüğünden yoksun bulunmaktadırlar.[7]

---

[7] Hatta bu konuda, faturalarını ödeyebilmek için yeterince ders okutabilmek amacıyla fakültelerde bir sınıftan diğerine koşuşturarak çeşitli okullarda (çok düşük ücretlerle) kısmi-zamanlı olarak ders verme faaliyetlerinde bulunanlara yönelik olarak 'freeway flyers' şeklinde bir terim de bulunmaktadır. Bu kişiler hayat memat meselesi olarak ders kitapları kullanmaktadırlar; yaratıcı ders tasarımı herhangi bir derse ayırabileceklerinden saatlerce daha fazla zamanı gerektirmektedir.

Bu, çeşitli sayıda örneğin kendi mezunlarını yetiştirmek üzere öğretim merkezleri kurduğu Amerikan araştırma üniversitelerinde öğretimin bütünüyle görmezden gelindiği anlamını taşımamaktadır. Ne de, *Teaching Sociology* gibi dergilerin var olmasının ve American Sociological Association'ın sık sık düzenlediği öğretim çalıştayları ve çok sayıdaki öğretim rehberinin ortaya koyduğu üzere bu, kurumsal sosyoloji tarafından görmezden gelinmektedir.

Bununla birlikte, araştırma üniversitelerinde ve kurumsal yönelim kazanmış sosyologlar arasındaki fakültede yükselmek için ödül yapısı, bu tür yerlerde,

Sosyal bilim üniversitelerinde durum farklıdır. Öğretim ödüllendirildiği gibi, yine ondan farklı şekilde bahsedilmektedir. Bilginin aktarımı yerine sosyal bilimler ideolojisi, eleştirel düşüncenin öğretimi (Paul 1999), öğrenim toplulukları geliştirme (Baker 1999), sorumluluk-merkezli öğrenim telkini (Aldrich ve Lillijord 1999) ve bilginin 'gerçek dünya' ile bağlantılı hale getirilmesi (Newman 1999) konularına yoğunlaşılmaktadır. Yenilikler seminer tarzı müzakerelerin ötesine, –diğerlerinin arasında– eşgüdümsel öğrenme gruplarına (Rau ve Heyl 1990), yapılaşmış fakülte kırılganlığı (Brookfield 1999) ve öğrenci kişilik profillerine gösterilen dikkate (Powers 1999) uzanmaktadır. Yeni pedagojik ideoloji 'aktif öğrenme' (Neal 1996) ve geleneksel 'öğretmen-merkezli' yaklaşımlarla zıtlık oluşturan 'öğrenci-merkezli öğrenme' (Stuart 1997) türünden kavramlar üzerinde durmaktadır. Ders okutmanın dönemi geçmiş, tartışma gerekli hale gelmiştir. Chicago Üniversitesi Toplumsal Düşünce Komitesi'nden Profesör James Renfield (tarihsiz), "Eğer *Newsweek*'de 'Şurası profesörlerin ders anlatmadığı bir yerdir, ancak (...)' diye başlayan bir cümleye rastlayacak olursanız, gerçekte noktalardan sonra gelecek sözlerin önemi yoktur. Onun iyi bir eğitim verdiği konusunda eminsinizdir" ifadelerini kullanmaktadır. Renfield, kendilerini öne çıkaran sınıf tartışmalarını her öğrencinin hoş karşılamadığını kaydetmektedir – çünkü ev ödevlerini yapmadıklarında bu o öğrenciler için rahat bir durum değildir. Yürürlükteki öğrenci-merkezli öğretim çağrısı aslında öğretmen-güdümlüdür. Onun deyişiyle:

> Sınıfın katıldığı bir tartışmanın ne kadar iyi olacağına dair inancımızın, başka şeylerin yanında, hakkımızdaki iyi şeylerden biri olan hiyerarşiye köklü itirazımızı da içerdiğini düşünüyorum. Klasik-sonrası uygarlığın büyük keşiflerinden biri, her ruhun değerli olduğudur; herkesin söyleyecek bir şeyleri vardır; herkes sözlerine kulak verilmesini hak eder. Öğrencilerimizden bir şeyler öğrenme

bilimsel yayın ve burs kazanmada olduğunun aksine, öğretime çok da yüksek bir değer verilmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

konusundan söz ettiğimizde bundan bahsederiz. Bu, biz öğretmenlerin, daima bir öz-doyum tonuyla söylediğimiz şeylerden biridir.

Bu yorum, bütün bir hareketin ardındaki değerleri açığa vurmaktadır. Eğer geleneksel ders verme, bir tür, nasıl-olduğunu-size-anlatan-sizden-üstünleri-dinleme deneyimi ise, o zaman tartışma, aktif öğrenme vs., eşitlik lehindeki oylardır. Çağdaş etnograflar tarafından doğru etnografi yazımının temeli olarak ileri sürülen aynı değer, öğrenci-merkezli öğretmenler tarafından da öğrenimin zorunlu temeli olarak ileri sürülmektedir. Evet, öğretmenler öğrencilerden daha çok şey bilmektedirler – ya da en azından sınıfta anlatmaya çalıştıkları şey hakkında daha fazla şey bilmektedirler.[8] Ama hikâye, öğrenciler eğitimleri için kendi sorumluluklarını üstlenmeleri ve öğretmenler de onlara genç eşitler olarak davranmaları durumunda en iyi şekilde öğrenirler şeklinde devam etmektedir. Malcolm Knowle'un (1984) –aslen olgun yetişkin öğrenimine ilişkin bir kuram olarak gelişen– 'andragoji'si, lisans yaşamına taşınmış bulunmaktadır.

Sosyolojik olarak konuşacak olursak, bu belli bir sınıf duygusu meydana getirmektedir. Amerikan kitle eğitimi aslında, göçmen bir işçi sınıfını fabrikalarda çalışmak üzere hazırlamak için geliştirilmiştir. Öğretmen yönetimindeki okul yaşamı, öğrencilere 'gelmeleri, dik oturmaları ve seslerini kesmeleri'ni öğretiyordu – ki bu beceriler kesinlikle, hiyerarşik bir iş mekânında gereksinim duyacakları yeteneklerdi. Orta sınıftan 'organizasyon insanı' (Whyte 1956), tıpkı fabrika zemini kadar hiyerarşik olan bir kurum yaşamını sürdürmek için kullanmak suretiyle, bu yetenekleri üniversite düzeyinde devam ettirmiştir. Araştırma üniversitesinin gizli müfredatı (Synder 1973) öğrenci kitlesini hâlâ bu yaşam için eğitmektedir; onun girift öğretime isteksizliği 'yararlı' bir toplumsal rol oynamaktadır.

---

[8] Geçen yıl, Avustralya'nın taşra yerlerinden birinde, beş saat süreyle bir disk-jokey tarafından çalınan her ezginin sözlerinin bir grup öğrencim tarafından şarkı olarak söylendiğini işitmem, Amerikalı öğrencilerin, tüm ders malzemelerini okumuyor olsalar da, epey şey bildikleri konusunda beni ikna etti.

Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Amerikan sınıf sisteminde iki büyük değişiklik meydana gelmiştir: Bunlardan birincisi, –büyük şirketlere eleman sağlayan– kolej eğitimli bir yeni orta sınıf çalışanlar kesimini yaratmıştır (Bensman ve Vidich 1971). İkincisi, konumunu daha az güvenli hale getirmek suretiyle bu orta sınıfın içini boşaltmıştır (Ehrenreich 1989; 2005). Bütün endüstrilerde yaşam boyu istihdamda olduğu gibi, iyi ücretli işçi sınıfı işleri de düşüştedir. Beth Rubin'in belirttiği gibi (1995), çalışma hayatı 'esnek' olmaya zorlanmaktadır. Kendilerini yeniden nasıl eğiteceklerini bilen çalışanlar –yani 'dinamik olarak esnek' olanlar– yaşam süresi boyunca çeşitli sayıda yeni kariyerler oluşturup kendi sınıfsal statülerini sürdürebilirler; 'statik olarak esnek' olanlar ise bu tür yeteneklerden yoksundurlar ve bu yüzden de statülerini kaybetme noktasında kırılgandırlar.

'Öğrenci tarafından yönlendirilen öğrenme' kesin olarak dinamik esneklik için gerekli olan yetenekleri öğretmektedir. Açık bir şekilde öz-idareyi (*self-management*), bireysel inisiyatifi, ekip çalışmasını ve kişilerin kendi eğitim sorumluluklarını öğretmektedir. Aynı zamanda yüksek statülü, kendi kendilerini yöneten profesyoneller –doktorlar, avukatlar ve evet, öğretmenler– tarafından kullanılan yetenekler de bulunmaktadır. Orta-düzey idare işlerinin bağımsız danışmanlara giderek daha fazla fark atmasıyla ve ayrıca, halihazırdaki eğitimliler arasında bile orta-kariyer yeniden eğitimine ihtiyacın ortaya çıkmasıyla birlikte, bu yeteneklerin piyasası büyümüş bulunmaktadır. 'Yaşam boyu öğrenme için yetişme' yeni eğitimin *mantra*sıdır.

En parlak lisans öğrencileri, nerede olurlarsa olsunlar, hatta en büyük üniversitelerde bile olsalar, kendi eğitimlerini yönetebilirler. Sosyal bilimler okulları sadece durumu parlak olanlara, şahıs dışı kalabalıklar içerisinde o kadar iyi yapamayanlara ve başarı elde etmek için fazladan dikkate gereksinim duyanlara cazip gelmektedir. Amerikan orta sınıfına mensup anne babalar, oğullarının ve kızlarının geleceğe yönelik bu tür çalışma yeteneklerini, bu tür öğretim okullarının talep ettiği yüksek öğrenim

ücretlerini ödeyerek 'satın alma'ya isteklidirler. 'Öğrenci yönetimindeki' pedagojik ideoloji, hiçbir zaman ideologların niyet ettiği bir şey olmasa da, öğrencilerin gelecekteki istihdam profillerini karşılayacak şekilde bağımsızlık için eğitim üretmektedir.

Çağdaş etnografların kendi bilgi-verenleri ile ilgili olarak eşitliğe bağlılıkları, sağlam bilgi temin eden *fiili* bir düzenleyici ideal olarak iş görmektedir. Çağdaş sosyal bilimler eğitimi, benzer bir şekilde, öğrenci-öğretmen eşitliğine sıkı sıkıya bağlıdır; çünkü "her ruh değerlidir" ve "herkesin söyleyecek sözü vardır" (Renfield, tarihsiz). Acaba bu bağlılıklar gerçekten de işlevsel midir, yoksa ortak bir kültürel eğilimin bir parçası mıdır?

DİNSEL BİR PARALEL

Bu konuda kanıtlar bulmak üzere dine dönmek, biraz tuhaf görünmektedir. Her şeyin ötesinde, sosyolojideki –kendisine ait sekülerleşme paradigmasına gömülü durumdaki– ana anlayış, adı çıkmış bir şekilde dini *geçip gitmiş* bir şey olarak görmektedir. Dinlere şöyle bir bakışın olası yardımları ne olabilir?

Başka bir yerde yazmış olduğum üzere (Spickard 2006*a*; 2006*c*), din sosyologları modern dönemde dine neler olduğu konusunda altı farklı öykü anlatmaktadır. Sekülerleşme kuramcıları dinin düşüşte olduğunu, yeni Hıristiyan Sağ ve radikal İslam'ın gözlemcileri ise onun siyasileştiğini söylemektedir; piyasa kuramcıları onun piyasa güçlerine verdiği cevap itibariyle şekil değiştirdiğini belirtmektedirler vs. Bu altı anlatıdan biri de, dinsel bireycilik konusundaki öyküdür. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu öykü, Avro-Amerikan dinlerde din adamlarından (*clergy*) sivil insanlara (*laity*) doğru bir güç kayması –dinsel alanda hiyerarşiden eşitliğe doğru bir kayma– üzerinde odaklanmaktadır. McGuire ile birlikte ifade ettiğim gibi:

> Hikâye böyle devam edip gitmektedir. Geçmişte dinler kilise yaşamı etrafında toplanırdı. İnsanların şu ya da bu kiliseye üyelikle-

> ri, fazlasıyla inanç ve eylemlerini ortaya koyardı. Bu, kısmen kendi kiliselerinin kurumsal inançlardan ve pratiklerden oluşan paketi doğrultusunda toplumsallaşmalarından kaynaklanıyordu. (...) Bununla birlikte, şimdi (...) dinsel farklılıklar, sadece kiliseler arasında değil, onların kendi içlerinde de arttı. *Bir zamanlar bireylerin çoğu, liderlerinin kendilerine anlattığı şeyleri kabul ederken, bugün kendileri için neyin doğru olduğuna karar verme hakkı istemektedir: ayrıntılar kadar kendilerinin çekirdek inançları.* Ve kendi dinsel görüşleri değiştiğinde dinsel toplulukları değiştirmek zorunda oldukları yolunda bir duyguya kapılmamaktadırlar. Resmi ve gayrı resmi dindarlık böylece, ikincinin öneminin artmasıyla birlikte eşanlı olmaktan çıkmaktadır. (Spickard ve McGuire 2002: 292; vurgu sonradan eklenmiştir)

Mezhep düzeyinde bunu izleyen Roof ve McKinney (1987), bireylerin kendi dinsel tercihlerini kendilerinin yapmaları yolunda hak talep ettikleri bir Amerikan 'yeni iradeciliği'ne göndermede bulunmaktadır. Roof (1993) ve Roof ve Gesch (1995) bunun da ötesine geçerek, Amerikan Nüfus Patlaması Kuşağı mensupları arasındaki temayı keşfetmişlerdir. Hervieu-Léger (1999: 196 vdğ.) Avrupalı kilise üyelerinin, organizasyonel otoritelere giderek daha az dikkat göstererek, şimdi nasıl "religion à la carte"ı uygulamaya geçirdiklerini ortaya koymuştur. Riis (1994) 'sekülerleşmiş' İskandinavya'daki bireysel otonomiye benzer bir vurgu görmüştür. Orsi (2005) ABD'de 'manevi' ile 'dinsel' arasındaki popüler ayrımın, tam olarak, birinci için 'iyi' bireysel tercih, ikinci için ise 'kötü' organizasyonel yetkeciliğe tahsisi içerisine aldığını kaydetmektedir.

Burada mesele –en azından belli Avrupalı ve Amerikalı dinsel eğilimleri inceleyen bir grup din sosyologunun anlatımlarında– dine son zamanların etnografik ve pedagojik düşünceyi şekillendiren aynı eşitlikçi değerlerin bulaşmış olduğunun görülmesidir. Ayrıca, bireysel dinsel tercihlerde bulunmuş kişiler olarak gösterilenler, etnografik ve pedagojik eşitliği savunanlarınkiyle aynı toplumsal tabakaya ait bulunmaktadırlar: eğitimli, gö-

receli olarak seçkin, siyasal açıdan liberal ve yetkecilik karşıtı yeni orta sınıflar (Hout ve Fischer 2002). Fundamentalistler ne öğrenci-merkezli pedagojiyi savunurlar, ne de kültürel görececiliği benimserler. Tam aksine, onlar toplumsal ve ahlaki istikrarın bir kaynağı olarak (genelde hayali) geleneğin otoritesine geri dönüşün yollarını ararlar. Ne de *cihat* yanlıları (her ne kadar öyle yapacak olduklarında etnografiyi nasıl uygulayacaklarına dair bir fikrimiz bulunmamaktaysa da) kişisel dinsel ve pedagojik tercih üzerinde ısrar ederler.[9]

Eşitlikçi bu üç isteğin hepsi de –etnografik, pedagojik ve dinsel– aynı kültürel güçler tarafından beslenmiş olamaz mı? Yine de, Peirceçı bir bilim felsefesi, kültürden kaynaklanan bir eşitlikçiliğin, eşitlik yönelimli etnografiyi yanlış kılmadığını bize hatırlatacaktır. Ancak, Matilda Stevenson, zamana bağlı mahalli ilgiler konusunda şimdiki açık görüşe rağmen etnografisinin yanlış olduğunu düşünmemektedir. Dinlere piyasa koşullarına göre muamele etmek, böylece kendi dünyamızın, on dokuzuncu yüzyıldaki emperyalistlerin, kendilerini toplumsal gelişimin doruk noktası olarak düşündükleri kadar sıkı bir şekilde evrenin ölçüsü olduğunu kabul etmek üzere akılcı seçim sosyolojisinin nasıl da Amerikalı olduğuna değinmek, kolaydır – ve biraz da ucuzdur. Etnografik 'bilim'imizin, eşitliğe olan bağlılığımız tarafından nasıl şekillendirildiğini kabul etmemiz bir parça daha zordur – ama o denli de geçerliliği bulunmaktadır. Yoksul göçmenleri kendileri hakkında yeniden düşündürmenin yollarını arayan Chicago Okulu etnograflarından farkımız var mıdır? Çağdaş etnografik düşünce, çoğu durumda sadece emperyal etnografların, kendi kabul edilmemiş durumdaki önyargılarından kaçınamadıklarını düşünmektedir. Çok yazık!

---

[9] Diğer taraftan, gerek Peter Clarke (2006: Bölüm 7), gerekse Olivier Roy (2004), İslamcıların, liberaller gibi bireysel akıl yürütmenin önemi üzerinde durduklarını ileri sürmektedirler.

KAYNAKLAR

ADRIANCE, MADELEINE COUSINEAU (1995). *Promised Land: Base Christian Communities and the Struggle for the Amazon.* Albany, NY: State University of New York Press.

AHO, JAMES A. (1990). *The Politics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism.* Seattle: University of Washington Press.

ALDRICH, HOWARD, and LILLITORD, SOLVE (1999). "Stop Making Sense! Why Aren't Universities Better at Promoting Innovative Teaching?", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 301-8.

AMMERMAN, NANCY T. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

APPIAH, KWAME ANTHONY (2000). "Dancing with the Moon: A Review of *In the Arms of Africa: The Life of Colin* M. *Turnbull* by Richard Grinker", *New York Review of Books,* 16 Nov., 55-9.

ASAD, TALAL (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca Press.

BAER, HANS A. (1984). *The Black Spiritual Movement: A Religious Response to Racism,* Knoxville, Tenn.: University of Tennessee Press.

BAKER, PAUL (1999). "Creating Learning Communities: The Unfinished Agenda", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 95-109.

BARKER, EILEEN (1984). *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell Publishers.

BATESON, GREGORY (1958). *Naven.* Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.

BECKFORD, JAMES A. (1975). *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses,* New York: John Wiley & Sons.

BEHAR, RUTH, and GORDON, DEBORAH (eds.) (1995). *Women Writing Culture.* Berkeley: University of California Press.

BENDER, COURTNEY (2003). *Heaven's Kitchen: Living Religion as God's Love We Deliver,* Chicago: University of Chicago Press.

BENSMAN, JOSEPH, and VIDICH, ARTHUR J. (1971). *The New American Society: The Revolution of the Middle Class,* Chicago: Quadrangle Books.

BIRCKHEAD, JIM (1997). "Reading 'Snake Handling'. Critical Reflections", S. D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook,* Westport, Conn.: Greenwood Press, 19-84.

_____ (2002). " 'There's Power in the Blood': Writing Serpent Handling as Everyday Life", J. V. Spickard, J. S. Landres, and Meredith B. McGuire (eds.), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion,* New York: New York University Press, 134-45.

BRASHER, BRENDA (1998). *Godly Women: Fundamentalism and Female Power,* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

BROOKFIELD, STEPHEN (1999). "Building Trust with Students", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 447-54.

BROWN, DEE (1970), *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West,* New York: Holt, Rinehart & Winston.

BROWN, KAREN MCCARTHY (2001), *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn,* updated and expanded edn, Berkeley: University of California Press.

CADGE, WENDY (2005), *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America,* Chicago: University of Chicago Press.

CALHOUN, CRAIG (1999), "The Changing Character of College: Institutional Transformation in American Higher Education", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 9-31.

CHANCELLOR, JAMES D, (2000), *Life in the Family: An Oral History of the Children of God,* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

CLARKE, PETER (2006), *New Religions in Global Perspective,* London: Routledge.

CLIFFORD, JAMES, and MARCUS, GEORGE E. (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley: University of California Press.

COLEMAN, SIMON (2000), *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity,* Cambridge: Cambridge University Press.

CRAPANZANO, VINCENT (1980), *Tuhami: Portrait of a Moroccan,* Chicago: University of Chicago Press.

DA VIDMAN, LYNN (1991), *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism,* Berkeley: University of California Press.

DAVIE, JODIE SHAPIRO (1995), *Women in the Presence: Constructing Community and Seeking Spirituality in Mainline Protestantism,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DEEGAN, MARY JO (1986), *Jane Addams and the Men of the Chicago School,* 1892-1918, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

DOLLARD, JOHN (1957[1937]), *Caste and Class in a Southern Town,* New York: Doubleday.

DRAKE, ST. CLAIR, and CAYTON, HORACE R. (1945), *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City,* New York: Harcourt Brace and Company.

EHRENREICH, BARBARA (1989), *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class,* New York: Pantheon Books.

_____ (2005), *Bait and Switch: The (Futile) Pursuit of the American Dream,* New York: Metropolitan Books.

EVANS- PRITCHARD, EDWARD E. (1969 [1940]), *The Nuer,* New York: Oxford University Press.

FEDER, SHOSHANAH (1998), *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism,* Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

FETTERMAN, DAVID M. (1998), *Ethnography Step by Step,* 2nd edn., Applied Social Research Methods Series, 17. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.

FEYERABEND, PAUL (1975), *Against Method,* London: Verso.

FICHTER, JOSEPH (1951), *Dynamics of a City Church,* Chicago: University of Chicago Press.

FINKELSTEIN, MARTIN (2003), "The Morphing of the American Academic Profession", *Liberal Education,* 89/4: 6-15.

GEERTZ, CLIFFORD (1973), "Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture", *idem* (ed.), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays,* New York: Basic Books, 3-30.

_____ (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author,* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

_____ (1998), "Deep Hanging Out", *New York Review of Books,* 22 Oct., 69-72.

GOLDMAN, MARION s. (1999), *Passionate Journeys: Why Successful Women Joined a Cult,* Ann Arbor: University of Michigan Press.

GRAMSCI, ANTONIO (1992[1949]), *The Prison Notebooks,* trans. J. A. Buttigieg and A. Callari. New York: Columbia University Press.

HARDING, SUSAN FRIEND (1987), "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist,* 14/r: 167-81.

_____ (2000), *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics,* Princeton: Princeton University Press.

HERVIEU-LÉGER, DANIELE (1999), *Le Pelerin et le Converti: La Religion en Mouvement,* Paris: Flammarion.

HERZFELD, MICHAEL (1998), *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis,* Chicago: University of Chicago Press.

HOUT, MICHAEL, and FISCHER, CLAUDE S. (2002), "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations", *American Sociological Review,* 67 (April): 165-90.

HYMES, DELL (ed.) (1969), *Reinventing Anthropology,* New York: Random House.

INGERSOLL, JULIE (2003), *Evangelical Christian Women: War Stories in the Gender Battles,* New York: New York University Press.

JAMES, ALLISON, HOCKEY, JENNY, and DAWSON, ANDREW (eds.) (1997), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology.* New York: Routledge.

KNOWLES, MALCOLM (1984), *Andragogy in Action,* San Francisco: Jossey-Bass.

KOMAROVSKY, MIRRA (1964), *Blue-Collar Marriage,* New York: Random House.

KONNER, MELVIN (2007), "Dim Beginnings", *New York Review of Books,* 1 Mar., 26.

KOSTARELOS, FRANCES (1995), *Feeling the Spirit: Faith and Hope in an Evangelical Black Storefront Church,* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

KOTLOWITZ, ALEX (1991), *There Are No Children Here: The Story of Two Boys Growing Up in the Other America,* New York: Doubleday.

KUHN, THOMAS S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions,* 2nd edn, enlarged, Chicago: University of Chicago Press.

LANDRES, J. SHAWN (2002), "Being (in) the Field: Defining Ethnography in Southern California and Central Slovakia", J. V. Spickard, J. S. Landres, and Meredith B. McGuire (eds.), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion,* New York: New York University Press, 100-12.

LEVITT, PEGGY (2001), *The Transnational Villagers,* Berkeley: University of California Press.

LEWIS, OSCAR (1951), *Life in a Mexican Village: Tepoztlcm Restudied,* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

LIEBOW, ELLIOT (1967), *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men,* Boston: Little, Brown & Company.

_____ (1993), *Tell Them Who I Am: The Lives of Homeless Women,* New York: Free Press.

LOFLAND, JOHN (1966), *Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

_____ SNOW, DAVID, ANDERSON, LEON, and LOFLAND, LYN H. (2005), *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis,* 4th edn. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

McALISTER, ELIZABETH (2002), *Rara!: Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora,* Berkeley: University of California Press.

McFEELY, ELIZA (2001), *Zuni and the American Imagination,* New York: Hill and Wang.

MOONEY, JAMES (1896), *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890,* Technical Report 14, II. Washington: Bureau of American Ethnology.

NEAL, ED (1996), "Active Learning Beyond the Classroom". *POD Network Teaching Excellence Essay Series,* University of Chicago Center for Teaching and Learning; <http://teaching.uchicago.edu/pod/neal.html>; erişim: 26 Şubat 2007.

NEITZ, MARY Jo (1987), *Charisma and Community: A Study of Religious Commitment within the Catholic Charismatic Renewal,* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

NELSON, TIMOTHY J. (2004), *Every Time I Feel the Spirit: Religious Experience and Ritual in an African American Church,* New York: New York University Press.

NEWMAN, DAVID M. (1999). "Three Faces of Relevance: Connecting Disciplinary Knowledge to the 'Real World' ", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 309-17.

ORSI, ROBERT A. (1996), *Thank You St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes,* New Haven: Yale University Press.

_____ (2005). "Snakes Alive: Religious Studies between Heaven and Earth", In *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them,* Princeton: Princeton University Press, 177-204.

PARK, ROBERT EZRA, McKENZIE, R. D., and BURGESS, ERNEST (1925), *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment,* Chicago: University of Chicago Press.

PAUL, RICHARD (1999), "Critical Thinking, Moral Integrity, and Citizenship: Teaching for Intellectual Virtues", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 128-36.c

PEIRCE, CHARLES SANDERS (1877), "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly,* 12 (Nov.): 1-15.

_____ (1934[1902]), "Truth and Falsity and Error", *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* v, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 565-73.

_____ (1955), *Philosophical Writings of Peirce,* ed. J. Buchler, New York: Dover Publications, Inc.

POPE, LISTON (1958), *Millhands and Preachers: A Study of Gastonia,* Oxford: Oxford University Press.

POWERS, GERALD T. (1999), "Teaching and Learning: A Matter of Style?", B. A. Pescosolido and R. Aminzade (eds.), *The Social*

Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in *a* New *Century,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 435-46.

RAU, WILLIAM, and HEYL, BARBARA (1990), "Humanizing the Classroom: Collaborative Learning and Social Organization among Students", *Teaching Sociology,* 18: 141-55.

REDFIELD, ROBERT (1930), *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life,* Chicago: University of Chicago Press.

RENFIELD, JAMES (n.d.), *"On* the Discussion Class", University of Chicago Center for Teaching and Learning; <http://teaching.uchicago.edu/tutorial/renfield.shtrnl>; erişim: 26 Şubat 2007.

RIIS, OLE (1994), "Patterns of Secularisation in Scandinavia", T. Pettersson and O. Riis (eds.), *Scandinavian Values,* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 99-128.

ROCHFORD, E. BURKE JR. (1985), *Hare Krishna* in *America,* New Brunswick, *NJ:* Rutgers University Press.

ROOF, WADE CLARK (1993), *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation,* San Francisco: Harper.

_____ (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion,* Princeton: Princeton University Press.

_____ and GESCH, LYN (1995), "Boomers and the Culture of Choice: Changing Patterns of Work, Family, and Religion", N. T. Ammerman and W. C. Roof (eds.), *Work, Family, and Religion* in *Contemporary Society.* New York: Routledge, 61-80.

_____ and McKINNEY, WILLIAM (1987), *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future,* New Brunswick, *NJ:* Rutgers University Press,

ROY, OLIVIER (2004), *Globalized Islam: The Search for a* New *Ummah,* New York: Columbia University Press.

RUBIN, BETH (1995), *Shifts* in *the Social Contract: Understanding Change* in *American Society,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

SAID, EDWARD W. (1978), *Orientalism,* New York: Pantheon Books.

_____ (1985), "Orientalism Reconsidered", F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, and D. Loxley (eds.), *Europe and Its Others,* i. Colchester: University of Essex, 14-27.

_____ (1993). *Culture and Imperialism,* New York: Alfred A. Knopf.

SCHENSUL, JEAN J., and LECOMPTE, MARGARET D. (eds.) (1999), *Ethnographer's Toolkit,* 7 vols, Lanham, Md.: Altamira Press.

SEELEY, JOHN R., SIM, ALEXANDER, and LOOSELY, ELIZABETH W. (1956), *Crestwood Heights: A Study of the Culture of Suburban Life,* New York: Basic Books.

SHAFFIR, WILLIAM B. (1974), *Life in a Religious Community: Lubavitcher Chassidim* in *Montreal,* Toronto: Holt, Rinehart & Winston.

SHOSTAK, MARJORIE (1983), *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman,* New York: Vintage Books.

SNYDER, BENSON R. (1973), The *Hidden Curriculum,* Cambridge, Mass.: MIT Press.

SPICKARD, JAMES V. (1994), "Texts and Contexts: Recent Trends in the Sociology of Religion as Reflected in American Textbooks", *Social Compass,* 41/3: 313-28.

SPICKARD, JAMES V. (2002), "On the Epistemology of Post-Colonial Ethnography", J. V. Spickard, S. Landres, and M. B. McGuire (eds.), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion,* New York: New York University Press, 237-52.

_____ (2003), "Slow Journalism? Ethnography as a Means of Understanding Religious Social Activism", PPRES Working Papers 36; <http://www.wcfiareligionproject.org/rsrchpapsum.asp?ID=721>; erişim: 26 Şubat 2007.

_____ (2006*a*), "Narrative Versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World", J. A. Beckford and J. Walliss (eds.), *Religion and Social Theory: Classical and Contemporary Debates,* London: Ashgate Publishers, 163-75.

_____ (2006*b*), "Post-Colonial or After Colonialism? Reflections on the Politics and Faiths of Social-Scientific Theorizing", Conference paper presented 29 July at the World Congress of Sociology, Durban, South Africa. Conference Proceedings (CD-ROM) the International Sociological Association'dan edinilebilir.

_____ (2006*c*), "What is Happening to Religion? Six Visions of Religion's Future", *Nordic Journal of Religion and Society,* 19/r: 13-28.

_____ and McGuire, Meredith B. (2002), "Four Narratives in the Sociology of Religion", M. B. MCGUIRE (ed.), *Religion: The Social Context.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 285-300.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1988), "Can the Subaltern Speak?" C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture,* Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 271-316.

SPRADLEY, JAMES P. (2000[1970]), *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads,* Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

STUART, A. (1997), "Student-Centered Learning", *Learning,* 26 (Sept./Oct.): 53-6.

THOMAS, ELIZABETH MARSHALL (1959), *The Harmless People,* New York: Vintage Books.

_____ (2006), *The Old Way: A Story of the First People,* New York: Farrar, Straus and Giroux.

TIPTON, STEVEN M. (1982), *Getting Saved From the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change,* Berkeley: University of California Press.

TURNBULL, COLIN (1972), *The Mountain People,* New York: Simon & Schuster.

TWEED, THOMAS A. (1997), *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami,* Oxford: Oxford University Press.

VAN MAANEN, JOHN, and LAURENT, ANDRE (1993), "The Flow of Culture: Some Notes on Globalization and the Multinational Corporation", S. Ghoshal and D. E. Westney (eds.), *Organization Theory and the Multinational Corporation,* New York: St Martin's Press, 275-312.

VIDICH, ARTHUR J., and BENSMAN, JOSEPH (1968), *Small Town in a Mass Society: Class, Power, and Religion in a Rural Community,* rev. edn. Princeton: Princeton University Press.

WARNER, R. STEPHEN (1988), *New Wine in Old Wineskins: Evangelicals and Liberals in a Small-Town Church,* Berkeley: University of California Press.

_____ and WITTNER, JUDITH G. (eds.) (1998), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration,* Philadelphia: Temple University Press.

WARNER, W. LLOYD, and LUNT, PAUL S. (1941), *The Social Life of a Modern Community,* New Haven: Yale University Press.

WHYTE, WILLIAM FOOTE (1943), *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum,* Chicago: University of Chicago Press.

WHYTE, WILLIAM H. (1956), *The Organization Man,* New York: Simon & Schuster.

WOLDEMIKAEL, TEKLE MARIAM (1989), *Becoming Black American: Haitians and American Institutions in Evanston, Illinois,* New York: AMS Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

MCGUIRE, MEREDITH B. (2007), *Lived Religion,* New York: Oxford University Press.

PESCOSOLIDO, BERNICE A., and AMINZADE, RONALD (eds.) (1999), *The Social Worlds of Higher Education,* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

SPICKARD, JAMES V., LANDRES, J. SHAWN, and MCGUIRE, MEREDITH B. (eds.) (2002), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion,* New York: New York University Press.

VAN MAANEN, JOHN (1988), *Tales of the Field: On Writing Ethnography,* Chicago: University of Chicago Press.

Ayrıca Asad (1973); Behar and Gordon (1995); Birckhead (1997); Clifford and Marcus (1986); Geertz (1988); Hervieu-Léger (1999); James *et al.* (1997); and Roof (1999).

Dizin

11 Eylül terörist saldırıları, 156, 165, 166, 332, 448, 475, 509, 513

A

Abolitionist, 346
Abrams, M. H., 259, 283
Adams, 462
Addams, Jane, 592, 616
Adil savaş, 460
Adriyatik Denizi, 350
Agadjanian, Alexander, 19, 33
Agnostik, 49, 104
Ahimsa, 465
Ahir Zaman Azizleri Kilisesi, 67, 306
Ahlak, 15, 19, 21, 28, 31, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 351, 354, 447, 448, 477, 510, 511, 512
Ahlaki bireycilik, 269
Aile, 12, 13, 16, 22, 25, 29, 54, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 89, 98, 99, 101, 106, 113, 123, 124, 143, 212, 213, 221, 241, 272, 324, 370, 380, 385, 387, 418, 434, 438, 453, 531, 533, 534, 536, 574
Aile hayatı, 48, 107
Aile ideolojisi, 70, 74
Aile modelleri, 77, 79
Aile modelleri arasında gerginlik, 78
Aile oluşumu, 72
Aile ve din, 71, 82, 84, 85
Akılcı seçim, 433, 434, 613
Aktif öğrenme, 608, 609
Alan araştırmaları, 244
Alan çalışmaları, 562
Alexander, Jeffrey, 33, 86, 158
Alkol kullanımı, 405
Almanya, 53, 137, 292, 349, 539
Alternatif dindarlık, 206, 253, 514
Amal, 455
Amerika, 38, 46, 48, 67, 69, 70, 72, 94, 96, 99, 100, 107, 109, 126, 208, 222, 240, 254, 349, 356, 360, 364, 368, 370, 371, 372, 374, 376, 377, 379, 386,

435, 436, 437, 438, 447, 454, 458, 462, 498, 507, 510, 513, 592, 593
Amerika Bilim ve Sanat Akademisi (*American Academy of Arts and Science*), 356, 368
Amerika Birleşik Devletleri, 38, 46, 48, 69, 70, 94, 254, 371, 372, 374, 376, 377, 379, 386, 498, 507, 510
Amerika Doğal Tarih Müzesi (*American Museum of Natural History*), 356
Amerika Ekoloji Topluluğu (*Ecological Society of America*), 364
Amerikan Bilimsel İlerleme Derneği (*The American Association for the Advancement of Science - AAAS*), 356
Amerikan Hastaneler Birliği, 379
Amerikan Katolik piskoposu, 351
Amerikan Protestancılığı, 158
Ammerman, Nancy, 94, 95, 538, 552, 578, 593, 620
Ana akım, 72, 255, 276, 279
Anderson, Chris, 191, 195
Anglikan, 113, 139, 556
Anglikan Kilisesi, 350
Anglikanizm, 130
Anketler, 244, 245, 383, 435, 561
Anlatılar, 134, 450, 479
Anne Marie Dalton, 357
Anonim Hıristiyanlar, 318
Anonim Hıristiyanlar ve örtülü din, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332
Anspach, Mark, 456
Antropologlar, 124, 590, 594, 596
Antropoloji, 151, 201, 558, 594, 598, 599
Appiah, Anthony, 599
Arama motorları, 180, 183, 188, 190
Araştırma soruları, 232
Arazi İdareciliğinin On Birinci Kuralı (Eleventh Commandment of Land Stewarship), 348
Argyle, Michael, 328, 531, 532
Aristoteles, 41, 431
Arne Naess, 351
Arz, 27, 47, 58, 99, 111, 124, 191, 192, 211, 280, 343, 565, 568
Asad, Talal, 130, 138, 591, 623
Asya, 29, 82, 97, 222, 349, 351, 354, 357
Aşura, 487
Atatürk, M. Kemal, 29
Ateizm, 491
Atkinson, P., 560, 561, 563, 566
Aupers, Stef, 270, 271, 277, 278, 280, 281
Avrupa, 20, 21, 22, 29, 31, 44, 61, 222, 229, 230, 231, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 254, 257, 282, 307, 357, 373, 374, 525, 529, 531, 534, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 573
Avrupa Birliği, 31, 201
Avrupa ülkeleri, 21, 62, 504, 539
Avustralya, 53, 61, 166, 609
Avusturya, 18
Aydınlanma, 55, 306, 307, 458
Aydınlar, 267
Ayetullah, 463

Ayin, 344
Azınlık, 45, 62, 188, 192, 202, 460
Aziz ilan etme, 492
Aztek imparatorluğu, 450

B

Bağış(ın saflığı), 416, 536
Bağlanma, 61, 84, 139, 241, 414, 538
Bağlılık, 49, 50, 68, 80, 98, 100, 106, 125, 177, 209, 215, 237, 244, 262, 298, 328, 403, 406, 414, 417, 568
Bağlılıklar, 321, 413, 611
Bahis, 252
Bainbridge, William Sims, 202, 204, 207, 226, 407, 503, 504, 505, 508, 515, 522
Baird Callicott Holizm, 351
Bakhtin, Mikhail, 128
Bakım katalizörü, 541
Bakım uygulamaları, 77
Ballard, Roger, 571
Baptist, 94, 617
Baptistler, 594
Barker, Eileen, 204, 206, 216, 280, 282, 295, 593, 620
Barrett, Justin, 407
Bartholomew, Richard, 103, 350, 357
Baruch Goldstein, 463
Baruch Spinoza, 351
Başpiskopos, 350
Bataille Georges
kutsal, şiddet, 454
Batı, 12, 21, 22, 27, 41, 53, 57, 70, 83, 91, 92, 98, 99, 100, 101, 107, 108, 112, 149, 163, 201, 202, 207, 229, 234, 242, 254, 257, 266, 267, 268, 270, 281, 283, 289, 291, 292, 293, 294, 301, 302, 304, 307, 309, 329, 331, 345, 351, 458, 462, 463, 476, 483, 492, 513, 524, 536, 539, 544, 576, 595
Batı Avrupa, 98, 229, 242, 524, 536, 539
Batı bireycili, 99
Batılı sosyal bilimsel kuram, 564
Batıni bilgi, 291, 292, 294, 299
Batınilik, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310
Bauman, Z., 99, 261, 296
Beattie, John, 126, 127
Becker, Ernst, 453
Becker, Gary, 110
Becker, Howard
sapma, 500
Becker, Penny Edgell, 67
Beckford, James A., 498
Beden, 251, 255, 259, 263, 280, 297, 373
Belçika, 16, 17, 18, 24, 26, 28, 53, 442
Bell, Catherine, 138
Bell, David, 259
Bellah, Robert N., 70, 156, 209, 223, 273, 317, 318, 339
Bender, Courtney, 369, 372, 605
Benjamin, Walter, 338
Bensman, Joseph, 593, 599, 610
Berger, Peter L., 93, 95, 115, 117, 209, 248
Berry, Thomas, 352, 356
Best, Joel, 498, 503
Beyaz Saray, 508
Beyin yıkama, 220, 221, 512

Beyin yıkama teorileri, 220
Bhagavad Gita, 463
Bharatiya Janata Partisi, 464
Bhindranwale, Jarnail Singh, 464, 469
Bierhoff, Hans Warner, 431
Bilim, 13, 14, 22, 39, 44, 72, 81, 83, 92, 122, 124, 125, 127, 130, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 202, 204, 214, 229, 232, 258, 259, 263, 289, 290, 291, 294, 297, 298, 305, 306, 320, 327, 347, 348, 350, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 368, 401, 402, 404, 415, 434, 451, 466, 478, 497, 510, 514, 526, 555, 556, 592, 595, 600, 602, 603, 604, 608, 613
Bilim felsefesi, 613
Bilim kilisesi, 298
Bilim ve din, 290
Bilimcilik doktrini, 298
Bilimin sesi, 364
Biliş, 15
Bin Ladin, Usame, 476
Bireycilik, 209, 262, 281, 302, 531
Bireysel sekülerleşme, 20, 21
Bireyselleşme, 268
Birleşik Devletler, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 67, 70, 71, 72, 80, 82, 89, 240
Birleşik Krallık, 330, 567
Birleşmiş Milletler, 349, 356, 357, 362
Birleşmiş Milletler Çevre Programı (*UNEP*), 357, 362
Blackmore, Susan, 527, 545
Bloch, Maurice, 129, 452
  ritüel, kurban, 130, 136, 137, 145, 147, 452, 469
Blumer, H., 505
BM Çevre Konferansı, 356
BM Vakfı, 356
Boisen, Anton T., 379
Bourdieu, Pierre, 110, 111, 118
  İktidar ve din, 111, 112, 113, 118, 119, 130, 138, 139
Bowerstock, G. W., 483, 484
Boyer, Pascal, 131
Brezilya, 31, 275, 409, 418
Brierley, Peter, 103, 328
Britanya, 53, 105, 126, 275, 374, 464
Brown, Callum, 106
Brown, Karen, 593, 605, 606, 615
Browning, Don, 426, 427
Bruce, Lincoln, 467
Bruce, Steve, 253, 258, 561
Budist, 121, 293, 320, 350, 354, 375, 386, 428, 437, 439, 440, 447, 450, 465, 605
Budist rahipler, 354
Budizm, 267, 268, 306, 345, 350, 355, 375, 427, 439, 465
Bullard, Robert, 352
Burkert, Walter, 453
Bush, George W., 507
Butler, Judith, 265, 266
Bütüncülük, 238, 265, 523
Büyübozumu/Dünyanın büyüsünün bozulması, 15
Büyük Britanya, 254, 409

C

Cabot, Richard, 379
Callahan, Daniel J., 37

Cameron, David, 262
Cami, 105, 190, 320, 463
Cape Town, 349
Carey, James, 151, 155
Carey, James ve medya, 151, 155, 380
Carrette, Jeremy, 261
Carroll, Jackson, 61, 65
Casanova, Jose, 100, 528, 545
Cavanaugh, William T., 485
Caynizm, 355
Cemaat, 11, 13, 28, 55, 57, 59, 61, 72, 73, 76, 77, 80, 98, 99, 128, 129, 133, 142, 201, 256, 296, 300, 301, 308, 309, 351, 375, 378, 386, 508, 509, 514, 533, 562
Cezayir, 452
Chandler, D., 562
Chaudhry, L. N., 582
Chaves, Mark, 538
Chicago, 63, 87, 88, 115, 117, 147, 169, 172, 349, 387, 393, 400, 404, 420, 458, 470, 471, 472, 473, 515, 520, 521, 546, 583, 584, 592, 608, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 623
Chicago Okulu, 592, 613
Christiano, Kevin J., 11, 69, 88
Cicero, 460
Cihat, 487, 494
Cinsel, 15, 24, 48, 205, 410
Cinsellik, 82, 454
Cinsiyet, 23, 24, 48, 68, 70, 75, 76, 78, 81, 82, 84, 208, 266, 269, 271, 274, 280, 301, 302, 303, 304, 375, 454
Cinsiyet ideolojisi, 82
Clarence Glacken, 351
Clark, Lynn Schofield, 167, 170, 196
Clarke, P., 29, 227, 411, 523, 605, 613
Clifford, J., 518, 565, 582
Cline, V. B., 436
CNAA, 327
Cnaan, Ram A., 538, 542
Cobb, John, 349, 352
Coleman, James, 99, 110, 111, 116, 118, 596
Columbia Üniversitesi, 356, 357, 368
Comte, Auguste, 42, 91, 92, 93, 426, 429, 430, 523
Conrad, Peter, 512
Coşku, 129
Coulter, Ann, 513
Crenshaw, Martha, 457
Crockett, David, 57, 106
Cush, Denise, 557, 558, 575

Ç

Çağdaş büyücülük, 309
Çağdaş sosyal bilim, 611
Çekirdek aile, 71, 73, 76, 77
Çevre İçin İnançlar Arası Ortaklık (*Interfaith Partnership for the Environment*), 362
Çevre İçin Ulusal Dini Ortaklık (*National Religious Partnership for the Environment, NRPE*), 349
Çevrimiçi din, 162, 189
Çin, 268, 324, 410, 431
Çocuk, 27, 69, 73, 74, 76, 79, 80, 106, 113, 160, 207, 264, 278, 321, 322, 410, 418, 487, 555

D

Dal Khalsa, 464
Dar'ül harp, 461
David Soper, 351
Davie, Grace, 287, 523
Davie, Jodie, 605
Davies, P. C., 113, 119
Dawkins, Richard, 476, 513
Değer, 38, 43, 58, 73, 82, 83, 94, 99, 101, 106, 108, 113, 161, 203, 213, 218, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 253, 261, 266, 267, 269, 271, 274, 276, 278, 282, 309, 316, 327, 347, 352, 355, 402, 404, 415, 416, 426, 442, 479, 484, 487, 492, 499, 510, 511, 512, 525, 534, 542, 576, 579, 594, 596, 604, 607, 608, 609
Değişim, 12, 26, 29, 62, 90, 92, 100, 132, 150, 154, 157, 177, 205, 236, 239, 304, 345, 352, 366, 441, 525, 542, 558, 559, 569, 574, 590
Demerath, NJ, III, 21, 32, 286, 521
Demokrasi, 458
Demokratikleşme, 19
Deneyim, 59, 258, 332, 571, 573
Deneysel yöntem, 247, 560
Denton Konferanslar, 326
Denton, Elizabeth, 255
Denton, Melinda, 282
Derin ekoloji (*Deep ecology*), 351
Derrida, Jacques ve din, 333, 466, 470
Detienne, Marcel, 451, 452, 453, 470
Devlet, 16, 17, 19, 22, 29, 100, 105, 125, 126, 130, 184, 220, 221, 256, 449, 460, 462, 478, 485, 488, 507, 508, 555, 556, 557
Devlet okulları, 17
Dezavantajlı grup, 412
Diaspora, 618, 622
Dijital bölünme, 178
Dijital medya, 156, 161, 181
Dikotomi, 136
Dil, 73, 84, 111, 123, 299, 322, 374, 513, 568, 573, 602
Dilthey, Wilhelm, 42
DiMaggio, Paul, 86, 392
Din adamları, 320, 355, 406, 556
Din araştırmaları, 152, 166, 201, 556, 558, 571, 572, 576, 579
Din değiştirme, 182, 214, 215, 216, 440, 477
Din eğitimi, 557, 558, 563, 569, 570, 571, 572, 574
Din öğretimi, 568
Din psikolojisi, 231
Din sosyolojisi, 92, 156, 157, 162, 246, 289, 294, 497, 498, 499, 516, 607
Din tanımı, 499
Din ve aile, 67, 71, 74, 75, 79, 80
Din ve bilim, 91, 294, 347
Din ve Çevreyi Koruma Birliği (*Alliance of Religion and Conversation, ARC*), 349
Din ve Doğa Ansiklopedisi (*Encyclopedia of Religion and Nature*), 359
Din ve ekoloji, 343, 344, 351, 352, 353, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 366

Din ve Ekoloji Forumu (*Forum on Religion and Ecology*), 358
Din ve etik, 360
Din ve maneviyat, 39, 162, 251, 376, 377, 378, 382, 384
Din ve ritüel, 121
Din ve sağlık, 370, 388
Din ve şiddet, 454
Dindarlık, 21, 57, 236, 289, 305, 332, 402, 403, 404, 405, 406, 410, 413, 415, 416, 418, 419, 436, 438, 531, 532, 533, 535, 536, 568, 612
Dindarlık-suç, 402, 406
Dini ailecilik, 69, 79, 82
Dini akımlar, 498
Dini araştırmalar, 152, 156, 324
Dini canlanma, 51
Dini çoğulculuk, 54, 243, 517
Dini değişim, 101, 152, 237, 240, 440
Dini ekonomi, 100
Dini etik, 331
Dini gelenekler, 99, 203, 360, 428, 429, 459, 461, 509, 517
Dini gelişim, 92, 152, 229
Dini gruplar, 57, 95, 99, 100, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 300, 360, 402, 498, 506, 535
Dini ifadeler, 344
Dini iktidar, 18
Dini inanç, 58, 95, 96, 143, 179, 189, 244, 245, 364, 410, 411, 415, 438
Dini katılım, 31, 68, 72, 82, 84, 85, 410, 442
Dini kavramlar, 306, 442
Dini kimlik, 102, 110, 113, 160, 179, 442
Dini kozmolojiler, 345
Dini kuruluşlar, 71, 72, 82, 217, 507
Dini kurumlar, 67, 79, 82, 84, 372, 402, 410, 416, 507, 523, 530, 536, 538, 540, 543, 544
Dini mezhep, 72
Dini motivasyon, 488, 506
Dini organizasyonlar, 160, 176, 189, 294, 538
Dini otorite, 13, 82, 84, 179
Dini öğretiler, 443, 531
Dini özgürlük, 108
Dini pratikler, 111, 153, 163, 189, 319, 402
Dini sosyalleşme, 107, 242
Dini şiddet, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 456, 459, 466, 467, 468
Dini tecrübe, 240, 296, 300, 306, 331, 410
Dini tutum, 348
Dini ve Ahlaki Çoğulculuk (*RAMPA*), 21
Dini ve manevi keşif, 156
Dini ve Ruhani Liderler Milenyum Dünya Barış Zirvesi (*Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders*), 349
Dini yapılanma, 374, 383
Dinin etkisi, 68, 499
Dinin özelleşmesi, 96
Dinin rolü, 524, 526, 528
Dinler tarihi, 230, 231, 466, 477
Dinsel alan, 589, 594, 611
Dinsel bireycilik, 611
Dinsel organizasyonlar, 25, 568
Dinsizlik, 483
Disiplinler arası yaklaşım, 360
Docka, Danielle, 71, 77

Doğa, 136, 253, 343, 351, 352, 357, 359, 362, 366
Doğaüstü, 217, 218, 234, 237, 510
Doğu, 20, 22, 52, 126, 202, 222, 268, 300, 306, 407, 483, 527, 577
Doğum kontrolü, 19
Doktorlar, 373, 383, 384, 610
Domenach, Jean-Marie, 494
Dostoyevski, Fyodor, 489, 490
Douglas, Mary, 119, 135, 169, 170
Dönüşüm, 113, 132, 140, 158, 208, 216, 274, 344, 365, 459, 592
Dragon Rouge, 300, 302, 307, 308, 311
Drane, John, 102
Dua, 97, 369, 370, 384, 460, 529
Dua ve sağlık, 370
Dumouchel, Paul, 477, 494
Durkheim, Emile, 11, 16, 17, 33, 92, 93, 117, 128, 129, 131, 262, 330, 451, 452, 454, 466, 468, 504, 505, 508, 513, 523
Dünya, 15, 31, 59, 161, 183, 187, 208, 240, 243, 282, 343, 344, 348, 349, 350, 353, 355, 356, 357, 359, 362, 363, 367, 448, 449, 463, 476, 528, 546
Dünya Bankası, 356
Dünya Bilim İnsanlarının İnsanlığa Uyarısı (*World Scientist's Warning to Humanity*), 348
Dünya dinleri, 344, 347, 349, 353, 355, 357, 358, 359, 360, 367, 456, 510, 566, 572, 573, 574, 580
Dünya Dinleri Araştırmaları Merkezi, 353, 355, 367
Dünya Dinleri Parlamentosu (*The Parliament of World Religions*), 349, 357
Dünya Dinleri ve Ekoloji, 359, 367
Dünya Dinleri ve Hayvanlar (*World Religions and Animals*), 357
Dünya Dinleri ve İklim Değişikliği (*World Religions and Climate Change*), 357
Dünya Görüşü
  Dünya Dinleri, Kültür ve Ekoloji (*Worldview Global Religions, Culture and Ecology*), 359
Dünya için Teoloji (*A Theology for the Earth*), 348
Dünya Kiliseler Birliği (*World Counsil of Churches*), 350
Dünya Ticaret Merkezi, 448, 449, 463
Dünya Vahşi Yaşam Fonu (*World Wildlife Fund*), 349
Dünyevileşme, 243
Düş kırıklığı, 127
Düşmanlık, 247, 601
Düşünce formu, 291, 294, 306
Düşünümsellik, 559, 560, 566
Dynes, R., 435

E

Eagleton, Terry, 476
Eaton, Heather, 352, 357
Echchaibi, Nabil, 165
Eck, Diana ve dini çeşitlilik, 567
Edebiyat teorisi ve şiddet, 449

Edgar, Robert, 350
Eğitim, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 29, 71, 96, 102, 105, 121, 179, 180, 194, 207, 255, 263, 267, 278, 279, 329, 330, 358, 365, 366, 373, 374, 379, 380, 382, 387, 414, 416, 417, 419, 434, 507, 514, 531, 555, 556, 558, 563, 567, 574, 580, 592, 606, 607, 608, 610, 611
Ehrlich, Paul, 364, 365
Eister, A. W., 210
Eko-adalet (*Eco-justice*), 346, 352
Eko-feminist, 352
Ekoloji, 351, 360, 578
Ekolojik Krizimizin Tarihi Kökleri (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*), 348
Ekolojik Tasavvur (*Ecological Imagination*), 357
Eliade, Mircea, 467, 473
el-Mevdudi, Said Ebul Ala, 462
Empati, 417, 431, 432
Endonezya, 266
Erikson, K. T., 513
Esler, Anthony, 37, 38
Eşcinsel, 28, 69, 70, 72, 75, 76, 85
Eşitlikçi değerler, 612
Etik, 106, 182, 184, 281, 296, 439
Etiketleme teorisi ve sosyal sorunlar, 500
Etnik kiliseler, 205, 206
Etnograf olarak öğretmen, 555, 567
Etnografi, 125, 558, 560, 561, 562, 563, 565, 568, 570, 577, 578, 579, 589, 590, 591, 594, 595, 596, 598, 599, 600, 601, 603, 604, 605, 609
Etnografik çalışma, 599
Evanjelik hareket, 160
Evanjelik Hıristiyanlık, 55
Evanjelik Protestanlık, 72, 73
Evanjelikalizm, 160
Evanjelikler, 94
Evanjelistler, 126, 556
Evans-Pritchard, E. E., 451, 591
Everington, J., 569, 570, 575
Evlilik, 28, 68, 69, 78, 83, 84, 90, 106, 122, 568
Evrensellik, 75, 137
Evrim, 91, 124, 245
Eylem araştırması, 563, 574
Ezoterizm, 258

F

Faivre, Antoine, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 301, 305, 307, 309, 310, 311
Falwell, Jerry, 513, 617
Fanon, Franz, 452
Faraj, Abd al-Salam, 462
Faraj, Selam, 461
Farmasonluk, 300, 302
Fedakârlık, 113
Fenomenoloji, 176
Fetterman, D. M., 561, 590
Filipinler, 351
Filistin, 449, 483
Filtreleme teknolojisi, 179, 184
Finke, Roger, 100, 112, 158, 237, 250
Finlandiya, 507, 510, 514, 529, 534, 537, 540, 541, 542
Fleming, Chris, 478, 496

Folk dini, 320
Fonksiyonalist, 130, 137
Ford, David, 556, 568
Foucault, Michel, 119, 454
Frankfurt Okulu, 525
Fransa, 16, 17, 28, 31, 53, 61, 98, 452
Fransız, 17, 92, 111, 135, 454, 475, 591
Frazer, James G., 91, 92, 124, 126, 451
Freire, Paulo, 574
Frend, W. H. C., 483, 484
Freud, Sigmund, 136, 431, 453, 454, 455, 478, 490, 494
Friedland, Roger, 69, 467
Fuller, Richard, 499, 500, 515
Fundamentalistler, 596, 613
Fundamentalizm, 529, 568

G

Galler, 104, 282, 327, 556
Gandhi, Indira, 464
Gandhi, Mahatma, 468
Garces-Foley Kathleen, 60, 63, 393
Gardner, Gray, 363
Geaves, Ron, 572, 573
Geçerlilik, 11
Geertz, Clifford, 130, 131, 138, 145, 311, 565, 591, 594, 596, 623
Gehlen, Arnold, 96
Gelenek, 84, 92, 94, 95, 100, 177, 235, 271, 290, 294, 303, 318, 323, 330, 355, 430, 443, 448, 461, 479, 512, 515, 568, 569
Geleneksel din, 239, 307
Geleneksel inançlar, 164, 217, 512
Gelişmiş Dini ve Teolojik Araştırmalar Merkezi (*CARTS*), 327
Gellner, Ernest, 137
Gemeinschaft, 11, 118
Gerth, Hans, 474
Gesellschaft, 11, 118
Gıda, 101, 345, 507
Giddens, Anthony, 99, 117, 155, 157
Gill, Robin, 438, 446
Gillespie, Marie, 562, 574
Girard, Rene, 136, 454, 455, 456, 459, 469, 475, 476, 477, 478, 481, 482, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496
Global Forum Toplantısı, 347
Glock, Charles, 223
Gobbo, F., 569, 587
Gorbachev, Mikhail, 363
Gottlieb, Roger, 352
Gould, Stephan Jay, 117, 263
Göç, 29, 126, 137, 206, 212, 243, 542, 568
Göçmen dinleri, 593
Göçmenler, 82
Gönüllü çalışma, 438, 508
Gönüllülük, 220, 402, 430, 436, 504, 535
Görsel kültür, 54, 162, 163
Görsel kültür ve medya, 163
Görünmeyen din, 317
Graham, Billy, 160
Gramsci, Antonio, 595
Greeley, Andrew, 110, 535
Griffith, Ar-Marie, 387
Grim, John, 355, 357, 359, 364
Grimmitt, Michael, 557
Gross, Rita, 430
Grönland, 350

Gumbel, Nicky, 103
Guru Tegh Bahadır, 450
Gustave Speth, James, 364, 366
Güç, 97, 111, 112, 114, 137, 149, 161, 202, 207, 209, 213, 215, 217, 239, 245, 252, 272, 275, 290, 294, 303, 344, 417, 449, 452, 454, 457, 469, 481, 538, 559, 566, 568, 611
Günah, 18, 126, 350, 426, 461, 477, 478, 490, 491, 493
Günah keçisi, 477, 478, 490, 491, 492, 493
Güney Afrika, 349, 557
Güvensizlik, 458

H

Haberleşme, 562
Habermas, Jürgen, 119, 458, 477
Habitus
Bourdieu, 138, 139
Hadden, Jeffrey, 154, 159, 169, 178, 197, 202, 215, 498, 526, 528, 538, 552
Haham, 462
Haiti, 111, 618
hakikat, 14, 93, 231, 265, 569, 601, 602, 603, 604, 605
Haksızlık, 274
Halk dini, 235, 242, 319, 320
Halk dini ve örtülü din, 319
Hall, Stuart, 225, 379, 445, 552, 562, 618
Hamas, 449
Hamberg, Eva, 229, 234, 241, 242, 244, 247
Hamilton, Malcolm, 294, 328, 503
Hammersley, M., 560, 561, 563, 566
Hanegraaff, Wouter, 258, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311
Harding, Susan, 598, 617
Hare Krishna, 620
Hare Krişna, 25
Hareket-karşı hareket, 220, 221
Harry Frank Guggenheim Vakfı, 455
Harvard, 86, 146, 147, 197, 225, 288, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 364, 367, 369, 547, 551, 567, 582, 619
Harvard Çevre Merkezi, 358
Harvard Üniversitesi, 351, 353, 354, 355, 364, 369
Hastane, 256, 268, 369, 372, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383
Hatch, Nathan, 100, 150, 158
Hayal kırıklığı, 137, 208, 303
Hayali cemaat, 301
Hayırseverlik, 438
Hecht, Richard, 467, 471
Heelas, P., 96, 109, 114, 117, 235, 238, 239, 240, 248, 250, 251, 254, 255, 257, 259, 260, 264, 266, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 287, 294, 306, 307, 312, 514, 519
Hegel, 478
Helland, Christopher, 162
Helliwell, J., 531
Hemşireler, 121, 374, 382, 384
Hendershot, Heath, 160, 161, 164, 173
Hermenötik, 317, 328, 590
Hermetizm, 290
Hervieu-Léger, Danielle, 98, 612, 623

Hessel, Dieter, 352
Hıristiyan, 18, 19, 27, 50, 59, 61, 72, 83, 94, 96, 99, 103, 104, 107, 122, 124, 137, 161, 198, 213, 229, 231, 237, 238, 239, 242, 253, 257, 293, 305, 306, 318, 330, 349, 350, 352, 354, 373, 375, 385, 387, 402, 410, 418, 427, 428, 434, 437, 438, 439, 441, 447, 450, 451, 458, 459, 460, 465, 478, 483, 484, 486, 487, 489, 491, 492, 510, 527, 534, 535, 556, 559, 564, 565, 572, 573, 574, 578, 579, 580, 594, 611
Hıristiyan yenilenmesi, 243
Hıristiyanlar, 52, 57, 242, 251, 256, 426, 428, 467, 482, 509
Hıristiyanlık, 97, 101, 103, 107, 185, 231, 242, 305, 306, 330, 345, 355, 456, 460, 477, 479, 488, 491, 527
Hiebuhr, H. Richard, 95, 118, 204, 225, 336, 460, 461
Hindistan, 166, 274, 324, 331, 463, 464, 573
Hindu, 25, 278, 293, 320, 331, 354, 450, 451, 463, 464, 469, 473, 556, 563, 565, 575, 581, 584, 585, 586
Hindu milliyetçiliği, 464
Hinduizm, 131, 185, 267, 268, 279, 306, 346, 355, 463, 536, 567, 573
Hindutva, 473
Hirschi, T., 403, 408, 414, 421
Hiyerarşi, 111, 150, 303
Hizbu't-Tahrir, 29
Hizbullah, 455
Hobbes, Thomas, 431
Hodge, Charles, 378
Holifield, Brooks, 59
Hollanda, 18, 28, 53, 327, 557
Hollis, Jennifer, 385, 386
Holy Trinity Kilisesi, 103
Hong Kong, 327
Horton, Robin, 127
Houtman, Dick, 247, 251, 269, 270, 271, 277, 278, 280, 281, 282
Howe, Neil, 42, 46
Hubert, Henri, 451, 452, 467, 471
Huitzilopochtli, 450
Huizinga, J., 128
Humeyni, Ayetullah, 462, 468, 469
Humphrey, C., 139, 141
Hunt, Stephen, 103, 104
Hunter, James Davison, 94, 144, 154, 209, 328, 452, 470
Huntington, Samuel, 476
Hutchison, William R., 59
Hüseyin'in Şahadeti, 450

I

Iannaccone, Laurence, 237
Inaba, Keishin, 425, 428, 433, 439, 446, 552
Inglehart, Ronald, 20, 30, 31, 35, 243, 531
Irak, 29, 487
Irk, 39, 60, 62, 69, 70, 81, 82, 85, 406, 414

İ

İbadet, 13, 22, 52, 59, 83, 92, 96, 97, 101, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135,

137, 190, 231, 236, 237, 325, 326, 329, 376, 386, 413, 416, 417, 419, 436, 439, 559
İç (*Interior*), 235
İçkin (*Immanent*), 235
İçsel Değişim Özgürlük Girişimi, 418
İdareci, 208
İdeal tipler, 253
İdeoloji, 18, 39, 69, 74, 130, 611
İdeolojik varsayım, 594
İkinci Dünya Savaşı, 19, 38, 47, 48, 50, 53, 591, 610
İkinci Dünya Savaşı sonrası Nüfus Patlaması, 48
İktidar, 14, 29, 129
İlahiyat, 19, 94, 201, 220, 231, 327, 364, 378, 477
İlahiyat Fakültesi, 201, 220, 327, 364
İleri ergen, 417
İlm-i ledün, 292
İmam, 556
İman, 52, 157, 163, 482, 531, 532, 533, 543, 566, 572, 573
İnanç, 13, 22, 24, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 78, 79, 94, 95, 99, 105, 109, 122, 125, 126, 129, 137, 157, 176, 189, 190, 191, 192, 218, 234, 237, 238, 239, 240, 254, 257, 265, 268, 280, 292, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 323, 362, 370, 372, 381, 389, 402, 416, 417, 418, 477, 479, 481, 482, 486, 490, 493, 507, 535, 540, 541, 555, 557, 558, 562, 563, 565, 566, 567, 569, 572, 574, 578, 579, 580, 612
İnanç merkezli, 418
İnanç öğretimi, 578
İncil, 74, 94, 96, 134, 417, 431, 450, 490, 493, 527, 533
İngiliz, 57, 106, 124, 126, 259, 319, 324, 464, 556, 559, 562, 567, 568, 570, 571, 576, 591, 592
İngiltere, 56, 58, 61, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 113, 121, 125, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 264, 266, 280, 282, 320, 327, 330, 349, 373, 407, 410, 437, 539, 540, 556, 557, 563, 567, 569, 572
İnsan gelişimi, 252
İnsan hakları, 48, 349, 506, 528, 529, 543
İnternet, 101, 161, 175, 177, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 308
İnternet ve din, 180, 185, 186
İntihar, 410, 416, 455, 488, 505
İntihar bombacıları, 488
İran, 357, 363, 458, 462
İran İslam Cumhuriyeti, 363
İrlanda, 409
İsa (Hz.), 292, 345, 450
İsa Mesih, 273
İslam, 30, 165, 185, 190, 198, 243, 267, 268, 345, 355, 363, 447, 455, 461, 462, 476, 486, 487, 488, 493, 512, 527, 564, 571
İslam hukuku, 461
İslam konferansı, 355
İslamiyet, 165, 185, 479
İspanya, 16, 28, 31
İsrail, 449, 450, 455, 458, 462
İstihdam, 263, 380, 387, 611
İsveç, 241, 244, 254, 296, 302, 327, 409, 557

İşçi Partisi, 105, 329
İtalya, 16, 53
İyileşme, 25, 370, 413

J

Jackson, Robert, 558, 559, 567
Jacobson, Jessica, 570, 584
James, Leuba, 259
Janoski, Thomas, 438, 445
Japonya, 320, 355
Jarman, Neil, 597
Jenkins, Timothy, 560
Jenkins, Willis, 364
Johnson, Benton, 63
Jonas, Hans, 363
Jones, Lindsay ve ritüel, 139

K

Kadın papaz, 526
Kahane, Meir, 455, 463, 472, 473
Kamu yararı, 545
Kamusal alan, 209
Kamusal alanda dinin rolü, 105
Kanada, 327, 357, 408
Kanada Din ve Ekoloji Forumu (Canadian Forum on Religion and Ecology, CFORE), 358
Kant, Immanuel, 466, 470
Kapitalizm, 255, 261, 262
Kapitalizmin Amerikan Etnografi Bürosu (BAE), 591
Kapitalizmin Ruhu, 456
Kara Büyü, 301
Kargo kültler, 594
Karizmatik, 14, 53, 96, 97, 103, 104, 205, 210, 217, 218, 219, 556
Karizmatik liderlik, 210, 218, 219
Karizmatik otorite, 14, 205, 210, 217, 218, 219
Karma, 306, 308, 410, 427
Karşıt kültür, 290, 291, 302, 305
Katılımcı model, 59
Katılımlı gözlem, 439, 559, 561, 563, 590
Katolik Kilisesi, 16, 28, 111
Katoliklik, 25
Kaufman, Gordon, 352, 389, 394
Kay, William, 282, 285
Kaygı, 210, 381, 440, 569, 578
Kehanet, 205
Kehanet ve Weber, 11
Kendal Projesi, 256, 258, 264, 272, 278, 279
Kendilik, 239
Kerbela, 487
Khan, Akhtar, 285
Kilise, 16, 18, 324, 375, 438, 527, 536, 537, 540, 541
Kilise cemaati, 532, 564
Kilise katılımı, 406
Kilise merkezli din, 237, 241, 243
Kilise organizasyonu, 530
Kiliseler Birliği, 350
Kimlik, 19, 20, 44, 45, 54, 84, 97, 99, 100, 102, 113, 154, 162, 164, 166, 189, 214, 215, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 274, 438, 485, 501, 542, 543, 559, 560, 570, 598
King, Richard, 261, 582
Kitsuse, J., 498, 501, 502, 503, 522, 525, 530
Klinik Pastoral Eğitim (CPE), 379, 380
Knowles, Malcolm, 617
Kolektif hafıza, 98
Kolombiya Nehri, 351

Komünyon, 485
Konfüçyanist, 431
Konfüçyüs, 354
Konfüçyüsçülük, 345, 355
Koruyucu bir faktör olarak dindarlık, 412
Kozmik düzen, 94, 468
Kozmik savaş, 467
Köktendincilik, 475
Kral, 134, 451
Kramer, Martin, 455, 529, 538
Kriegel, Annie, 40
Krisna, 346
Ksatriya, 463
Kuhn, Thomas, 602
Kuk, Abraham İsaac, 462, 463, 469
Kung, Hans, 349, 599, 602, 621
Kurban, 122, 215, 447, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459, 465, 478, 479, 481, 485, 491, 492, 493, 494, 512
Kurtuluş teolojisi, 486, 574
Kurumsal çözüm, 207
Kurumsallaşma, 217, 218, 289
Kuşak kimliği, 47, 62
Kutsal Kitap, 15, 127
Kutsal Ruh, 253
Kutsallaştırma, 25, 492
Kutsallık, 347, 348, 373
Kuzey Amerika, 108, 126, 150, 230, 231, 243, 305, 320, 330, 357, 373, 525
Kuzey Avrupa Kiliseleri, 524
Küçük grup toplantıları, 71, 74, 96
Kült, 185, 204, 206, 207, 214, 220, 221, 511
Kültler, 206, 221
Kültür, 16, 17, 38, 48, 49, 50, 54, 58, 62, 79, 84, 111, 136, 162, 163, 165, 177, 201, 208, 209, 254, 261, 281, 291, 328, 331, 355, 356, 359, 374, 475, 477, 481, 572, 578, 589, 606
Kültür ve din, 111
Kültürel araştırmalar, 361, 559
Kültürel ekoloji (*Cultural ecology*), 351
Kültürel homojenlik, 206
Kültürel sermaye, 110
Kültürel yapı, 207, 527
Küreselleşme, 100, 102, 150, 164, 201, 203, 570
Kürtaj, 19, 383, 447, 506

L

La Barre, Weston, 453, 472
Laidlaw, J., 131, 139, 141, 145, 146
Laikleşme, 16, 30, 93
Lambert, Yves, 240, 241, 242, 245, 248, 282, 285
Landres, J. Shawn, 63, 596, 615, 618, 623
Landres, Shawn, 60, 621
Laqueur, Walter, 457
Larson, Sheila, 273
Lasch, Christopher, 260
Latin Amerika, 485
Lau, Kimberly, 261
Laurent, Andre, 594
Leach, Edmund, 132, 133, 135
LeCompte, 590
Leganger-Krogstad, Heid, 563
Leuba, James, 286
Levililer, 134, 426, 439, 450
Levi-Strauss, Claude, 136, 523
Lewis, James R., 202, 225, 311, 312, 520

Lewis, M., 97, 117
Lewis, Oscar, 598, 618
Liberal, 17, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 93, 97, 105, 213, 265, 267, 509, 580, 593, 613, 616
Liderlik, 96, 218, 347, 538
Linden, Gurli, 265
Lindquist, Galina, 131, 296
Liselerde Dini Araştırmalar <www.rsiss.net>, 358
Locke, John, 431
Lofland, J., 214, 215, 590, 593
Lorenz, Konrad, 453
Loseke, Donileen R., 506, 510, 511, 520, 522, 525, 549, 552
Lowdermilk, Walter, 348
Lubchen, Jane, 356
Luckmann, Thomas, 11, 20, 25, 35, 317, 337, 339, 549
Luhmann, Niklas, 20, 23, 24, 26, 33, 35
Lutheran Kilisesi ve kadın bakanları, 544
Lynn White, 348
Lynn, P., 444
Lyon, David, 99, 100, 310, 363, 380, 381

M

Machalek, R., 214, 215
Machiavelli, Niccolo, 431
Maffesoli, Michel, 101
Maguire, Daniel, 360
Mahkûm programı, 418
Malina, Bruce, 578
Malinowski, Bronislaw, 129, 560
Manevi sermaye, 111, 112, 113
Manevi şifa, 377, 378, 382
Maneviyat, 21, 24, 25, 61, 83, 97, 157, 159, 164, 343, 370, 371, 372, 373, 377, 383, 384, 388, 389, 402, 429, 541, 568
Mannheim, Karl, 43, 44, 45, 65
Marias, Julian, 43, 64
Marquette Üniversitesi, 360
Marsden, George, 160
Martin, David, 20, 21, 30, 33, 35, 79, 93, 117, 461
Marx, Karl, 110, 431, 456, 457, 472, 509, 525
Mascini, Peter, 247, 269, 282
Maslow, 431
Mauss, Marcel, 451, 452, 467, 471, 503, 506
Mayahana, 355
McDonaldslaşma, 102
McFague, Sllie, 352
McGuire, Meredith, 97, 230, 236, 238, 243, 295, 296, 297, 299, 300, 611, 612, 615, 618, 621
McKenna, Andrew, 489, 584
McKinney, William, 249, 620
McLuhan, Marshall, 155, 178
McNeill, William, 352
Mead, G. H., 525
Meadows, Dennis, 365
Meditasyon, 25, 26, 84, 231, 252, 376, 439
Medrese, 105
Medya, 39, 45, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 176, 177, 179, 180, 181, 188, 191, 220, 221, 510, 511, 515, 539, 544, 557, 559
Medya ve din, 152, 153, 154, 155, 161, 162, 163, 164, 166
Memnuniyet, 68, 433, 481
Meng zi, 431

Mercer, Joyce, 578
Merton, Robert K., 16, 504
Mesih, 67, 125, 306
Mevdudi, 462
Mısır, 166, 448, 452
Milenyum Eko-sistem Değerlendirme Raporu (*Millennium Ecosystem Assessment Report*), 365
Milenyum İnsan Davranışları Değerlendirmesi (*Millenium Assessment of Human Behavior, MAHB*), 365
Mill, John Stuart, 42
Millennialism, 64
Millennium Dünya Barış Zirvesi, 349
Miller, Alan, 250
Miller, James, 357, 367, 422
Millet, 19
Milliyetçilik, 458
Mills, C. Wright, 474
Mistisizm, 410
Misyon, 329, 330
Mit ve İncil, 490
Mitchell, J. P., 146
Mitoloji, 450, 455
Mitroff, Ian, 255
Modern cadılık, 295, 302
Modern şehitlik, 475
Modernite, 40, 93, 98, 113, 114, 329
Modernizm, 329
Modernleşme, 82, 83, 93, 94
  etimoloji, 373
Modernlik, 29, 92, 570
Mokşa, 346
Monroe, Kristen Renwick, 550
Montada, Leo, 431, 444
Mooney, James, 591, 618
Morgan, David, 171
Mormonlar, 306, 407
Moskova, 347, 349
Motivasyonlar, 160, 277, 434, 457
Moyers, Bill, 356
Muhafazakâr, 53, 73, 74, 75, 82, 93, 100, 103, 137, 262, 267, 355
Muhafazakâr Parti, 262
Mutluluk, 68, 210, 255, 258, 260, 261, 263, 278, 410, 433, 440, 528, 530, 531, 532, 533, 535
Müller, Max, 143
Müslüman imamlar, 354
Müslüman Kardeşler, 487
Müslüman Tıp Birliği Üniversitesi (*UMMA*), 375
Müslümanlar, 27, 360, 450, 455, 461, 488, 573, 577
Müzik, 54, 55, 59, 61, 161, 307, 308
Myers, Richard, 68, 499, 500, 547

N

Nanak, Guru, 464
Nash, Laura L., 41
Nasr, Seyyid Hüseyin, 348
Nekromani, 482
Nelson, L., 444
Neo-ataerkil aile şeması, 75
Neo-paganizm, 294, 309
Neuman, S., 110
Newton, Isaac, 310
Nhat Hanh, Thich, 350
Nicel yöntemler, 515
Nietzsche, Friedrich, 478, 489
Nitel yöntemler, 243, 244, 246, 515, 590

Nobel ödülü, 348
Noel, 26
Norm, 108, 255, 606
Novak, Philip, 426, 429, 430, 432, 444
Nüfus kontrolü, 360
Nüfus, Üreme Sağlığı ve Etik Üzerine Dini Müzakereler (*Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics*), 360

O

O'Grady, Kevin, 559, 563, 565, 570, 574, 577, 584, 585
Okültizm, 290, 301, 307
Olumlu duygusal haller, 433
Online dinler, 198
Ontolojik tevhid, 293, 297
Operating Thetan, 299
Opus Dei, 529
Orangi Projesi, 267
Organizasyon, 177, 182, 185, 281, 373, 389, 609
Orsi, Robert A., 594, 612
Orta sınıf, 45, 49, 54, 77, 83, 275, 592, 593, 594, 605, 610
Ortadoğu, 165, 357, 455
Ortega y Gasset, Jose, 43, 45, 64
Ortner, Shery, 138
Ortodoks, 20, 355, 410, 507, 556, 573
Ostberg, Sissel, 570, 571
Otorite, 93, 126, 130, 143, 162, 164, 191, 209, 252, 256, 269, 306, 451, 458
Oxford, 31, 33, 34, 35, 63, 64, 87, 114, 115, 117, 118, 119, 144, 145, 147, 167, 168, 170, 171, 195, 222, 223, 224, 225, 248, 283, 284, 285, 286, 287, 310, 311, 312, 313, 328, 349, 390, 391, 395, 397, 398, 420, 422, 424, 444, 446, 470, 472, 473, 474, 494, 496, 519, 520, 521, 546, 547, 550, 551, 581, 583, 585, 614, 616, 619, 622, 623
Oyun, 476

Ö

Öğrenme ve din, 570
Öğretiler, 274, 328, 439, 447, 464
Öğretmen, 563, 565, 569, 574, 575, 577, 578, 579, 589, 608, 609, 611
Öğretmen merkezli öğretim, 589
Ölçüm, 47, 152
Ölüm, 16, 28, 241, 345, 346, 377, 382, 410, 428, 440, 447, 454, 481, 483, 486, 487
Örtülü din, 315, 317, 321, 323, 326
Örtülü Din Araştırmaları Birliği, 327
Örtülü Din Araştırmaları Birliği (NSIR), 327
Örtülü Din Araştırmaları Merkezi, 327
Öteki, 260, 266, 275, 321, 346, 428, 433, 509, 565, 595, 598
Öz, 92, 124, 125, 160, 262, 272, 273, 274, 276, 279, 292, 298, 300, 316, 317, 319, 324, 436, 441, 442, 530, 597, 601, 609, 610
Özgecilik, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 442, 527, 531, 534, 535, 536, 541, 542

Öznel, 94, 109, 237, 239, 255, 268, 269, 271, 272, 275, 278, 280, 325, 364, 525, 543
Öznellik, 96, 282, 543

P

Pace, Enzo, 28, 29
Pakistan, 266, 267, 268
Panenteizm, 257
Panteizm, 257
Papa II. John Paul, 350
Parsons, Talcott, 35, 110, 474
Pascal, Blaise, 131
Pastör, 126
Pazar okulu, 67
Peirce, Charles S., 601, 602, 619
Pentekostal, 96, 97, 154, 575, 594
Perenializm (Daimicilik), 348
Perkins, H. Wesley, 437, 444
Peterson, B., 423
Philosophia Perennis, 292, 309
Pierce, Charles S., 619
Pillarization, 18, 19, 33
Piskopos, 113
Piyasa/Pazar modeli, 101, 113
Platon, 41, 431
Politeist, 101
Popüler din, 234, 235, 238, 320, 321
Popüler kültür, 77, 195, 221
Portekiz, 16, 28
Porterfield, Amanda, 44, 64, 397
Postman, Neil, 54, 64
Postmodern, 61, 63, 98, 99, 100, 109, 114, 117, 234, 283, 307, 310, 335, 582, 583
Postmodernizm, 542
Postmodernlik, 98
Powell, Walter, 388, 392, 409
Profesyoneller, 610
Promisekeepers, 72
Protestan ahlakı, 456
Protestanlık, 25
Putnam, Robert, 110, 497

Q

Quaker, 124, 125, 126, 127, 129, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 564, 585
Quakerlar, 125, 127, 128, 131, 135, 137
Quebec, 328

R

Radcliffe-Brown, A. R. ve ritüel, 127, 129, 146
Radikal, 16, 17, 61, 93, 98, 101, 107, 137, 162, 251, 266, 281, 347, 458, 462, 477, 481, 611
Radikal İslam, 93, 611
Rahibe, 439, 465
Rahip, 76, 78, 113, 350, 555, 579
Rahip sınıfı, 78
Rahner, Karl, 318, 337, 485, 486, 495
Raj, D. S., 564
Ram Prasad, C., 576, 586
Rapoport, David C., 457, 458, 470, 473, 488, 489, 495
Rappaport, Roy, 351
Rasyonellik, 94
Red Sky at Morning, 364, 366
Redfield, Robert, 598, 602, 620
Reenkarnasyon, 52, 306, 567
Reeve, R., 574, 578, 579, 586
Reform, 159, 396
Reformasyon, 149

Reformist, 355
Reformist Yahudilik, 355
Regnerus, M., 409, 412, 416, 438
Regresyon analizi, 22
Rehber, 429, 590
Renfield, James, 608, 611, 620
Retorik, 81, 492
Rey, Terry, 111
Richards, J. K., Jr., 142, 436
Riesebrodt, Martin, 294, 458
Riis, Ole, 612, 620
Rio, 349, 356
Ritüel, 92, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 151, 152, 155, 189, 220, 221, 296, 297, 298, 299, 300, 309, 331, 449, 450, 455, 571
Ritüeller, 97, 123, 124, 131, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 297, 301, 344, 345, 346, 369, 382, 490
Ritüelleştirme, 138, 139, 140
Ritzer, George, 101, 102, 118, 155, 171
Robbins, T., 223, 226, 520, 521
Roberts, R., 337
Robertson, Pat, 154
Robertson-Smith, William, 124, 146, 451, 473
Robertson-Smith, William ve ritüel, 128
Rogers, Carl, 431
Rokeach, Milton, 436
Rol, 15, 18, 19, 24, 38, 68, 70, 71, 77, 85, 100, 108, 129, 139, 149, 150, 155, 156, 217, 222, 263, 265, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 297, 298, 306, 308, 344, 346, 347, 364, 372, 415, 419, 439, 443, 481, 488, 502, 503, 504, 505, 526, 532, 534, 540, 544, 545,揣555, 577, 609
Rol modelleri, 217, 555
Roltson, Holmes, 351
Roma Katolik Kilisesi, 485
Roma Katolikleri, 360
Rosemary Ruether, 352
Rosicrucianizm, 292, 295
Rousseau, Jean-Jacques, 317, 431
Rubin, Beth, 610, 620
Rubington, Earl, 501, 520, 522, 524, 525
Ruhani ve Siyasi Liderler Evrensel Forumu (*The Global Forum of Spiritual and Parliamentary Leaders*), 349
Ruhban, 16, 17, 410, 537
Ruhban sınıfı, 325
Ruhsallık, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 258, 259, 262, 263, 267, 274, 277, 278, 281, 282, 283
Ruhun Uyanışı
Sürdürülebilir Bir Dünya Arayışında Din ve Maneviyat (*Invoking the Spirit Religion and Spirituality in the Quest for Sustainable World*), 364
Rupp, George, 356
Rushton, J. Philippe, 430, 431, 432, 445
Rusya, 19

S

Sagan, Eli, 454, 473
Sağlık Kuruluşları Akreditasyonu Birleşik Komisyonu (*Joint Commission for the Accreditation of Health care Organizations, JCAHO*), 377
Sağlık Kuruluşları Akreditasyonu Birleşik Komisyonu (*Joint Commission for the Accreditation of Healthcare Organization, JCAHO*), 371
Sağlık/medikalizasyon, 512
Said, Edward, 510, 521, 566, 586, 592, 620
Saldırganlık, 453, 568
Sambur, Bilal, 564, 586
Samsara, 346
Sapkın davranış, 412, 413, 417, 419, 501, 512, 525
Sapkınlık, 500, 501, 503, 510, 511, 513
Sapma, sosyal sorunlar ve din, 191, 499
Sarih din, 318, 319, 320, 321, 328
Satanizm, 301, 302, 498
Savarkar, V. D., 464, 473
Savaş, 38, 42, 48, 49, 50, 67, 74, 240, 447, 449, 452, 461, 462, 465, 467, 485, 486, 506, 509, 568
Scharper, Stephen, 357
Schensul, 590
Schmidtz, David, 433, 434, 445
Schneider, Joseph, 512
Schutz, A., 525
Sedat, Enver, 461
Sekt, 204, 206, 207, 217, 593
Seküler, 12, 14, 18, 19, 20, 22, 26, 46, 51, 52, 57, 92, 95, 105, 111, 121, 150, 158, 161, 163, 164, 213, 237, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 268, 278, 290, 299, 318, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 375, 403, 419, 449, 458, 461, 468, 479, 503, 528, 543, 568, 580
Sekülerleşme, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 106, 152, 203, 214, 222, 229, 236, 237, 246, 305, 306, 307, 475, 477, 478, 528, 568, 611
Sekülerleşme kuramı, 12, 13, 21, 30
Sembol, 160, 344, 454, 480
Sembolik güç, 459
Sembolik sermaye, 111
Sembolik şiddet, 452, 453, 455
Semboller, 79, 130, 296, 323, 453, 534
Serageldin, İsmail, 356
Sharpe, Eric, 328
Sherpas, 146
Shostak, Marjorie, 599, 602, 621
Sih, 450, 464, 556, 563
Sihizm, 450, 464
Sihlik, 573
Sikes, P., 569, 570, 575, 582
Simmel, Georg, 278, 286, 528
Sinhales, 450
Sitler, Joseph, 348
Sivan, Emmanuel, 455, 473
Sivil din, 156, 317, 318
Sivil Haklar Hareketi, 208
Siyasi çatışma, 457
Siyasi güç, 457
Skeie, Geir, 567, 586
Skinner, B. F., 431
Smalley, Sarah, 577

Smart, Ninian, 327, 328, 338, 470, 571, 586
Smith, Christian, 107, 118, 282, 286, 521, 529, 551
Smith, G., 338
Smith, Greg, 540, 551
Smith, H., 444
Smith, J. Z., 474
Smith, Wilfred Cantwell, 467, 473
Sokrates, 431
Sorokin, Pitirim A., 434, 445, 446
Sorrentino, Richard M., 430, 431, 445
Sorumlu Bilim İnsanları Derneği (*Union of Concerned Scientists*), 348
Sosyal antropoloji, 559
Sosyal bilimler, 150, 151, 152, 343, 477, 607, 608
Sosyal bir problem olarak din, 499, 503, 514, 516
Sosyal çatışma, 466
Sosyal düzen, 451
Sosyal gruplar, 500
Sosyal kontrol, 411, 414
Sosyal problem, 499, 500, 505, 509, 510, 511, 516, 524, 525, 529, 530, 541
Sosyal refah, 506, 507
Sosyal sermaye, 110, 497, 542
Sosyalleşme, 304, 439
Sosyallik, 143, 526
Sosyoloji, 17, 20, 99, 150, 155, 201, 316, 477, 503, 525, 559, 592, 599, 607
Sosyolojik araştırma, 114, 290, 296, 525
Sömürgecilik, 464, 488, 595, 600
Söylem teorisi, 515
Sözde-din, 510, 514
Spector, M., 498, 501, 502, 503, 522, 525, 530
Sperber, D., 131, 146
Spivak, Gayatri, 595
Sprinzak, Ehud, 455, 458, 463, 473
Sri Lanka, 447, 448, 465, 473
Staal, F., 131, 140, 147, 450
Standford Üniversitesi, 364
Starbuck, Edwin D., 440, 441, 445
Stark, Rodney, 11, 21, 34, 112, 118, 158, 168, 204, 207, 214, 215, 217, 218, 234, 237, 242, 243, 247, 249, 250, 403, 409, 424, 491, 495, 503, 504, 505, 508, 515, 522
Statü, 39, 68, 110, 132, 597
Stephen R., Graubard, 39, 63
Steven Kellert, 364
Stevenson, Matilda, 592, 595, 601, 613
Steward, Julian, 351
Stokholm, 356
Stratejiler, 303, 304, 597
Strauss, William, 46
Stringer, Martin, 559, 562, 563, 564, 571, 572
Strong, Maurice, 356
Suç, 68, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 427, 434, 501, 505
Suç ve suçluluğu azaltma, 410, 414
Suçlu rehabilitasyonu, 403
Suçu azaltma, 403, 419
Sufizm, 258, 267, 487
Suriye, 29, 486

Suudi Arabistan, 185
Sünni, 306, 447, 462
Sünnilik, 355
Swain, Jon, 561
Swatos, William H., Jr., 11, 328, 338
Swimme, Brian, 356, 368

Ş

Şehitlik, 455, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 490
Şiddet, 136, 137, 205, 413, 416, 447, 448, 450, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 475, 476, 477, 482, 490, 493, 494, 528
Şii, 447, 450, 462, 487
Şii lslam, 450
Şiilik, 355, 487
Şinto, 355
Şintoizm konferansı, 355

T

Tahran, 363
Tambiah, Stanley, 127, 465
Tamil, 447
Tanrı, 18, 21, 25, 28, 49, 56, 57, 77, 92, 95, 109, 125, 127, 183, 231, 235, 238, 239, 241, 253, 254, 257, 260, 264, 280, 306, 346, 370, 425, 427, 428, 436, 439, 440, 451, 456, 462, 466, 468, 478, 485, 487, 491, 493, 532, 533, 535, 543, 598
Tanrılar, 234
Tao, 345
Taoizm, 345, 350, 355
Tarihsel arka plan, 479
Tarihsel bağlam, 44
Tayland, 437
Taylor, Bron, 359, 367
Taylor, Charles, 551
Teistik, 238, 239, 253, 256, 257, 267, 280
Temsil, 25, 91, 101, 102, 104, 112, 131, 162, 165, 176, 177, 189, 194, 205, 308, 328, 480, 512, 531, 556, 566, 569, 571, 573, 576, 593, 594, 596, 597, 598, 599, 600, 603, 604, 605, 606
Teodise, 95, 427, 429
Teokrasi, 483
Teoloji, 318, 328, 348, 379, 482, 555, 556, 578
Teosofi, 306
Terör, 129, 448, 454, 457, 475, 488, 489, 513
Terörizm, 185, 448, 449, 452
Terörizm, şiddet, 452, 454
Theravada, 355, 605
Thomas, Elizabeth Marshall, 599, 622
Tillich, Paul, 317, 338, 468
Tipton, Stephen, 209
Tiryakian, Edward, 291, 313
Toepfer, Klaus, 362, 363
Tokyo, 337, 448
Tonnies, Ferdinand, 118
Toplumsal cinsiyet, 211, 406, 526
Toronto Üniversitesi, 358
Tönnies, Ferdinand, 11, 95
Tracy, David, 468, 474
Troeltsch, Ernst, 204, 227
Truzzi, Marcello, 290, 313
Turnbull, Colin, 599, 614, 622
Turner, Bryan, 399

Turner, Victor, 132
Tüketim, 39, 101, 103, 112, 164, 178, 260, 261, 343, 347, 362
Türler, 206
Tylor, Edward Burnett, 91, 92, 124, 126, 451

U

Ulusal Dini Ortaklığı Çevre (*NRPE*), 349
Ulusal Kiliseler Konseyi (*National Council of Churches, USA*), 350
Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (*ISSP*), 245
Utah, 407
Uyum, 26, 54, 58, 73, 102, 108, 113, 166, 205, 213, 262, 346, 437, 469, 526, 542, 574
Uyum güçlüğü, 526
Uyuşturucu kullanımı, 401, 404, 405, 412, 413, 419
Uzun Kuyruk denklemi, 191

Ü

Üreme, 360
Üyelik, 98, 142, 177, 241, 565, 574

V

Vaazlar, 18, 59, 188
Vaiz, 41
Vajrana, 355
Van der Veer, Peter, 464
van Gennep, Arnold, 132, 133, 134, 136, 137, 147
Van Henten, J. W., 484, 485
Van Maanen, John, 594, 622, 623
Varoluşsal güvenlik, 30
Vatandaşlık, 113, 543
Vatikan, 56, 349
Vedik Agnikayana, 450
Venedik, 350
Vernant, Jean-Pierre, 453, 470
Verter, Bradford, 112, 113, 119
Vidich, Arthur, 593, 599, 610, 615, 622
Voas, David, 57, 64, 106, 119, 258, 284, 286
Voye, Liliane, 32, 33, 34

W

Waardenburg, Jacques, 467, 474
Wach, Joachim, 466
Wade Clark, Roof, 37, 63, 64, 87, 118, 156, 171, 233, 240, 249, 250, 605, 620
Wallace, Mark, 352
Waller, W., 542, 551
Wallis, Roy, 11, 12, 25, 34, 213, 227
Ward, Graham, 261
Warne, Randi, 311
Warner, Stephen, 156
Warwick ekolü, 558
Watson, J. B., 431
Web siteleri, 183
Weber, Max, 102, 111, 115, 456, 458, 474
Weinberg, Martin S., 501, 520, 522, 524, 525, 551
Weiner, Eugene, 479, 481, 490, 495
Welbourn, F. B., 326, 338
Westberg, Granger, 386, 387, 393

Wicca, 295, 302, 308, 519
Wicker, Brian, 488, 493, 494, 495, 496
Williams, Rowan, 350
Wilson, Bryan R., 35, 119, 144, 145
Wilson, E. O., 364, 367
Wilson, John, 445
Wirth, Timothy, 356
Wittgenstein, Ludwig von, 123, 143, 147, 324
Woodhead, Linda, 96, 109, 117, 248, 250, 254, 259, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 285, 286, 287, 312, 514, 581
Wordsworth, William, 259
World Wide Web, 169, 196
Worldwatch Enstitüsü, 363
Wright, Andrew, 569, 587
Wuthnow, Robert, 44, 45, 49, 50, 58, 86, 96, 97, 156, 157, 421, 433, 438, 439, 446, 507, 521

X

Xun Zi, 431

Y

Yablo, Paul David, 437, 446
Yahudi hahamlar, 354
Yahudi-Hıristiyan, 348, 426, 477, 478, 479, 492
Yahudilik, 185, 345, 355, 462, 479, 483
Yale Üniversitesi Çevre ve Orman Bilimleri Bölümü (*School of Forestry and Enviromental Studies*), 364
Yapı, 20, 23, 39, 81, 83, 91, 93, 100, 124, 133, 136, 139, 150, 161, 291, 305, 307, 457, 479, 480, 538, 540, 545, 565
Yapısal farklılaşma, 93, 96
Yaratıcı gerilim, 345, 346
Yaratıcılık, 109, 252, 607
Yardımlaşma, 96, 375, 436, 439, 527, 536, 537, 538, 539, 540
Yaşam boyu öğrenme, 610
Yaşam döngüsü etkileri, 50
Yates, Frances, 290, 305
Yedinci Gün Adventistleri, 372
Yeni Çağ, 53, 99, 164, 211, 213, 238, 239, 258, 260, 261, 271, 281, 294, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 514
Yeni Çağ hareketleri, 297, 305
Yeni Dini Hareketler (*NRM*), 25, 26, 28, 202, 203, 205, 213, 216, 220, 222
Yeni dinler, 25, 206, 498, 556, 593
Yeni pedagojik ideoloji, 608
Yeni Sol, 488
Yenilik, 76, 102, 108, 189, 373
Yerel dini kurumlar, 372
Yerliler, 590, 599, 604
Yeryüzü Sözleşmesi (*Earth Charter*), 357
Yeryüzü Sözleşmesi Uluslararası Konseyi (*Earth Charter International Council*), 357
Yeryüzü Sözleşmesi Uluslararası Planlama Komitesi (*Earth Charter International Drafting Committee*), 357
Yetki, 131, 219, 252, 275, 452, 491

Yeung, Anne Birgitta, 527, 528, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 541, 544, 545, 551
Yi Fu Tuan, 351
Yinger, J. Milton, 204
Yoksullar, 592
Yorumlayıcı yaklaşım, 558, 565
Yönetici, 255, 277, 378
Yönetim, 12, 13, 29, 101, 102, 103, 104, 193, 219, 262, 300, 328
Yugoslavya, 20
Yugoslavya ve desecularization, 20
Yumuşak araçlar, 366
Yunan Ortodoks Patriği, 350, 357
Yunanistan, 53
Yurttaşlık eğitimi, 571
Yüksek öğrenim, 208, 558, 610

Z

Zhang Gongyao, 268
Zımni din, 599
Zinnbauer, Brian J., 231, 235, 236, 250, 252, 253, 287, 288
Zulüm, 490
Zümre, 20

Norman Davies

Avrupa Tarihi

Norman Davies, tarihi eğlencesiz bulan herkese tavsiye edilecek bir kitap yazmış. Sıkıcı tek bir sayfa bile bulunmayan bu yapıtta, bilginin büyüleyiciliği kadar, entelektüel kavrayışın varlığı da dikkat çekici. 'Olanaksız bir iş' olarak adlandırılmasına rağmen, bu kitabı öylesine başarıyla ve parlak biçimde yazmış ki olanaksızı inanılır kılmış.

Allan Massie, *The Daily Telegraph*

Davies, bu büyük anlatının altından hayranlık uyandıracak biçimde kalkmış. Bu uzun anlatı, kutucuklar adı verilen, kitabın kronolojik sırasından çok farklı ve uzak yönlere giden kısa parantezlerle hazmedilir hale getirilmiş. Yazar, insanları geçmişlerini öğrenme konusunda cesaretlendirmeyi, aydınlatmayı ve eğlendirmeyi amaçlıyor. Bunu da başarıyor.

Sebastian O'Kelly, *The European*

Norman Davies, olağanüstü hacimde ve bilimsel açıdan çok değerli bir kitap yazmış. Kitabın özgün içeriği dışında diğer bir yeniliği de Avrupa'nın bütününün ve onu biçimlendiren tüm etkilerin gerekli ağırlık verilerek dile getirilmiş olması. Bu kitap, Avrupa'nın gerçek hikâyesinin anlaşılması için son derece yararlıdır.

Martin Jacques, *The Observer*

Bilgi kutucuklarıyla ayrıntılandırılan, anlaşılır, eğitici bir anlatım. Bu muazzam tarih kitabı, daha çok, zamanımıza aittir. Davies, Batı uygarlığının eski zaferci anlatımlarını ve politik düzeltmelerin komik artıklarını reddetmektedir.

Kevin Sharpe, *The Sunday Times*

Oxford Üniversitesi tarafından yayınlanan tarih kitaplarının en önemli ve en aydınlatıcılarından biri. Bilginin soylu bir anıtı...

Jan Morris, *The Independent*

Gerçekten kaliteli ve önemli kitaplar az bulunur. Norman Davies'in **Avrupa Tarihi** bunlardan biri. Bu kitap; akıl, berraklık ve bilgiyle yazılmış, parlak bir başarı örneğidir. Yazarın saptamaları çoğunlukla şaşırtıcı ve her zaman güncel. **Avrupa Tarihi**, herkesin okuması gereken bir kitap.

A. C. Grayling, *Financial Times*

Kaliteli Avrupa tarihlerine ihtiyacımız var. Davies'in Avrupa Tarihi bunların en iyilerinden.

Felipe Fernandez-Armesto, *The Sunday Times*

Şimdiye kadar gereksinimi çok duyulan bir kitap, gerçek bir edebi eser. Herhangi bir şey ve her şey hakkında bilgi var.

Norman Stone, *The Sunday Times*

'Harika' sözü, *Avrupa Tarihi*'ni nitelemeye yetmez. Bu kitap müthiş karmaşık bir konuda anlaşılır bir yol haritası sunuyor.

John Gross, *The Sunday Telegraph*

Büyük çoğunluğumuzun katılma konusunda görüş birliğinde olduğu Avrupa'yı tanıma zamanı geldi de geçiyor. Bu işe tarihten başlamak iyi bir yoldur. Mensubu olmayı istediğimiz bu tarihe genel ve çok yararlı bir giriş için *Avrupa Tarihi*, olabilecek en iyi seçimdir.

Mehmet Ali Kılıçbay

Norman Davies, klasik tarihçilikte yapıldığı gibi kıtadaki ulus-devletlerin siyaset dünyasıyla sınırlı kalmayarak, bu tür genel tarihlerde yer verilmeyenleri de kapsamına alan kültür tarihi yaklaşımıyla, hem yeni hem de kapsamlı ve merakla okunan bir eser ortaya koymuştur.

Kudret Emiroğlu

Brian Morris

Din Üzerine Antropolojik İncelemeler

Çeviren: Tayfun Atay

Modern hayatın anlamı ve doğasını ortaya serme yolunda katkıda bulunmuş büyük düşünürlerin tümü -Hegel, Marx, Weber, Durkheim, Freud, Spencer, Tylor- dine asli ve sürekli bir ilgiyle yaklaşmışlardır. Onların çalışmalarının çoğu, dinin kökenini ve işlevini açıklamaya adanmıştır. Bu önemli, kapsamlı, akademik kaygılarla da yüklü, ama jargondan uzak ve rahat okunabilir eserinde, Brian Morris, söz konusu öncü düşünürlerle onları izleyen tanınmış pek çok sosyal bilimci ve kuramcının -Jung, Malinowski, Radcliffe-Brown, Eliade, Levi-Strauss, Evans-Pritchard, Douglas, Turner, Geertz, Godelier- dinsel fenomenlerle ilgili açıklamalarını değerlendirmeye ve tartışmaya açıyor. Aynı zamanda antropologlar tarafından dini anlama ve açıklama yolunda işlerlik kazandırılmış pek çok kuramsal stratejiyi; evrimci, işlevselci, sembolik, yorumcu, yapısalcı, psikolojik ve Marksist yaklaşımları da doyurucu biçimde açımlıyor. Örneğin Marx'ın din üzerine düşüncelerini tartışırken, aynı zamanda onun genel felsefesini ve sosyolojisini de özlüce tanıtıyor. Dolayısıyla konuya yeni giriş yapmış bir okuyucu, söz konusu düşünürlerin dine ilişkin görüşlerini öğrendiği kadar, onların düşünce sistemlerinin bütünü hakkında da yeterince bilgilenme olanağı buluyor. Bağlantılı olarak kitap, antropoloji ve sosyolojinin dine yaklaşımlarını etraflıca aktarmanın ötesinde, her iki disiplinin genel kuramsal gelişimini de özetliyor. Bu anlamda, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler,* vaat ettiğinden çok daha fazlasını okura sunmakta. Antropoloji ve sosyal bilim öğrencileri kadar, din üzerine daha derin ve ayrıntılı bilgi edinmek isteyen herkes için görmezden gelinemeyecek bir yapıt.

İMGE kitabevi

Metin Özbek

Dünden Bugüne İnsan

Bu kitap, biyokültürel bir varlık olarak insanın canlılar dünyasındaki yeri, geçmişten günümüze uzanan değişim süreci ve yeryüzünde yaşayan çeşitli insan toplulukları konusunda okura derli toplu bir fikir verebilmek amacıyla hazırlandı.

"Günümüzde antropologlar ırkların kendisinden çok ırkçılık düşüncesinin neden ve nasıl filizlendiğiyle ilgilenmektedir" diyor Michael C. Howard. Gerçekten de antropoloji, insanın sergilediği olağanüstü biyolojik ve kültürel çeşitliliğin farklı ortamlara uyum gösterme konusundaki sonsuz kapasitesinin bir ürünü olduğunu göstermiştir.

Antropolojinin bu ülkenin genç insanları arasında artan bir merak ve ilgiye konu olduğunu gözlemliyoruz. *Dünden Bugüne İnsan,* bu gözlemin verdiği cesaretin ürünüdür ve alandaki kaynak sıkıntısını büyük ölçüde gidermeyi amaçlamaktadır. Okur, kitapta kendisini uzak atalarından günümüz topluluklarına kadar uzanan bir "yazgı ortaklığı"nın sıcak ve sevecen kucağında bulacaktır.

Unutmamalı: "Anlatılan, senin hikâyendir..."

İMGE kitabevi

Henri Pirenne

Hz. Muhammed ve Charlemagne

Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay

Belçikalı büyük tarihçi Henri Pirenne, İktisat Tarihi'nin kurucu babalarından biridir. *Hz. Muhammed ve Charlemagne* ise onun son kitabıdır. Uzun ve verimli bir araştırmacılığın noktalandığı, bilimle dolu olarak geçen bir hayatın süzme bilgisinin sunulduğu bu eser, aynı zamanda ve bir bakıma Pirenne'in siyasi vasiyeti de olmaktadır.

Üstadın sonuncu eserine yoğunlaştığı yıllar, aynı zamanda Avrupa'nın en karanlık dönemini meydana getirmektedir. Önce Almanya'nın üzerine çöken Nazi felâketi Avrupa'ya yayılmaya hazırlanmaktadır. Bu felâketin mimarlarının ideolojik arka planlarında bin yıllık Germen devleti efsanesi başrolü oynamaktadır ve şimdi kurmak istedikleri Üçüncü Germen İmparatorluğu'dur. Bu imparatorluk kurulunca, "üstün ırk" Germenler diğer bütün halkları köleleştireceklerdir.

Tarih bilinci içinde yaklaşan tehlikeyi gören Henri Pirenne, Avrupa'nın 5.-9. yüzyıllar arasındaki tarihini incelediği bu kitapta, Germenlerin Avrupa uygarlığına katkıda bulunduğu iddialarını çürütür ve Avrupa feodalitesinin bir Roma-Germen sentezi olarak ortaya çıktığı tezini reddederken, aslında Nazizme karşı Avrupa demokrasisini savunmaktadır.

Pirenne, aynı zamanda İslamiyetin ortaya çıkışının, Antik dönemde tek olan Akdeniz uygarlığını ikiye bölerek ve Avrupa'nın kara içlerine çekilmesine yol açarak bugünkü Avrupa'nın oluşumunda nasıl bir etkisinin olduğunu araştırırken, bugünkü çatışmaların da kaynağına inmektedir.

Alâeddin Şenel

İMGE kitabevi

Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi

Bu yapıtta anlatılan insanlığın öyküsü ulusçu, dinci, batıcı tarihlerdekinden farklıdır. İnsanlığın tarihi, UNESCO'nun çok ciltli *History of Humanity* (***İnsanlık Tarihi***, İmge) yayını doğrultusunda, "insan odaklı" bir bakış açısıyla, tek ciltte kotarılmaya çalışılmaktadır.

Bu yolda, maddenin "biyokimyasal evrimi" ile başlanıp, genel olarak canlıların "organik evrimi" evresine geçilmektedir. Özel olarak insanın organik evrimi ise uzak hayvan anaataları olan "prosimiyen kemirgen" noktasından uzak insan anaataları sayılan, araç kullanan "insanımsı=hominoid" cinslerine dek izlenmektedir.

İnsanlığın "kültürel evrim" evresi, "eşitlikçi-kararlı denge yasası" uyarınca görece durağan yapılı "ilkel topluluk" ile giderek daha büyük bir artının üretilip aktarıldığı eşitsizlikçi, dinamik "uygar toplum" dönemlerine bölünerek incelenmektedir.

Uygar topluma geçişte göçebe çoban-yerleşik çiftçi topluluklar arası savaşçı ve barışçı alışveriş ilişkilerinin belirleyiciliği üzerinde durulmaktadır. Bunun ürünü olarak, "talan, yağma, haraç, vergi" evrelerinden geçilerek doğan "kentli, sınıflı, devletli, ideolojili" uygar toplumun iç ve dış dinamikleri ortaya konulmaktadır.

Uygarlığın ilk ve Afroavrasya'daki tek beşiği olan Aşağı Mezopotamya'dan, Sami, Hint-Avrupa, Moğol-Türk göçebe akınları, Hıristiyanlık, İslamlık akımları kanallarıyla dünyanın dört bir yanına yayılışı sergilenmektedir.

Toplumun kent devletlerinden dünya imparatorluklarına doğru gelişmesi, üretim ve savaş teknolojileri etkileşimi, kenttanrıcılıktan tektanrıcılığa, sihirsel düşünüşten, önce dinsel, sonra bilimsel düşünüşe geçiş koşulları vurgulanarak verilmektedir.

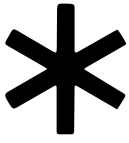
Yapıt, Haçlı Akınları ile başlayan çağdaş topluma geçilişini, Yeni Dünya uygarlıklarının yeryüzünden silinişini ve "kültürkıyım" üzerine kurulan "köleci kapitalizm" ile benzeri görülmedik çapta sömürgen ve dinamik bir düzenin gelişini açıklayan kesimle noktalanmaktadır.

Yazar, bölümler arasına serpiştirdiği "Avdan dönenin mızrağı kırılsın", "Altaylardan inen yiğit", "Ayın altında dönen ilk tekerlekler" gibi senaryolarla, okuru, bilimsellikten ödün vermeden, bir tarihsel film havasına çekmektedir. Ekli "Addizin" ve "Andizin" ise yapıttan yararlanmayı kolaylaştırmaktadır.

Charles Lindholm

İslami Ortadoğu

Çeviren: Balkı Şafak



Bu kitap İslam'ın kökenlerine, doğasına ve evrimine ilişkin bir değerlendirme; aynı zamanda İslam'ın on dört yüzyıl önce köklendiği Ortadoğu ile, hâlâ içlerinde büyük bir güç olmaya devam ettiği Arap, İran ve Türk toplumlarının kültürlerine ilişkin bir araştırmadır. İslam ve içinde geliştiği kültürler birbirinden ayrılamaz niteliktedir ve yazarın da gösterdiği gibi, birbirinin bağlamı içinde anlaşılmaları gerekir.

Kitap altı bölümden oluşmaktadır. Birincisi, Ortadoğu'yu Batılı bakış açısından görmenin yarattığı sorunları betimler ve Müslüman toplum ile genellikle Hıristiyan Batı arasında yaşanan anlaşmazlıklarla dolu yüzyılların kötü sonuçlarını tartışır. İkincisi, antik, ortaçağ ve modern Arap toplumlarının kültürel özelliklerini; bireycilik, otorite, sadakat ve eşitlikçilik gibi merkezi kavramlar üzerinde odaklanarak inceler.

Yazar Bölüm III'te, İslam'ın yükselişini, laik ve dinsel otoriteler arasındaki gerilimleri, büyük Müslüman imparatorluklarının yükselişini ve çöküşünü betimler. Daha sonra, Bölüm IV'te, İslam'ın kendinin evrimine, Sufiliğin, Şiiliğin, diğer mezhep ve inançların gelişimine geçer; İslam bilim ve felsefesinin kazanımları ile otorite karşıtı İslam etiğindeki ruhsal üstünlük iddialarının paradokslarını inceler.

Profesör Lindholm, eserinin son bölümlerinde siyahlara, kölelere ve kadınlara yönelik olumsuz Ortadoğu tutumlarını, bütün insanların eşitliğine dair kültürel ve İslami iddialarla bağdaştırmaya çalışır. Sonuç bölümünde ise, despot rejimlerde yaşayan eşitlikçi halkların paradoksunu, şu andaki otoriteye direniş ve tiranlıktan kurtuluş umutlarını ele almak üzere tarih, kültür ve dinin gerçeklerini ortaya koyar.

Tarihsel ve antropolojik bakış açılarının bu anlaşılır sentezi, İslam'ın ve Ortadoğu'nun geçmişteki ve bugünkü doğasına ilişkin yeni bir anlayış sağlamaktadır. Kitap, coşku ve akılla yazılmış; haritalar, rakamlar ve on sekizinci-on dokuzuncu yüzyıllara ait taşbasması resimlerle donatılmıştır. Bütün kaynaklar belirtilmiş, dizinlenmiştir. Ayrıca sözlük ve karşılaştırmalı zaman dizini de eklenmiştir.

Derleyen

Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi

Çağdaş Gelişmeler

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu

Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler başlıklı bu eserde, geleneksel dinlerin gerek kendi içinden gerekse dışarıdan olmak üzere geçirdiği önemli değişimler ve yaşadığı zorluklar çözümlenmektedir. Eserde, kuşaklar ile dini inanç ve uygulamalar arasındaki bağın önemi üzerinde durulmakta; dışavurumcu, edimsel, sembolik ve rasyonel boyutları barındıran ritüellerin dinin aktarımında ve yeniden üretilme dinamiğinde belirleyici bir unsur olduğu vurgulanmaktadır. Eserde, din sosyologları tarafından uzun süredir ele alınmakta olan konularda eleştirel düşünme fırsatı, din sosyolojisiyle ilgili olmasına karşın çok az incelenen konuların gündeme taşınması ve son zamanlarda ortaya çıkan alt disiplinlerin din sosyolojisine etkilerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Eserin en dikkati çekici özelliği, din sosyolojisi konularına dinamik, eleştirel, analitik ve çağdaş bir yaklaşımın sergilenmesidir. Ayrıca her bir bölümün sonunda oldukça zengin bir kaynakçaya yer verilmiştir. Hızla değişen ve küreselleşen günümüz dünyasında, din sosyolojisi sorunlarının da değiştiği ve din olgusuna bilimsel yaklaşımın giderek disiplinlerarası bir karaktere büründüğü görülmektedir. Söz konusu hızlı değişim ve küreselleşme dinamikleri bağlamında, din olgusu dünya ölçeğinde incelenmekte; İslamiyet ve Müslüman toplumlara ilişkin sorunlara sıkça gönderme yapılmaktadır. Elinizdeki eser, başta din sosyolojisi alanında çalışanlar ve sosyologlar olmak üzere, Türkiye'de din alanına sosyal bilimsel ilgi duyan herkesin konuya ilişkin farkındalığına katkı sağlayacak temel başvuru kaynağı niteliğindedir.

Bu eserin diğer ciltleri
Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem
Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya

İMGE kitabevi
imge·com·tr
internet kitabevi
ISBN 978-975-533-722-7
9 789755 337227

0905876 ACE