

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Derleyen

Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi

Kuram ve Yöntem

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu

Derleyen
Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi
Kuram ve Yöntem





İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçenti.

Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörü.

Sinan Yılmaz, Karabük Üniversitesi'nde sosyoloji yardımcı doçenti.

Nilgün Sofuoğlu Kılıç, Dokuz Eylül Üniversitesi'nde din sosyolojisi doktoru.

Mehmet Cem Şahin, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçenti.

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

İhsan Toker, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçenti.

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

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi'nde din psikolojisi doçenti.

Mehmet Akgül, Selçuk Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörü.

Mustafa Arslan, İnönü Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçenti.

Ahmet Onay, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda din sosyolojisi doçenti.

Derleyen
Peter B. Clarke

Din Sosyolojisi

Kuram ve Yöntem

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu



Derleyen: Peter B. Clarke
Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem
ISBN 978-975-533-721-0

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

© Oxford University Press, 2009

© Imge 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

İ m g e K i t a b e v i

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

Katkıda Bulunanlar	9
Türkçe Çeviriye Katkıda Bulunanlar	14
Türkçe Baskıya Önsöz	17
Teşekkür Yazıları	19
Sunuş	23

Peter B. Clarke

Giriş: Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din

Anlayışına Doğru.....33

Çeviren: İhsan Çapcıoğlu

I

KURAM: KLASİK, MODERN, POSTMODERN

William E. Paden

1. Durkheim'in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden

Değerlendirme 75

Çeviren: Abdurrahman Kurt

David N. Gellner

2. Max Weber'in Çalışmaları: Budizm Konusundaki Çalışmalarda Unutulanlar ve Yanlış Anlaşılmalar, Güney Asya Tarihi, Antropolojik Eylem Kuramı 99
Çeviren: Sinan Yılmaz

Hans G. Kippenberg

3. Max Weber: Din ve Modernleşme 121
Çeviren: Nilgün Sofuoğlu Kılıç

Bryan S. Turner

4. Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı 143
Çeviren: İhsan Çapcıoğlu

Inger Furseth

5. Habermas, Bourdieu ve Foucault'nun Çalışmalarında Din.....171
Çeviren: Mehmet Cem Şahin

Malcolm Hamilton

6. Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri 197
Çeviren: Mehmet Ali Kirman

Sian Hawthorne

7. Din ve Toplumsal Cinsiyet 223
Çeviren: İhsan Toker

Robert W. Hefner

8. Dünyada Din ve Modernlik 251
Çeviren: Mehmet Süheyl Ünal

Nikolai G. Wenzel

9. Postmodernizm ve Din.....281
Çeviren: Ali Ayten

<i>Meerten Ter Borg</i>	
10. Din ve İktidar	313
Çeviren: Mehmet Akgül	

<i>Matt Waggoner</i>	
11. Kültür ve Din	339
Çeviren: Mustafa Arslan	

II YÖNTEM

<i>Ole Preben Riis</i>	
12. Din Sosyolojisinde Metot	365
Çeviren: Ahmet Onay	

<i>Jeppe Sinding Jensen</i>	
13. Din Bilimlerinde Kavramsal Modeller	389
Çeviren: Ahmet Onay	

<i>André Droogers</i>	
14. Dinin Tanımlanması: Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı	415
Çeviren: Ahmet Onay	

<i>K. Helmut Reich</i>	
15. Bilişsel Bilimin Dini ve Onun Gelişimini Açıklama Girişimine Eleştirel Bir Bakış	439
Çeviren: Ahmet Onay	

Dizin	471

Katkıda Bulunanlar

Nancy T. Ammerman, ABD Boston Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörüdür.

Edward Bailey, 1970-2006 yılları arasında Bristol Winterbourne Bölgesinin Rahipliğini yapmıştır. İngiltere'de the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality'nin kurucu müdürüdür ve Middlesex ve Staffordshire Üniversitelerinde misafir profesör olarak çalışmıştır.

William Sims Bainbridge, the National Science Foundation, Human-Centred Computing'de müdür yardımcısı olup, ABD Virginia ve Washington George Mason Üniversitelerinde yarı-zamanlı sosyoloji profesörüdür.

Meerten ter Borg, Hollanda Leiden Üniversitesi kurumsal olmayan din çalışmaları bölümünde din sosyolojisi profesörüdür.

Gary D. Bouma, Avustralya Melbourne Monash Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü; UNESCO Dinler ve Kültürlerarası İlişkiler-Asya Pasifik Bölgesi Başkanı'dır.

David G. Bromley, ABD Richmond Virginia Commonwealth Üniversitesi the School of World Studies'de din bilimleri ve sosyoloji profesörüdür.

Gary R. Bunt, İngiltere Lampeter Wales Üniversitesi'nde kıdemli öğretim görevlisidir.

- Wendy Cadge**, ABD Waltham Mass Brandeis Üniversitesi'nde sosyoloji yardımcı doçentidir.
- Peter B. Clarke**, İngiltere University of London King's College'da emekli Tarih ve Din Sosyolojisi profesörü olup halen Oxford Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.
- Peter Collins**, İngiltere Durham Üniversitesi Antropoloji bölümünde kıdemli öğretim görevlisidir.
- Lome L. Dawson**, Kanada Ontario Waterloo Üniversitesi'nde Sosyoloji ve Din Bilimleri profesörüdür.
- Karel Dobbelaere**, Belçika Leuven Katolik Üniversitesi ve Antwerp Üniversitesi'nden emekli sosyoloji profesörüdür.
- Andre Droogers**, Hollanda Amsterdam VU Üniversitesi'nde, özellikle din antropolojisi ve Sembolik Antropoloji olmak üzere, kültürel antropoloji profesörüdür.
- Penny Edgell**, ABD Minnesota Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü ve lisansüstü eğitim müdürüdür.
- Inger Furseth**, Norveç Oslo KIFO Kilise Araştırma Merkezi'nde profesör ve araştırmacıdır.
- David N. Gellner**, İngiltere Oxford Üniversitesi'nde sosyal antropoloji profesörü ve All Souls üyesidir.
- Kennet Granholm**, Finlandiya Turku Abo Akademi Üniversitesi'nde misafir araştırma görevlisidir.
- Mathew Guest**, İngiltere Durham Üniversitesi Teoloji ve Din Çalışmaları Bölümü'nde öğretim üyesidir.
- Eva M. Hamberg**, İsveç Lund Üniversitesi Teoloji ve Dini Araştırmaları Merkezinde Din Sosyolojisi doçenti ve Göç Çalışmaları alanında profesördür.
- Malcolm Hamilton**, İngiltere Reading Üniversitesi Sosyoloji Okulu Siyaset ve Uluslar arası İlişkiler bölümünde kıdemli öğretim üyesidir.
- Phillip E. Hammond**, ABD Santa Barbara California Üniversitesi'nde emekli din bilimleri profesörüdür.
- Sian Hawthorne**, İngiltere Londra Üniversitesi Eleştirel Teori ve Din Araştırmaları bölümünde öğretim üyesidir ve SOAS'ta Cinsiyet ve Din Araştırmaları Merkezi Başkanı'dır.
- Paul Heelas**, İngiltere Lancaster Üniversitesi Dini Araştırmalar Bölümü'nde Din ve Modernite alanında profesördür.

Robert W. Hefner, ABD Boston Üniversitesi'nde Antropoloji profesörü ve the Institute of Culture, Religion, and World Affairs'ın müdür yardımcısıdır. Ayrıca burada İslam ve Sivil Toplum programını yönetmektedir.

Titus Hjelm, İngiltere University College London, the School of Slavonic and East European Studies'de Fin Toplumu ve Kültürü alanında öğretim görevlisidir.

Dean R. Hoge, ABD Washington, DC, the Catholic University of America'da emekli sosyoloji profesörüdür.

Stewart M. Hoover, ABD Boulder Colorado Üniversitesi'nde profesör ve Center for Media, Religion, and Culture, School of Journalism and Mass Communications'ın müdürüdür.

Keishin Inaba, Japonya Kobe Üniversitesi the Graduate School of Human Development'de doçenttir.

Christophe Jaffrelot, Fransa Paris'de siyaset bilimi profesörü ve the Sciences-Po'da the Centre d'Etudes et de Recherches (CERI) müdürüdür.

Jeppe Sinding Jensen, Danimarka Aarhus Üniversitesi Din Araştırmaları bölümünde doçenttir.

Byron R. Johnson, Sosyoloji profesörü, the Institute for Studies of Religion'da müdür yardımcısı, Texas Waco'daki Baylor Üniversitesi'nde the Program on Prosocial Behavior müdürü ve ABD Princeton Witherspoon Enstitüsü'nde kıdemli akademisyendir.

Mark Juergensmeyer, sosyoloji ve küresel araştırmalar profesörü ve ABD Santa Barbara California Üniversitesi'nde the Orfalea Center for Global and International Studies müdürüdür.

Hans G. Kippenberg, Almanya Universitat Erfurt Max-Weber-Kolleg'de akademisyendir.

Michael Kirwan, SJ, Cizvit rahibi ve İngiltere London Üniversitesi Heythrop College İlahiyat Bölümü öğretim görevlisidir.

Ioan M. Lewis, the British Academy'de akademisyen ve İngiltere the London School of Economics'de emekli antropoloji profesörüdür.

Rod Ling, Avustralya Melbourne Monash Üniversitesi the School of Political and Social Inquiry'de post-doktora araştırmacısıdır.

Kate Loewenthal, İngiltere University of London Royal Holloway College Psikoloji Bölümü'nden emekli öğretim üyesidir.

David W. Machacek, ABD New York'da Humanity in Action başkanıdır.

Eleanor Nesbitt, İngiltere University of Warwick'de din ve eğitim profesörüdür.

Enzo Pace, İtalya University of Padua Faculty of Political Sciences'da Sosyoloji, din sosyolojisi ve insan hakları profesörüdür.

William E. Paden, USA Burlington the University of Vermont'da din profesörüdür.

Anne Birgitta Pessi, Finlandiya the University of Helsinki'de akademi araştırma görevlisi ve the Collegium for Advanced Studies'de misafir öğretim üyesidir.

Caroline Plüss, Singapur Nanyang Teknik Üniversitesi Sociology School of Humanities and Social Sciences bölümünde yardımcı doçenttir.

John Reeder, ABD Providence, RI, Brown Üniversitesi'nde emekli din bilimleri profesörüdür.

K. Helmut Reich, İsviçre Rutherford University School of Consciousness Studies and Sacred Traditions'de profesör ve Fribourg University School of Education'dan emekli kıdemli araştırmacıdır.

James T. Richardson, ABD Reno Nevada Üniversitesi Sosyoloji ve Yahudilik Araştırmaları bölümünde profesör ve Yahudilik Araştırmaları Programı müdürüdür.

Ole Preben Riis, Norveç Kristiansand Agder Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörüdür.

Roland Robertson, Aberdeen Üniversitesi'nde Sosyoloji ve küresel toplum profesörü; ABD Pittsburgh Üniversitesi'nden emekli üstün hizmet sosyoloji profesörüdür.

Wade Clark Roof, ABD Santa Barbara California Üniversitesi'nde, J.F. Rowne Din ve Toplum profesörü ve the Walter H. Capps Center for the Study of Ethics, Religion, and Public Life müdürüdür.

Anson Shupe, ABD Indiana ve Purdue Üniversitelerinde sosyoloji bölümü profesörüdür.

James V. Spickard, ABD California Redlands Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür.

Mary Evelyn Tucker, USA New Haven Yale Üniversitesi'nde kıdemli öğretim üyesi ve the Yale Forum on Religion and Ecology müdürüdür.

Bryan S. Turner, National University of Singapur the Asia Research Institute'de sosyoloji profesörüdür.

Matt Waggoner, ABD New Haven Albertus Magnus College'de Felsefe yardımcı doçentidir.

Nikolai G. Wenzel, ABD Michigan Hillsdale College'de ekonomi yardımcı doçentidir.

Robert Wuthnow, ABD Princeton Üniversitesi'nde Andlinger Sosyoloji profesörü ve the Center for the Study of Religion müdürüdür.

Sami Zubaida, University of London Birkbeck College'de emekli siyaset ve sosyoloji profesörüdür.

Türkçe Çeviriye Katkıda Bulunanlar

Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörüdür.

Ahmet Onay, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda din sosyolojisi doçentidir.

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

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi'nde din psikolojisi profesörüdür.

Ali Coşkun, Marmara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçentidir.

Ali Çetin, Osmangazi Üniversitesi'nde Mantık yardımcı doçentidir.

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

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

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

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

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

Esra Ay, Hitit Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencisidir.

Halide Aslan, Ankara Üniversitesi'nde İslam tarihi doktorudur.

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

Ihsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçentidir.

Ihsan Toker, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçentidir.

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

Kadir Albayrak, Çukurova Üniversitesi'nde dinler tarihi doçentidir.

Mehmet Akgül, Selçuk Üniversitesi'nde din sosyolojisi profesörüdür.

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

Mehmet Cem Şahin, Ankara Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir.

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

Mualla Yıldız, Ankara Üniversitesi'nde din psikolojisi doktorudur.

Mustafa Arslan, İnönü Üniversitesi'nde din sosyolojisi doçentidir.

Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi'nde İslam mezhepleri tarihi yardımcı doçentidir.

Necmettin Pehlivan, Ankara Üniversitesi'nde mantık doktorudur.

Nilgün Sofuoğlu Kılıç, Dokuz Eylül Üniversitesi'nde din sosyolojisi doktorudur.

Nuran Erdoğan Korkmaz, Ankara Üniversitesi'nde din psikolojisi araştırma görevlisidir.

Ömer Bozkurt, Çankırı Karatekin Üniversitesi'nde İslam felsefesi yardımcı doçentidir.

Önder Bilgin, Akdeniz Üniversitesi'nde felsefe tarihi yardımcı doçentidir.

Pelin Angı, çevirmen.

Rabiye Çetin, Ankara Üniversitesi'nde kelam alanında doktor araştırma görevlisidir.

Remziye Ege, Ankara Üniversitesi'nde din eğitimi doktorudur.

Selçuk Erincik, Ankara Üniversitesi'nde felsefe tarihi doktorudur.

Sinan Yılmaz, Karabük Üniversitesi'nde sosyoloji yardımcı doçentidir.

Suat Kemal Angı, çevirmen.

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

Tuğrul Yürük, Ankara Üniversitesi'nde din eğitimi doktorudur.

Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir.

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

Yurdagül Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi'nde din eğitimi profesörüdür.

Türkçe Baskıya Önsöz

Din sosyolojisine ilgi giderek artmaktadır. Bu nedenle belli bir dilde yazılmış olan din sosyolojisi çalışmalarının mümkün olduğu kadar çok sayıda dile çevrilerek bu konudaki fikirlerin, düşüncelerin ve araştırmaların paylaşılması büyük önem taşımaktadır. *Oxford Din Sosyolojisi Kitabı*'nın (2009) Türkçe çevirisinin, Türk araştırmacılara, öğretmenlere ve öğrencilere kendi dillerinde sunulmuş olduğunu görmekten dolayı son derece mutlu ve onurluyum.

Bu kitap din sosyolojisi alanında önemli ve ilişkili konularda okuyucular arasında olası en üst düzeyde araştırmalar yapılmasına ve tartışmalar gerçekleştirilmesine katkıda bulunursa, bu durum gerçekten memnuniyet verici olacaktır. Kitapta yer alan konulardan başlıcaları şunlardır: din ve iktidar, din ve ekoloji, din ve küreselleşme, din ve kitle iletişim araçları, din ve internet, din ve şiddet, din ve bilim, din ve toplumsal cinsiyet, din ve milliyetçilik, din ve maneviyat, dini ritüeller, dinin aktarılması, din ve sapkınlık, din ve göç, din ve özgecilik ve İslam'da mezhepler. Bu konuların yanı sıra, kitapta, Durkheim ve Weber gibi klasik sosyologların ve Habermas, Bourdieu ve Foucault gibi modern düşünürlerin din sosyolojisi alanına katkılarını yeniden ele alan

din sosyolojisinin kuram ve yöntemine ilişkin çalışmalara da yer verilmektedir.

Bu uzunlukta bir çalışmanın oluşturulması uzun zaman almakta; büyük bir sabır ve dikkat gerektirmektedir. Söz konusu çalışmanın çevrilmesi de kuşkusuz zor bir süreçtir. Dolayısıyla böylesine hacimli bir eserin Türkçe çevirisini edite eden Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU'na ve çevirmen arkadaşlarına gerçekten çok teşekkür ederim. Ayrıca eserlerimden birinin Türkçe olarak yayınlaması fırsatını yakalamış olmaktan dolayı da emeği geçenlere içten teşekkürlerimi bir kez daha ifade etmek istiyorum.

Peter B. CLARKE

Teşekkür

Başkalarının yardımı olmadan bir kitabı yayına hazırlamak veya yazmak imkânsızdır. Bu kitabın hazırlanmasının önemli bir parçası olan Oxford University Press çalışanlarına teşekkür etmek istiyorum. Onlar arasında en yardımsever ve itirazsız destek olması açısından Jenny Wagstaffe yer almaktadır. David Bromley, bu cildin içeriği ve yapısı hakkında paha biçilmez yardım sunmuştur. Robert Bellah ve diğerleri muhtemel makale yazarlarını önermişlerdir. Her ikisine ve ne şekilde olursa olsun katkı sağlayan herkese minnettarım. Böylesi çalışmaları gerçekleştirmek, son derece uzun zaman almaktadır. Aileler ve arkadaşlar, konuyla ilgili olmasalar da yansıtıcı olmaya yönelirler. Bu durumda nasılsınız sorusu yerine kitabınız nasıl gidiyor diye sormaya başlarlar. Bu onların, kitabın ortaya çıkışını paylaşmada ne kadar sorumlu oldukları hakkında fikir vermektedir. Sabır, nezaket ve desteklerinden dolayı hepsine teşekkür ediyorum. Bu kitapta 56 makale bulunmaktadır. Makale yazarlarının her biri dostça ve yardımsever bir şekilde destek içinde olmuşlardır. Her birine içtenlikle teşekkürlerimi sunuyorum. Hepsinden çok şey öğrendim. Bu kitap, hatadan arınmış değildir. Ancak mevcut bütün hatalar benim sorumluluğumda ve yalnızca bana aittir.

Peter B. CLARKE
Editör

Teşekkür

Bu yazıya, Prof. Peter B. Clarke'ın teşekkür yazısındaki cümlesini tekrarlayarak başlamak istiyorum: "Başkalarının yardımı olmadan bir kitabı yayına hazırlamak veya yazmak imkânsızdır." Gerçekten de bir eseri orijinal dilinden hedef ya da erek dile aktarmak, orijinal dilinde yazmak kadar, belki bazen ondan daha zor bir çabayı gerektiriyor. Bu kitabın çevirisinde de böyle bir çabanın ve özverinin gerçek sahipleri, her biri kendi alanında ayrı bir değer olan değerli meslektaşlarımdır. İsimlerini burada teker teker anarak; kendilerine içten teşekkürlerimi iletmek istiyorum: Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi, Bursa), Ahmet Onay (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara), Ahmet Yıldız (Ankara Üniversitesi, Ankara), Ali Ayten (Marmara Üniversitesi, İstanbul), Ali Coşkun (Marmara Üniversitesi, İstanbul), Ali Çetin (Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara), Ali Fidan (Çukurova Üniversitesi, Adana), Ali İsra Güngör (Ankara Üniversitesi, Ankara), Ali Ulvi Mehmedoğlu (Marmara Üniversitesi, İstanbul), Ayşe Elmalı (Sakarya Üniversitesi, Sakarya), Birsan Banu Okutan (İstanbul Üniversitesi, İstanbul), Esra Ay (Hitit Üniversitesi, Çorum), Halide Aslan (Ankara Üniversitesi, Ankara), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, İstanbul), İhsan Toker (Ankara Üniversitesi, Ankara), İlkay Şahin (Erciyes Üniversitesi, Kayseri), Kadir Albayrak (Çukurova Üniversitesi, Adana), Mehmet Akgül (Sel-

çuk Üniversitesi, Konya), Mehmet Ali Kirman (Sütçü İmam Üniversitesi, K. Maraş), Mehmet Cem Şahin (Ankara Üniversitesi, Ankara), Mehmet Süheyl Ünal (Rize Üniversitesi, Rize), Mualla Yıldız (Ankara Üniversitesi, Ankara), Mustafa Arslan (İnönü Üniversitesi, Malatya), Muzaffer Tan (Ankara Üniversitesi, Ankara), Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi, Ankara), Nilgün Sofuoğlu Kılıç (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir), Nuran Erdoğan Korkmaz (Ankara Üniversitesi, Ankara), Ömer Bozkurt (Karatekin Üniversitesi, Çankırı), Önder Bilgin (Akdeniz Üniversitesi, Antalya), Pelin Angı (Çevirmen), Rabiye Çetin (Ankara Üniversitesi, Ankara), Remziye Ege (Ankara Üniversitesi, Ankara), Selçuk Erincik (Ankara Üniversitesi, Ankara), Sinan Yılmaz (Karabük Üniversitesi, Karabük), Suat Kemal Angı (Çevirmen, Ankara), Şahin Kızılabdullah (Ankara Üniversitesi, Ankara), Tuğrul Yürük (Ankara Üniversitesi, Ankara), Yakup Coştu (Hitit Üniversitesi, Çorum), Yıldız Kızılabdullah (Ankara Üniversitesi, Ankara), Yurdagül Mehmedoğlu (Marmara Üniversitesi, İstanbul). Bu uzun listede de görüldüğü gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın yanı sıra, ülkemizin çeşitli üniversitelerinden çok sayıda akademisyenin birikimleri Türkçe çeviriye ayrı bir zenginlik katmıştır. Bu hacimli eseri sunuş yazısıyla onurlandıran, yetiştirdiği bilim insanları ve yazdığı eserleri ile ülkemizde din sosyolojisi biliminin gelişiminde çok önemli katkısı olan Saygıdeğer Hocamız Prof. Dr. Ünver Günay'a teşekkür ise, bu satırların yazarı kadar bu listede adı geçen değerli akademisyenlerin de bir gönül borcudur diye düşünüyorum. Ayrıca bu kitabın hazırlanmasının önemli bir parçası olan İmge Kitabevi'nin değerli çalışanlarına sevgili Şebnem Çiler Tabakçı ve Demet Tabakçı'nın şahsında çok teşekkür ediyorum. Yine çeviri işlemlerinin tamamlanmasından sonra eseri baştan sona orijinaliyle karşılaştırarak titizlikle kontrol eden Suat Kemal Angı'ya meslektaşlarım adına sonsuz teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Onun bu süreçteki sabırlı, anlayışlı ve hoşgörülü tutumuna hepimiz çok şey borçluyuz. Bu yazıyı yine kitabın müellifinin ifadeleriyle sonlandırmak istiyorum: "Hepsinden çok şey

öğrendim. Bu kitap, hatadan arınmış değildir. Ancak mevcut bütün hatalar benim sorumluluğumda ve yalnızca bana aittir.”

İhsan ÇAPCIOĞLU
Türkçe Editörü

Sunuş

Dinin bilimsel incelenmesi ve dolayısıyla din bilimlerinin kökleri tarihin derinliklerine uzanmakta ve meselâ İslam dünyasında Antik Yunan felsefesinden yapılan çevirilerle başlayan, sonra Meşşâî ekolünün önde gelen isimleri ile hız kazanan felsefe hareketi bir “*Din Bilimi*”nin (*Relionswissenschaft*) öncülüğünü yapmayı da başarmış bulunmaktadır. Öyle ki, meselâ özellikle Farabî, İbn Sina, Birûnî, İbn Tufeyl, Gazalî ve İbn Haldun’un eserlerinde, içerisinde din sosyolojisinin de yer aldığı modern dönemin din bilimlerinin en azından bir ön taslağının temellerinin atıldığı, ancak takipçi bulamadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, dönemlerinin sınırlı ortamlarında bu öncü düşünce ve görüşler, çok fazla bir gelişme imkânı elde edebilmiş değildirlere. Buna karşılık, Batı’da, modern dönemin şartlarında onlar önemli bir gelişme kaydedip kurumlaşmışlar ve hatta oradan dünyanın öteki ülkelerine yayılmışlardır. Nitekim meselâ Türkiye’ye de dinler tarihi, karşılaştırmalı din bilimi, din fenomenolojisi, din psikolojisi, din etnolojisi, din antropolojisi ve din sosyolojisi gibi bilimler modern dönemde, Batı’dan gelmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan, Türkiye’de modern din bilimleri ve meselâ bunlardan özellikle din sosyolojisi bilimi oldukça yenidir. Böyle olunca da,

Türkiye’de konuyla ilgili bilimsel literatür oldukça sınırlıdır. Nitekim Türkiye’de, bu alanda, belli problemler etrafında oluşmuş bir bilimsel ve sosyolojik araştırma geleneğinin varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Oysa toplumsal hayatın önemli bir gerçekliği olarak din, hemen her toplumda olduğu gibi, Türk toplumu içerisinde de oldukça işlevseldir; ancak birçok sorunları içerisinde barındırmaktan da geri durmamaktadır. Özellikle hızla değişen dünyada, Türk toplumunun değişimden payını yeterince almakta oluşu, din ve toplum ilişkileri ve etkileşiminin sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde ele alınması ve çözümlenmesinin önemini giderek artırmaktadır. Bu bakımdan, dinin bilimsel yaklaşım perspektifinde incelenmesi ve onun eğitim-öğretiminin bu esaslar üzerine kurulmuş olması, hemen her toplum için olduğu gibi, Türk toplumu için de hayati bir önem taşımaktadır.

Gerçi Türkiye’de, Osmanlının son dönemlerinden itibaren sosyal bilimciler, siyaset bilimcileri ve ilahiyatçılar dinin bilimsel incelenmesine, modern din bilimlerine ve özellikle de din sosyolojisine belli bir ilgi duymuşlardır. Nitekim meselâ Ziya Gökalp, Darülfünun’un Edebiyat Şubesinde, 1916-1917’de, ilerlermiş öğrencilerine din sosyolojisi dersleri vermiş, buna onun konuyla ilgili öteki çalışma ve yayınları eklenmiştir. Esasen, özellikle Gökalp’in etkisi altında, Türk aydınlarında dinin sosyolojik incelemesine duyulan ilgi meselâ H. Cahit Yalçın’ı, E. Durkheim’in “*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*” adlı eserini “*Dini Hayatın İbtidai Şekilleri I ve II*” (İstanbul: Tanin Matbaası, 1923–1924) adı altında Türkçeye çevirerek yayınlamaya götürmüştür. Öte yandan, Türkiye’de din sosyolojisine duyulan ilgi zamanla artmış; öyle ki, Türkiye’de din sosyolojisinin, özellikle İlahiyat Fakültelerinde önce kürsü, sonra bilim dalı ve en son olarak da anabilim dalı şeklinde yer alması, hususiyle İlahiyat çevrelerinde bu alana duyulan ilgiyi daha da güçlendirmiştir. Bununla birlikte, literatür noksanlığının, bu ilginin sistematik bir bilimsel düşünce ve araştırma geleneğine dönüşmesinde en büyük dezavantajı oluşturduğunu önemle belirtmelidir. Bu ba-

kımdan, Türkiye’de din sosyolojisi alanında toplumun dinî yaşayış gerçekliklerini konu edinen, nitelikli deneysel, objektif bilimsel araştırma ve incelemeler sınırlı sayıdadır. İster telif isterse çeviri olsun, din sosyolojisine giriş yahut sözlük, ansiklopedi ya da el kitabı türünden eserlerin sayısı da öyledir. Her halükârda son zamanlarda bir kısım genç araştırmacıların özellikle lisansüstü tez çalışmalarında deneysel din sosyolojisi araştırma ve incelemelerine yöneldiklerinin örneklerini görmek imkânı olmakta, buna sınırlı sayıda da olsa çeviri yahut telif çalışmaları eklenmektedir. Zamanla bu yönelimin bir deneme niteliğinden sıyrılarak güçlenip, Türkiye’de din sosyolojisi biliminin kökleşmesini ve bu çerçevede sağlam bir metodolojiye dayalı bir araştırma modeli ve hatta güçlü bir araştırma geleneğinin oluşmasını beklemelidir.

Böylesine bir gelişim ve kurumlaşma sürecinde, nitelikli çeviri çalışma ve yayınlarının önemi bilinmektedir. Özellikle kuruluş ve gelişme dönemlerinde konunun ustalarından nitelikli çevirilerin önemini ısrarla vurgulamalıdır. Türkiye’de din sosyolojisi bakımından Batılı bir kısım din sosyologlarının eserlerinden bazılarının Türkçeye çevrilerek yayınlanmış olması, Türkiye’de din sosyolojisi biliminin gelişmesine çok önemli katkılar sağlamıştır. Esasen din sosyolojisi alanında çeviri çalışmaları, istenilen düzeyde olmasa bile, öteki bir kısım çalışma ve yayınlarla sürmektedir. Öyle ki, meselâ Türkiye’de din sosyologlarının çalışmaları üzerine gerçekleştirilen istatistiksel bir yaklaşım, çeviri çalışmalarının toplam çalışmalar arasında % 10.1 gibi bir yüzdeye eriştiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, son dönemde meselâ E. Durheim’in “*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*” adlı yukarıda sözü geçen temel eserinin, İzzet Er tarafından, “*Avustralya Totem Sisteminde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009) adı altında, günümüz Türkçesine çevrilerek yayınlanmış bulunduğunu önemle belirtmelidir. Öte yandan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalından, daha önce Phil Zuckerman’ın eserini, “*Din Sosyolojisine Giriş*” (Ankara: Birle-

şikkitabevi Yay., 2006) başlığı altında Türkçeye çevirmiş bulunan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu ve Dr. Halil Aydınalp, Norveçli iki din sosyologu olan, Inger Furseth ve Pål Repstad'ın birlikte yazdıkları ve “*An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*” (Abingdon, Oxon, GBR: Ashgate Publishing Limited, 2006) başlığıyla İngilizce olarak yayınlanmış bulunan eseri, “*Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*” adı altında Türkçeye tercüme etmiş ve böylece Türkiye’de din sosyolojisi biliminin gelişmesine önemli bir katkıyı sağlamışlardır. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Londra Üniversitesi, King’s College’den din tarihi ve sosyolojisi emeritüs profesörü ve aynı zamanda *Centre for New Religions*’ın müdürü olup, halen Oxford Üniversitesi Teoloji Fakültesi’nde din antropolojisi öğretim üyesi olarak görevini sürdüren ve ayrıca Nijerya, Gana, Tanzanya, Brezilya ve Japonya gibi ülkelerin çeşitli üniversitelerinde görev yapmış bulunan Peter B. Clarke’ın editörlüğünde yayınlanmış bulunan, “*The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*”, (Oxford University Press, Oxford 2009, 1046pp.) adlı eseri, oldukça geniş bir ekibin katkılarıyla, “*Din Sosyolojisi*” adı altında Türkçeye çevirmeyi başarmış ve böylece Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarına yeni bir katkıyı daha sağlamış bulunuyor.

Bilindiği gibi Batı’da din sosyolojisi alanında ilk el kitabı, New Hampshire Üniversitesinden, özellikle “*Journal for the Scientific Study of Religion*” adlı dergideki din sosyolojisine ilişkin bilimsel yazıları ile tanınan ve “*Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*” (Cambridge, 1999) ve “*Debating Divorce: Moral Conflict in Ireland*” (1993) adlı eserlerin yazarı Michele Dillon’un editörlüğünde, “*Handbook of the Sociology of Religion*” (Cambridge University Press, 2003, 496pp.) başlığı altında yayınlanmıştı. Altı bölümden oluşan bu eser, bu alanda önemli çalışma ve yayınlarıyla tanınmış, çoğu ABD’li ancak buna İsraili, İngiliz ve Kanadalı bilim adamları ve sosyologların da katılımıyla 34 kişiden oluşan, oldukça zengin bir kadronun katkılarıyla, din sosyolojisinin çok çeşitli teorik, metodolojik ve

empirik meselelerini, yirmi sekiz başlık altında ele almış olmak bakımından önemli bir çalışma olarak dikkati çekmekteydi. Türkiye’de din sosyolojisi biliminin gelişmesi bakımından bu eserin henüz Türkçeye kazandırılmamış olması kanaatimizce önemli bir eksikliktir. Başta, “*West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*” (London: Edward Arnold, 1982) (Batı Afrika ve İslam), “*Islam*” (London: Routledge, 1990) ve “*New Trends and Developments in the World of Islam*” (Luzac Oriental, 1997) (*İslam Dünyasında Yeni Akımlar ve Gelişmeler*) adlı eserleri olmak üzere, yirmi bilimsel eserin ve yüz bilimsel makalenin yazarı, 1995 yılına kadar “*Religion Today*” adı altında yayınlanmış bulunan “*Journal of Contemporary Religion*” adlı bilimsel derginin kurucusu ve Peter Beyer ile birlikte, “*The World’s Religions: Continuities and Transformations*” (Routledge, 2009) (*Dünya Dinleri: Süreklilikler ve Değişimler*) adlı eserin editörü, karşılaştırmalı bir yaklaşım perspektifinde din tarihçisi, sosyologu ve antropologu ve özellikle çağdaş ve giderek küreselleşen dünyada din, göç, değişim, azınlıklar, tüm dünyada ve özellikle Afrika, Brezilya ve Japonya’daki yeni dinî oluşum ve hareketler, milenarizm vb. dinî kurtuluş hareketleri, kimlik, senkretizm, din ile ilişkileri bağlamında şifa dağıtma ve bulma, misyonerlik ve özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda Afrika’da Hristiyan misyonerliği faaliyetleri, birçok yönleri altında İslamiyet, İslamcı kurtuluş hareketleri, radikal dinci oluşumlar, Japon dinleri, Afrika dinleri, doğu dinleri ve değişik dinî ve kültürel ortamlarda çağdaş dinî yönelim, grup, hareket, oluşum ve değişmelerin gelişimi konularının uzmanı olan ve din sosyolojisi çalışmalarını Weberci gelenekte sürdüren Peter B. Clarke’ın editörlüğünde yayınlanmış bulunan ve İhsan Çapcıoğlu ve arkadaşlarının, eserin orijinal başlığında yer alan “Oxford” sözcüğünü atlayarak “*Din Sosyolojisi*” adı altında Türkçeye çevirdikleri bu el kitabı ise, aslında başlığa “Oxford” kelimesini eklemek suretiyle kendini önceki el kitabından ayırmış görünüyor. Esasen içerik bakımından da bu iki el kitabı önemli farklılıklarla birbirlerinden ayrılmakta ve daha doğrusu

bu yeni el kitabı öncekini tamamlar bir amaca yönelmiş görünmektedir.

Her halükârda, ilk el kitabı, din sosyolojisi alanında günümüzdeki çalışmalar ve bu çerçevede ortaya konan başlıca düşünce ve görüşleri topluca sunmayı amaçlamış görünüyor. Bu çerçevede, “*Sosyolojik Bilgi Alanı Olarak Din*”, “*Din ve Toplumsal Değişme*”, “*Din ve Hayatın Akışı*”, “*Din ve Toplumsal Kimlik*”, “*Din, Siyasal Davranış ve Kamusal Kültür*” ve “*Din ve Sosyo-ekonomik Eşitsizlik*” onun altı ana bölüm başlığını oluşturuyor. Buna karşılık, İhsan Çapcıoğlu ve ekibinin Türkçeye kazandırdığı Oxford’un “*Din Sosyolojisi El Kitabı*”nda ise konular, Peter B. Clarke’ın “*Küresel Bir Çerçevede Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru*” başlıklı “Giriş” yazısını takiben, “*Kuram: Klasik, Modern ve Postmodern*”, “*Yöntem*”, “*Din ve Sınırlar: Ahlak, Bilim, Dinsizlik, Sanat ve Trans*”, “*Din ve Devlet, Ulus, Hukuk*”, “*Küreselleşme, Köktencilik, Göç ve Dinî Çeşitlilik*”, “*Dinî Kolektiviteler ve Dinî Profesyonellerin (Din Adamlarının) Statü ve Roller*”, “*Sekülerleşme ve Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi*”, “*Dinî Değişim: Yeni Dinler, Yeni Ruhsallıklar, Batınlık ve Örtülü Din*”, “*Din ve Ekoloji, Sağlık, Sosyal Meseleler ve Şiddet*”, “*Din Sosyolojisi Öğretimi*” ana başlıklarını taşıyan on bölüme serpiştirilmiş ve her biri ayrı bir bilimsel makale değeri taşıyan toplam elli beş yazıdan oluşmaktadır.

Bu ana başlıklardan ilkinde, *William E. Paden, David N. Gellner, Hans G. Kippenberg, Bryan S. Turner, Inger Furseth, Malcolm Hamilton, Sian Hawthorne, Robert W. Hefner, Nikolai G. Wenzel, Meerten Ter Borg ve Matt Waggoner*’in katkılarından oluşan, toplam on bir yazı yer almaktadır. Bunların bir bölümü, Durkheim, Weber, Habermas, Bourdieu ve Foucault gibi düşünür ve sosyologların dine ilişkin çeşitli konulardaki sosyolojik çalışma ve görüşlerini ele almaktadır. Buna, din ile ilişkileri bağlamında rasyonel seçim kuramı, toplumsal cinsiyet, modernlik, postmodernizm, iktidar ve kültür konularında dikkate değer konuları içeren yazılar eklenmektedir. “*Yöntem*” ana başlığı altındaki ikinci bölümde ise, *Ole Preben Riis, Jeppe Sinding*

Jensen, André Droogers, K. Helmut Reich, William Sims Bainbridge, John Reeder, Robert Wuthnow ve Ioan M. Lewis’in katkılarıyla, dört başlık altında, din sosyolojisinde metoda ilişkin sorunlar ele alınıyor. Buna, kavramsal modeller, dinin tanımlanması meselesi, bilişsel bilimin dini konusuna eleştirel bir yaklaşım gibi konular ekleniyor. Beş yazıdan oluşan üçüncü bölümde, *William Sims Bainbridge, John Reeder, Robert Wuthnow ve Ioan M. Lewis*’in katkılarıyla, din ve bilim, ateizm, din ve ahlak, özellikle çağdaş dönemde sanat ve din yakınlaşması, ruh girmesi ve trans halinin anlamı ve sosyal temelleri konularına ilişkin yazılar yerlerini almış bulunuyorlar. Dördüncü bölümde, *Phillip E. Hammond, David W. Machacek, Christophe Jaffrelot, James T. Richardson, Enzo Pace*’in katkılarıyla, din ile ilişkileri çerçevesinde devlet, milliyetçilik, hukuk ve insan haklarına ilişkin konuların ele alındığı dört yazı yer alıyor. Beşinci bölüm, *Roland Robertson, Anson Shupe, Caroline Plüss, Gary D. Bouma ve Rod Ling*’in katkılarıyla, küreselleşme, sivil dinin siyasallaşması, teokratik yönelim, dinî köktencilik, göç ve dinî çeşitlilik konularına ilişkin dört yazıya yer veriyor. *Lorne L. Dawson, Sami Zubaida, Nancy T. Ammerman ve Dean R. Hoge*’in katkılarıyla, dört yazının yer aldığı altıncı bölüm, dinî grup ve cemaatlerin tipolojilerini konu edinmekte, bu çerçevede Sami Zubaida’nın sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde İslam’da mezhepleri ele alan çalışması oldukça dikkate değer görünmektedir. Bu bağlamda, din adamlarının sosyolojisine yer verilmekte oluşuna da önemle işaret edilmelidir. Yedinci bölümde, *Karel Dobbelaere, Wade Clark Roof, Penny Edgell, Mathew Guest, Peter Collins, Stewart M. Hoover, Gary R. Bun*’ın katkılarıyla sekülerleşme, farklı kuşakların dinî tutum ve davranışları, din ve aile, dinin yeniden üretimi ve iletimi, din ve ritüel, medyada ve internette din konuları, yedi değişik başlık altında ele alınıyor. Sekizinci bölümdeki değişik beş çalışma, değişim perspektifinde yeni dinî hareketler ve oluşumları, *David G. Bromley, Eva M. Hamberg, Paul Heelas, Kennet Granholm ve Edward Bailey*’nin katkıları bağlamında kendilerine konu ediniyorlar. Dokuzuncu bölüm-

deki sekiz çalışma, ekoloji, sağlık, suç, özgecilik, şiddet, şehitlik ve toplumsal sorunları, *Mary Evelyn Tucker, Wendy Cadge, Bryon R. Johnson, Keishin Inaba, Kate Loewenthal, Mark Jurgensmeyer, Michael Kirwan, Titus Hjelm ve Anne Birgitta Pessi*'nin katkıları bağlamında konu edinmiş bulunuyor. Nihayet onuncu bölüm, *Eleanor Nesbitt ve James V. Spickard*'ın katkılarıyla, iki değişik başlık altında, din sosyolojisi öğretimini etnoloji çalışmaları ile ilişkileri bağlamında ele alıyor.

Din sosyolojisinin teorik, metodolojik ve empirik sorunlarına ve özellikle din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler ve etkileşim bağlamında güncel meselelerine genel bir göz atışın gerçekleştirildiği bu eserde, modern ve postmodern toplumlarda dinin yerine ilişkin başlıca sorunlara el atılmaya ve onların çözümlenmesine ilişkin yeni yaklaşım biçimleri ortaya konmaya çalışılıyor. Eserin her bir bölümünün sonunda konuyla ilgili oldukça zengin birer kaynakça ve sonunda geniş bir dizinin yer almakta oluşu kayda değerdir. Öte yandan, bu oldukça kapsamlı eserde yer alan yazılarda, konulara dinamik bir açıdan eleştirel bir yaklaşımın sergilenmiş oluşu da önemle vurgulanmalıdır. Nitekim eser, hızla değişen ve küreselleşen günümüz dünyasında, din sosyolojine ilişkin sorunların giderek değiştiğini ve bu çerçevede din olgusuna bilimsel yaklaşımın da giderek disiplinlerarası bir karaktere büründüğünü göstermektedir. Bu bağlamda, günümüz din sosyologlarının da buna göre kendilerini değiştirerek yeni duruma uyum sağlamları gerektiği, ancak onların ve hatta genel olarak din bilimcilerinin yeni kuramları benimseme ve test etmede ağır kaldıklarına önemle işaret edilmekte oluşu kayda değerdir. Eserde, hızlı değişim ve küreselleşmenin dinamizi bağlamında, din olgusu da dünya ölçüsünde ele alınıp sorunlar belirlenmeye ve tartışılmaya çalışılmakta ve meselâ İslamîyet ve Müslüman toplumlarla ilgili sorunlara da atıflarda bulunulmaktadır. Bununla birlikte, yine de kanaatimizce okuyucunun, son tahlilde yazarların, ele aldıkları toplumlar ve özellikle de Batı toplumlarının sorunlarını, kendi sosyolojik yaklaşım perspektiflerindeki eleştirel bir çözümleme bağlamında sunduk-

larını gözden kaçırmaması gerekecektir. Kuşkusuz bunlar din sosyolojisi bakımından örnek niteliğindeki yaklaşımlardır. Ancak konu, meselâ Türk toplumunun dine ilişkin sorunlarının sosyolojik bir yaklaşımla çözümlenmesi olduğunda, bu eserlerden yararlanırken yüzeysel benzetme ve acele genellemelerden kaçınmanın ve konuya Türk toplumunun dinamiklerini kucaklayacak uygun analiz ve yaklaşım modellerinin geliştirilmesinin gerekliliği önemle belirtilmelidir. Her halükârda, böylesine zengin ve değerli bir eserin Türkçeye ve Türkiye'deki din sosyolojisi literatürüne kazandırılmış olması takdire şayandır. Başta din sosyolojisi alanında çalışmalar gerçekleştirenler ve sosyologlar olmak üzere, Türkiye'de din alanına sosyolojik bir yaklaşım bağlamında bilimsel ilgi duyanlar için bu el kitabının önemli bir başvuru eserini oluşturacağı muhakkaktır.

Temennimiz Türkiye'de, din konusunda bu tür bilimsel araştırma, inceleme ve çeviri çalışmalarının ve yayınlarının gide-rek artması ve bu yolla sorunlara bilimsel çözümler üretilmesine katkıda bulunulmasıdır.

Prof. Dr. Ünver Günay

GİRİŞ

Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru

Peter B. Clarke
Çeviren: İhsan Çapcıoğlu

Günümüzde dinin dinamiklerinin anlaşılmasını, ifade edilmesini ve ortaya çıkarılmasını etkili şekilde gerçekleştirmek için daha az kurumsal daha çok organik bir din kavramı ve daha küresel bir çerçevenin kullanılması gerekmektedir. Bu durum çağdaş din sosyolojisinin karşılaştığı en büyük zorluktur. Bu durumun sonucu olarak, Hristiyanlığın ve Batı çıkarlarının incelenmesiyle Batılı din görüşlerini ve Batı çıkarlarını dikkate alarak oluşturulan bir bilim dalı olarak din araştırmalarına yönelik yaklaşımdan uzaklaşıp, konunun daha çok kültürlerarası yaklaşımla ele alındığı bir yaklaşıma geçilmesi de zorunlu hale gelmektedir.

Din sosyolojisinin, örneğin bilişsel bilimin dini gelişmeye ilişkin anlayışı, sekülerleşmenin değişen karakteri, dini aktarımın, dini çoğulculuk ve çeşitliliğin yeni türlerinin ortaya çıkışı ve bunların sosyal uyumla (ki bunun mutlaka bir sıfır sonuç durumu –bir tarafın fayda bir tarafın zarar gördüğü durum– olması gerekmez) gerçeklik iddialarının geliştirilmesi ve kamuoyunda

ifadesi üzerindeki etkileri gibi çok çeşitli konuları kapsaması, özel ilgi gerektiren bir konudur. Toplumda dinin dinamiklerinin anlaşılması ile giderek bağlantılı hale gelmekte olan araştırma, dini kontrol altına almak için hükümetler ile radikaller arasında ortaya çıkan mücadele ve hükümetlerin, göçmenlerin etki altına girmemiş olan ikinci ve daha sonraki kuşaklarının, radikallerin aşırı fikir ve felsefeleri olarak tanımlanan şeylerden etkilenmemesi amacıyla ortaya koydukları stratejiler konusunda yapılan araştırmadır. Dinin bu şekilde politik olarak yönetilmesi ve biçimlendirilmesi, büyük oranda çeşitli ılımlı din türleri meydana getirme amacına yönelik birtakım 'gönüllü' girişimlere ve programlara dayanmaktadır. İlimli dinin çeşitli türlerinin potansiyeli, sosyal sermaye üretmek ve askeri aşırılığın dini kontrol altına almasını önlemek için kullanılabilir.

Nispeten yakın geçmişte, din sosyolojisi, büyük oranda alt alanlarının faydasına olacak şekilde kilise dışı maneviyat konusu gibi organik din anlayışının en iyi şekilde uyum gösterdiği yeni araştırma alanlarına ve *siber* alanın kullanımında patlama görülen iletişim devrimi ve ekonomik göç gibi hem yerel hem de küresel eğilimler sonucu ortaya çıkan ve yaygın olan yeni dini canlanmaya ilgi göstermeye başlamıştır. İletişim devrimi, dini bilgilerin demokratikleşmesine ve öznelliğinin azalmasına ve bu bilgilerin aktarılmasına diğer teknolojik yenilikler kadar katkıda bulunan bir yeniliktir.

Bu kuşak için din sosyolojisiyle eşit derecede bağlantılı olan ve din sosyolojisine yararlı olan, ancak bir bütün olarak göz ardı edilen araştırma konuları arasında din ve ekoloji, din ve bilim ve dinsizlik konusu yer almaktadır. Ülke ülke ele alındığında marjinal gibi görünen dinsizleşme konusu, küresel olarak ele alındığında aslında temel bir konudur. Bunlar ve yukarıda üzerinde durulan diğer konular ışığında, sosyal kökler ya da nedenler tam olarak küresel olmasa da, küresel bir bakış açısı ve inceleme çerçevesinin kullanılması araştırmalar için en iyi yol olacaktır.

Bu kitapta bu konuların çoğu uzmanlıkla ele alınmıştır. Dolayısıyla ben, çağdaş toplumda gözle görünür nitelikte olan yeni

dini canlanma türlerinin, dini çoğulculuk ve farklılığın yeni türlerinin gelişmesi ve politik din yönetimi gibi gelişmelerle din sosyolojisi için gündeme gelen bazı sorulara ilişkin birkaç gözlem yapacağım ve Giriş bölümünün sonunda organik din kavramı ile ne kastedildiği konusunda kısa bir tanım sunacağım. Bence bu kavram, dinin kurumsallaşmış anlayışının ve özellikle bu anlayışın dinle ilgili olarak sabit ve durağan, öğretisel bakımdan odaklanmış ve bunun yanında bağdaştırmacılık ve aşırılıklar gibi süreçler hakkında bir izlenim yaratma eğiliminin ortaya çıkardığı ciddi kısıtlamalardan bazılarını çözüme kavuşturmak amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca dine ilişkin daha organik bir bakış açısının benimsenmesi, din sosyolojisinde kullanılan yöntemleri de etkilemektedir ve benim de inandığım gibi, genel olarak etnografi ve nitel yöntemlerin daha fazla kullanılmasını gerektirmektedir.

YENİ DİNİ CANLILIK

Bir kuşak önce, yaygın din sosyolojisi kendini neredeyse sadece Batı toplumuyla sınırlandırmış ve dünyanın diğer kısımlarını antropolojiye bırakmıştı ve bu da Hristiyanlık çerçevesinde gerçekleştirilmişti. Din sosyolojisinin egemen paradigmasını kurumsal düzeyde ve bilinç düzeyinde dinin önemini kaybetmesi oluşturmuştur. Geniş anlamda söylem, tarihsel ve sosyolojik farklılaşma süreçlerine dayanmaktaydı. Bu söylemde önceden baskın bir sosyal kurum olan din, kamu hayatının diğer alanlarından ayrılmıştı. Ardından dini tarih, inançlar ve uygulamalar konusunda toplu bir amnezya (unutkanlık) yaşanmıştır. Günümüz ise, dini canlanmaya ve 'yeniden eşleme', 'farklılaşmayı azaltma' ve 'sekülerleşmeden dönüş' süreçlerine yeniden odaklanma ve bunları vurgulama zamanıdır.

Ancak bu odak değişimi, sekülerleşme ve mezhepler gibi standart konuların araştırılmasına ve tartışılmasına son verileceği anlamına gelmemektedir. Charles Taylor'un *A Secular Age*

(*Seküler Bir Çağ*) (2007) adlı kitabında da belirtildiği gibi, sekülerliğin yeni boyutları daha ileri düzeyde araştırılmak zorundadır ve bizler sekülerliği Hristiyanlık bağlamı dışında anlamaya henüz yeni başladık. Temelleri iyi atılmış olan konuların bu şekilde çalışılması kuşkusuz bu ve diğer standart sorular hakkında yapılan tartışmalara yeni bir soluk katacaktır; bu kitaptaki bazı makaleler de bunu göstermektedir. Bu tür konular arasında din ve evrimci biyoloji, din ile bilişsel bilim ve bilim arasındaki ilişkiler, dini farklılık, dini çoğulculuk, dinin modernleşme ve çevreye özel vurgu yaparak dünyaya yönelmesi, din ve kültür, din ile suçluluk arasındaki ilişkiler ve dinsizleşme yer almaktadır.

Dolayısıyla, bu Giriş bölümü geçmişteki din sosyolojisinin geleceği bulunmadığını ve bu nedenle tamamen yeni bir gündem geliştirilmesi amacıyla bir tarafa bırakılması gerektiğini ileri sürmemekte ve dinle ilgili klasik sosyoloji çalışmalarının daha ileri boyutta incelenmesine son verilmesi de önerilmemektedir. Ancak din sosyolojisi daha iyi tanınır hale gelirse ve daha yaygın şekilde okunursa, bu durum din sosyolojisi için yararlı olacaktır.

Dini canlanma konusuna yönelik sosyolojik ilgi uzun süre önce başlamış olsa da (bkz. Stark ve Bainbridge 1985; Martin 1990; Berger vd. 1999), bu ilgi 11 Eylül saldırısı sonrasında belirgin şekilde artmıştır. Bu dönemde dinin aşırı biçimleri en önde gelen sosyal problem olarak, dinin 'ılımlı' biçimleri ise sosyal sermayenin üretilmesinde, toplum yanlısı davranışların teşvik edilmesinde ve suça karşı maddi ve sosyal olarak en korumasız olanların korunmasında özellikle yararlı görülmeye başlanmıştır.

Halen tanıklık etmekte olduğumuz yenilenen dini canlanma dünya çapında bir olgu olup nedenleri ve aldığı biçimler yerden yere farklılık göstermektedir. Batı Avrupa'da dini canlanmanın kimi zaman yanlış bir şekilde Asya'dan, Afrika'dan ve Polonya ve Litvanya gibi Doğu Avrupa ülkelerinden, ekonomik nedenlerle göç eden görülmemiş sayıda insanın inançlarından ve dini uygulamalarından kaynaklandığı sanılmaktadır. Ancak dini canlanma sadece bu gelişmelere dayandırılmaz. Latin Amerika'daki

Evanjelik Protestanlığın yeni türlerinin gelişmesi ve dinamikleri, Orta Doğu'da, Güney ve Güneydoğu Asya'da İslam'ın yeniden güçlenmesi ve bazılarının milyonlarca üyesi bulunan (Clarke 2006) çok sayıda Yeni Dini Hareket'in (NRM) Çin, Japonya ve Asya'nın diğer bölgelerinde yükselişi de, sadece ve doğrudan modernizasyonun ve Batılılaşmanın sonucu olarak değerlendirilemez. Her tür dini canlanma örneğinde hem yerel hem de küresel, toplumsal, ekonomik, dini ve politik nedenler söz konusudur. Ortadoğu ve Asya'dan Müslümanların ya da Hinduların ya da Budistlerin batıya göç etmesi hiç kuşkusuz Batı Avrupa'da dinin canlanmasına katkıda bulunmuştur ve kimi örneklerde bu göçler Hristiyanlığın kendisinin daha farkında olmasına ve daha atılgan bir hale gelmesine hız kazandırarak dini canlanma sürecini hızlandırmıştır. Ancak Müslüman gençler de dahil olmak üzere, göçmenler arasında yanlış yollara sapanların ve/veya dinden dönenlerin bulunduğu da unutulmamalıdır. Bu durum ise dava ya da misyon konusunda ve medreseler (Müslüman okulları) tarafından sunulan eğitimin kalitesi konusunda ters etkiler yaratmaktadır. Dünyanın pek çok yerinde medreselerde verilen eğitim, İslami bilgilerin etkili şekilde öğretilmesi gibi konularda giderek katılaşmaktadır. Dinden dönme genellikle Batı etkisinin bir sonucu olarak görülmektedir ve Tebliğ Cemaati gibi büyük çaplı, iyi organize olmuş İslami misyoner hareketlerinin ilk önceliği, yanlış yola sapanların yeniden yola döndürülmesi olmuştur.

Nerede olursa olsun dini dinamizm, dini canlanma ve giderek artmakta olan maneviyata (*spirituality*) yönelik ilgi, iç-dış ya da yerel-küresel bir çerçeve kullanılarak gözlenmelidir. Martin'in (1990) belirttiği gibi, Latin Amerika'da Evanjelik Hristiyanlığın yükselişi bu bakış açısıyla ele alınırsa en iyi şekilde anlaşılabilir. Bu yükselişi, CIA'nin Amerikan yanlısı propaganda'nın pasifik biçimlerini yaygınlaştırarak Latin Amerika halkının beynini yıkamaları için para ödediği Kuzey Amerikalı Evanjeliklere maddi destek sağlamasına dayandırmanın pek fazla anlamı bulunmamaktadır. Kıtanın çok bozuk politik ve ekonomik

yapılarıyla Katolikliğin bağlantılı olması, Evanjelizm'in başarısında önem taşımaktadır. Benzer şekilde, Hasan el-Benna (1906–1948) tarafından 1929 yılında kurulan ve İslam dünyasındaki modern zamanların tüm İslami hareketleri arasında muhtemelen en etkili hareket olan Müslüman Kardeşler hareketi, İhvan, Gibb (1978) ve Mitchell (1969) tarafından da belirtildiği gibi, sadece Müslüman dünyanın Batı etkisine verdiği bir yanıt olarak görülürse tam olarak anlaşılamaz. Kardeşlik, İslam'ın yerel bozulma biçimlerinden kurtulmasını sağlayan bir etmen olarak görülmüştür. Dolayısıyla, yenilenen dini canlanma, dini canlanmanın önemli iki merkezinden ister Latin Amerika ile isterse İslam dünyası ile bağlantılı olarak ele alınsın, açıkça hem yerel hem de küresel koşullara dayanmaktadır.

Bu bağlamda, burada dini canlanma ile ne kastedildiğini kısaca tanımlamak istiyorum. Dini canlanmanın esas olarak sayısal artış bakımından anlaşılman,ası gerektiğini belirtmek gerekir; bu terim bundan ziyade, çağdaş dünyada dinin dinamizmiyle ya da 'gücüyle' ya da 'kapsamıyla' ilgilidir.

DİNİ CANLILIK AÇIKLAMASI

Amerikalı antropolog Clifford Geertz (1968: 111–112), dinin 'gücü' ile dinin 'kapsamı'nın bariz oldukları haliyle birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünmekle birlikte, bunlar arasında yararlı bir ayrım yapmıştır.

Geertz'in dinin gücü konusundaki görüşü, Durkheim'in (1915: 209) görüşünden farklı değildir ve inananların inançlarının sahip olduğu ve inançlarının kendilerini desteklediği kararlılık derecesi anlamına gelmektedir. Geertz, dinin kapsamı terimiyle de dini görüşlerin az ya da çok ilişkili görüldüğü bir dizi toplumsal bağlamı dile getirmektedir. Dinin gücü ve kapsamı şeklindeki bu iki dinsel boyutun her ikisi de, son zamanlarda daha çok seslendirilmektedir. Ve son zamanlarda siyasal ideolojilerin temelleri bakımından değil fakat daha çok biçimleri ba-

kımından farklılaşır hale geldiği de belirtilmelidir. Dolayısıyla, hem gündelik düzeyde hem de uygulama düzeyinde dinlerin de gittikçe birbirine benzemekte olduğu ve sonuç olarak, resmi dinin sınırları daha belirgin şekilde tanımlayacağı görüşü ileri sürülebilir.

Dinsel inancın gücü ve kapsamındaki artışlar hümanistler arasında olduğu gibi, bazıları Müslüman, bazıları Hristiyan ve bazıları da Hindu olan emekli ve halen görev yapmakta olan politikacılar arasında ciddi kaygılara neden olmaktadır. Bu tür kaygılar dile getiren politikacılardan biri de, eski ABD başkanlarından Jimmy Carter'dır. Carter, dinin, hem kamusal alanın hem de dinsel alanın zararına olacak şekilde, kamu alanında daha çok etkiye sahip olmaya çalıştığını savunmaktadır. Buna karşın, bazı sekülerleşme kuramcıları hâlâ, dinin kamu alanı üzerindeki etkisinin azalmış, azalmakta olduğu ve azalmaya devam edeceği görüşüne sahiptir. Çünkü bu kuramcılar, dini gerçeklik iddialarını giderek göreceli hale getiren önceki dönemlere oranla, çok daha farklı ve çoğulcu bir dünyanın, dinin kamu alanında yeniden ağırlık kazanmasının olanaksız olduğunu savunmaktadırlar. Bireysel dindarlık ve maneviyatta günümüzde meydana gelen artışın bunun bir kanıtı olduğu iddia edilmektedir.

Dinle ilgili kuramsal bir odağa ve dine ilişkin durağan bir kavrama sahip olan sekülerleşme kuramının dinin organik niteliklerine, potansiyel dinamizmine ve kendini yeniden keşfetme, hayatın diğer türleriyle birleşebilme ve bir yandan da kendi ayırt ediciliğini sürdürme, kimliğini koruma kapasitesine sahip olduğu gerçeğine ilişkin görüşleri barındırmadığı ileri sürülebilir. Ayrıca, sekülerleşme kuramının, dinin entelektüel rolünün yerini bilimsel açıklamaların aldığını düşünerek dinin entelektüel rolünü de göz ardı ettiği savunulabilir. Ancak dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Batı dünyasında da şeytan ve acı çekme ile ilgili problemler gibi süregelen problemlere ilişkin dini açıklamalar diğer seküler türde açıklamalar kadar çekici olmayı sürdürmektedir. Dahası, İsa'nın ikinci kez dünyaya gelmesi ya da İslam'ın zirveye çıkmasını sağlayacağı ve yeryüzünde eşitliğin ve

adaletin yeniden oluşumunu gerçekleştireceği düşünülen Mehdi'nin gelişine ilişkin ya da Mehdi'ninkine benzer bir rolü olan 'müceddid'in, yani devrimcinin her 100 yılda bir ortaya çıkışı gibi, Müslümanların beklentileri türündeki inançlar yoluyla dünyanın dönüşüm yaşayacağı yönünde dinin umutları tazeleme kapasitesi ortadan kaldırılabilir görünmemektedir. Bu tür inançlar modern dünyanın her yerinde, hatta bu tür inançların pek fazla yaygın olmadığı düşünülen yerlerde bile, örneğin Japonya'daki Budizm'de (bu inancın özellikle Soka Gakkai gibi yeni ifadelerinde), Brahma Kumaris (Brahma'nın kızları) hareketi gibi yeni Hindu hareketlerinde, Kore'deki Won Budist hareketinde ve Falun Gong gibi Çin'deki hareketlerde (Chang 2004) ve yine Çin'deki Hristiyan kökenli Doğu Aydınlanması ve/veya Almighty God Kilisesi gibi hareketlerde de gözlenmektedir. Bu tür inançların öne çıkmadığı çağdaş dünyada, bir dini yenilik örneği neredeyse hiç bulunmamaktadır. Ancak çok az sayıda sosyolojik inceleme bu tür inançların güçlü dini bağlılıklar ve ideolojik şevk yaratma potansiyelini ele almıştır. Son zamanlara kadar din sosyologları için bu tür dini coşku, bağlılık ve şevki, Weber'in tanımladığı geleneksel toplumların özellikleri olarak görmek yaygındı. Ve din ve inanç açıklama getirmekte başarısız olduğunda bile, pek çok kişi Pascal'ın Tanrı yokmuş gibi yerine, varmış gibi davranmanın daha akıllıca olacağı şeklindeki görüşünü benimsemektedir.

Yeni dini canlanmanın toplumsal etkisi pek çok biçimde ortaya çıkabilmektedir. Modern, geç modern ve/veya postmodern toplumda, dini canlanma önceden de sözü edilen dinlerin seküler toplumlarda yer aldığı kamusal alana yönelik yarışa hız kazandırmaktadır. Bu yarış, belli dinlerin yeni bölgelerde yerleşik hale geldikçe benimsedikleri sosyal katılım biçimleriyle dikkat çekmektedir. Günümüzde çoğu din küreseldir ve dini bölgeciliğin sona ermesi hızla ortaya çıkmıştır. 1970'lerin başlarında Batı Avrupa'da İslam'ı incelemeye başladığımda, İslam, Batı Avrupa din kültürü için sadece egzotik bir olguydu. Günümüzde ise, Avrupalıların yaptığı gibi Avrupa İslam'ından ve Amerika'da

Amerikan Budizm'inden söz etmek sosyolojik açıdan anlamlıdır (Queen 2000; Cadge 2005). Bu yeni dini oluşumlar, din ve toplum, din ve hukuk, sağlık, eğitim, politika, istihdamla ilgili yasalar ve ibadet ile ilişkili olarak yerleşik toplumun düzenlemelerini sorgulamaya başladıkça, yukarıda sosyal katılım olarak adlandırılan durumun yeni biçimlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Çağdaş Batılı toplumda ve ağırlıklı olarak Türkiye gibi Müslüman ülkelerde, sekülerlerle dindarlar arasında kamusal alana ilişkin yarış çözüme kavuşmak yerine şiddetlenmektedir ve bu yarışa, dini özel bir konu olarak görenler ve, mutlaka fikri anlamda olmaması kaydıyla, dini inançlarına son derece bağlı olup dini uygulamalarına herhangi bir kısıtlama getirilmesini kabul etmeyi reddedenler katılmaktadır. Sorunsa, belli İslamcılık türlerinin bir İslam devleti kurmaya çalışmanın Müslümanlığın bir koşulu olduğunu savunmasıdır. İslami bir devlet kurulmasına ilişkin zorunluluk tüm İslamcılar tarafından kabul edilmemektedir. Öte yandan, İslami bir devlet kurulması hem İslam hem de Batı hukuku konusundaki uzmanlar tarafından sadece demokrasi ile değil, aynı zamanda teokrazi ile de uyumlu görülmemektedir (El Fadl 2004).

Çağdaş toplumda dinin yeniden etkili bir güç olarak görülmesi dine, eğitim, suçluluk, etik ve ahlak, politika, çevre, ırk, göç ve sağlık konularında kamusal alanda yapılan tartışmalarda daha aktif şekilde yer alma fırsatları da vermektedir. Bu son derece önemli bir değişiktir, çünkü son zamanlara kadar bu konulara ilişkin olarak dinin sesine duruma göre saygıyla kulak verilirken, günümüzde bu durum karar verme sürecinde gerekli bir unsur olarak görülmektedir. Bu anlamda enformel (resmi olmayan) bir sekülerlikten dönme süreci söz konusudur. Bu süreçte seküler ile kutsal arasındaki ilişki yeniden düzenlenmektedir ve artık bu, ayrılık ilişkisi olarak tanımlanamaz. Fransa'daki Katolik üniversitelerin ve diğer dini kurumların verdiği derecelerin statüsü konusunda son zamanlarda yapılmakta olan tartışmalar bu durumun bir örneğini oluşturmaktadır.

Günümüz kuşağına yönelik din sosyolojisi gündemi, dünya çapındaki dini canlanma söylemi çerçevesinde yukarıda değinilen konular ele alınacak şekilde oluşturulursa yararlı olacaktır. Dünyanın pek çok yerinde bu dini canlanmanın gücü ve kapsamı, tarihteki herhangi bir dini canlanmanın gücüne ve kapsamına eşittir. Dahası, dini yeniliğin derecesi ve ölçüsü dikkate alındığında, çağımız bir eksenel dönem olarak tanımlanabilir. Hiç kuşkusuz Budizm, İslam, Hinduizm ve Hristiyanlık son elli-yüz yıldır önceki tarihlerine oranla çok köklü değişiklikler geçirmiştir ve görülmemiş ölçekte değişiklikler geçirmeye devam etmektedir. Afrika'daki, Okyanusya'daki, Amerika kıtalarındaki ve Asya'dakiler gibi yanlış biçimde Geleneksel dinler adı verilen dinler bile radikal olarak değişmekte, hatta bazıları etik temelli olma, yayılmacı olmama gibi özelliklerini ve yönelimlerini bırakıp kurtarıcı misyona sahip evrensel dinler haline gelmektedir.

Görüldüğü gibi, dinin gücü ve kapsamı arttığı halde, hiçbir dini yönelim tek başına dünyanın birkaç yeri dışında baskın değildir ve din ya da tek başına bir din itiraz edilmeyen ideolojik bir mesaj vermemektedir. Örneğin, Kuzey Amerika'da ve genel olarak Batı'da geçtiğimiz elli yılda teolojik, ahlaki ve sosyal açıdan muhafazakâr din büyük bir yükseliş sergilemiş olsa da, örneğin kiliseleştirilmeyen maneviyata katılımın artışı gibi (Stark vd. 2005; Heelas ve Woodhead 2005), liberal din de yükseliş yaşamaktadır. Her yerde görülmekte olan yeni dini çoğulculuk biçimi, dini görüşlerin bu şekilde farklılaşmasına, özellikle Batı'da olmak üzere katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda, yeni dini çoğulculuk biçimi dindar olmanın yeni türlerini ve inanmanın ve aidiyetin yeni yollarını gündeme getirmiştir ve ayrıca din ile sosyal uyum arasındaki ilişki sorunu da dahil olmak üzere klasik sosyolojinin ele aldığı önemli soruları daha ileri boyutta tartışmaya açarak 'manevi piyasa'yı genişletmiş ve farklılaştırmıştır (Roof 1993).

Hiç kuşkusuz sekülerleşmenin azalmasına ilişkin sürecin itici gücü olan dini canlanma ve maneviyatçılığın geçici olgular olduğu ve bunların geçici olmasının yeterli kurumsal yapılardan

yoksun olmalarına yol açtığı iddia edilebilir. Bu konuda aşağıda daha ileri boyutta yorumlar yapılacak olsa da, bu noktada somut yapıların varlığının da, yokluklarının dinin hayatta kalması için meydana getirebileceği kadar çok ikilem ortaya çıkarabileceğini dile getirmek uygun görünmektedir. Bu, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde Anglikanizm'in düşüşünde ve Metodizm'in yükselişinde görülmektedir. Bu dönemde Anglikan Kilisesi'nin yapıları bu inancı kırsal bölgelere sıkıştırırken, Metodizm'in bu tür yapılardan yoksun olması ona, ortaya çıkmakta olan sanayi şehirlerini Evanjelik hale getirmek için gerekli esnekliği sağlamıştır.

Dolayısıyla, din sadece kurumsallaştığı zaman hayatta kalmaz. Son derece karmaşık yapılar haline gelmelerine rağmen, Budizm'in, Hinduizm'in ya da İslam'ın kiliseleri yoktur. Dahası, iletişim alanında çok önemli dönüşümler yaşandığı dikkate alınır, somut yapıların büyümeyi engellediği ve ağırlara dayalı olan ve kolaylıkla yıkılabilecek narin yapıları bulunan hareketlerin yeniden organize olmaya ve din ile maneviyatçılık değişiklikleri sonucu ortaya çıkan türlerin ve tarzların yeni gerekliliklerine yanıt vermeye daha iyi hazırlandıkları ileri sürülebilir. Yeni Dini Hareketler (NRM) konusunda yapılan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi, bu tür hareketler hemen hemen her on yılda bir ya da daha sık değişme eğilimi sergilemektedir.

YENİ DİNİ ÇOĞULCULUK VE SOSYAL UYUM

Son elli yılda ortaya çıkmış olan yeni dini çoğulculuk ve farklılık türleri, şimdi düşünüldüğü ölçüde, biçim ve ölçek bakımından Batı'da ya da başka bir yerde önceki dönemlerde asla görülmemiştir. Önceleri çoğunlukla aynı dinin farklı mezhepleri çoğulculuk ve farklılığın kökenlerini oluştururken, günümüzde her biri çeşitli ifadeler sunan ve içeren farklı dinler bulunmaktadır. Sosyal uyum ve entegrasyonla bağlantılı olarak ele alınması gereken dini çoğulculuk ve farklılığın yeni özelliği budur.

Dini farklılık, sosyolojik araştırma için yeni bir konu değildir. Bu konu, kültürel ve dini farklılıkların ortaya çıkardığı sosyal uyumla ilgili zorlukları anlamayı amaçlayan sosyolojinin özgün gündeminin önemli bir parçasıydı. Başlangıçtan itibaren sosyologlar hayatın farklı yollarının anlamı ve bunların toplumu nasıl etkilediği konusunda yorumsal türde temel sorular sormuştur. Dindar olmanın farklı yolları da dahil olmak üzere, hayatın farklı yollarının anlamını yorumlamaya yönelik klasik sosyolojik yaklaşımın zayıf yönlerinden biri, toplumların tekil ya da entegre birimler olarak görülmesi ve bu toplumların üyelerinin aynı anda yaşayabileceği pek çok farklı dünya olduğu gerçeğinin görülmemesidir.

Sonuç olarak, çağdaş din sosyolojisi dinsel farklılığı yorumlamaya ilişkin zorluğa yanıt vermeye devam etmek zorunda olsa da, analiz birimi ne olursa olsun entegrasyonu deneysel bir değişken olarak düşünmek zorundadır. Dinler dışında ve dinler kapsamında ahlaki ve teolojik inançlar birbiriyle yarış halindedir ve sınırlar belirgin değildir, bu da dinin yeniden canlanması için elverişli bir zemin sunmaktadır. Önceden de belirtildiği gibi, temelde ekonomik göç tarafından beslenen bu tür çoğulculuk ve farklılık, sosyal uyumun ve entegrasyonun zarar gördüğü sıfır sonuç durumu yaratmaz ve yaratmak zorunda da değildir, ama bu bağlamda etkili bir güç olabilirler. Bu konuyla ilgili olan noktalar ise, dini çoğulculuk ve farklılığın okul ve üniversiteler gibi kamusal alanlarda nasıl ele alınacağı, bu ve benzer kurumlarda dini öğretenlerin yaklaşım ve anlayışlarının ve hukuku yorumlayan ve uygulayan kişilerin yaklaşım ve anlayışlarının nasıl etkilendiği ve tüm bunların sosyal uyuma ve ilgili alan olan insan hakları alanına yansıması muhtemel katkılardır.

DİNİN POLİTİK YÖNETİMİ

Yukarıda değinilen dinin politik yönetimi konusu, anayasal düzenlemelere, ilgili hükümetlerin ideolojisine, hükümetlerin eğer sahiplerse sahip oldukları meşruluğun yapısına ve hükümetlerin

sahip olmayı amaçladıkları ya da uyguladıkları politik kontrol türüne dayalı olarak farklı biçimlere girmektedir. Öte yandan, bu etmenler hükümetlerin düzen ve istikrara yönelik tutumlarını, düzeni ve istikrarı oluşturmak üzere benimsemeye hazırlan-dıkları tedbirleri belirlemektedir.

Önceden de belirtildiği gibi, bağlama dayalı olarak, Avrupa'da hükümetler, 'ılımlı' bir din ve özellikle son derece tartışmalı bir terim olan 'ılımlı' İslam yaratılmasına az ya da çok doğrudan katılmışlardır. Çin'de hızlı ekonomik genişlemenin gündeme getirdiği ahlaki ve toplumsal konularla başa çıkılmasını desteklemesi için yeni Konfüçyanizm'e yönelik araştırmalar devam etmektedir. Tayland'da Akha gibi Dağ Aşireti insanları adı verilen kişilerin 'medenileştirilmesi' için Budizm'den faydalanılmaya devam edilmektedir. Japonya'da ise akademisyenler ve hükümet, okullarda dini öğretmenlerin gençler arasında intihar olaylarını ve kavgacılık gibi davranış sorunlarını azaltabileceğine ilişkin katkılar konusunda değerlendirmeler yapmaktadır.

Neredeyse her yerde hükümetler eğitim ve diğer araçlar yoluyla dini ve maneviyatı kontrol altına alma ve hatta üretme yoluna gitmektedir ve belli bağlamlarda bu durumun dolaylı ve en istenmeyen sonuçlarından birisi, kamusal alanda dine daha fazla yer açılmasına olanak verilmesidir. Ancak hükümetlerin ılımlı ve sosyal bakımdan amaçlı din yaratma yönündeki girişimleri her zaman istenilen etkileri oluşturmaz ve bu girişimler mevcut siyasal rejime karşı olanlar arasında siyasetle kirlenmemiş 'özgün' dinin yayılmasına katkıda bulunabilir. Bu iki durum da dinin bir ideoloji olarak ele alındığı görüşünü güçlendirmektedir. Dini liderler ise bu görüşü ortadan kaldırmak için çok çaba sarf etmektedir.

SONUÇLAR

Dini canlanmanın çağdaş türleri konusunda şimdiye kadar dile getirilenlerin başlıca entelektüel sonuçlarından biri, geçmişte yapıldığı gibi ve geçmişteki alışkanlıklarla, din hakkında dü-

şünmenin artık desteklenemeyeceğidir. Yukarıda önerildiği gibi, küresel bir çerçevenin ve daha organik bir din modelinin kullanılması sayesinde din sosyolojisi çağdaş dünyadaki dine yönelik daha ileri bir anlayış ve yaklaşım geliştirebilecektir. Çağdaş dünyada dini bilgilerin nesnelliğinin azalması ve medya organları ve *siber* alan yoluyla maneviyatın öğretilmesi ve uygulanması ileri bir safhaya ulaşmıştır ve dinlerin ve maneviyatın oluşturulmasına yönelik araçlar kolaylıkla elde edilebilir durumdadır ve bu araçların sayısı son derece fazladır. Organik din anlayışı, vurguyu, inanç ve kurumlardan, yaşam olarak dine, çoğunlukla kişisel anlamda din olarak yaşananın olası etkilerine ve değişime açık olan ve toplumu değiştirme gücüne sahip olan din fikrine aktarır. Aslında milyonlarca kişi için din, bu güce sahip olan elverişli tek araç olmaya ve insanların tek politik söylem dili olmaya devam etmektedir. Bu nedenle, din, belli politik söylemlerde katı bir şekilde kontrol altında tutulmaktadır.

Dinin dikey, kurumsal biçimleri ve standart türleri konusundaki çalışmalar, din sosyolojisinin gündeminde önemli bir unsur olmayı sürmekle birlikte, önceden de sekülerleşmeyle ilgili olarak belirtildiği gibi, bu konular henüz tam olarak ele alınmamıştır ve tam olarak ele alınması da olası görünmemektedir. Aynı zamanda, dinin ve maneviyatın daha yaratıcı ve yatay biçimleri konusundaki araştırmalara daha fazla vurgu yapılması anlamlı görünmektedir. Dürtüsünü büyük oranda dünya çapında şekillenmekte olan yeni çoğulculuk ve farklılık türlerinden alan bu çeşit bir din araştırması, karma yöntemlerin kullanılmasını ve özellikle nitel ve etnografik yöntemlerin daha fazla dayanak alınmasını gerekli kılmaktadır. Dahası, bu tür çalışmaların başarısı hem daha organik bir din anlayışının hem de yeni bir bakış açısının, küresel bir bakış açısının, geliştirilmesine bağlıdır. Bu iki boyut, araştırmaların modernleşmekte olan, modern ve postmodern ya da geç modern bağlamlarda dinin yeniden canlanması olgusunun karmaşık yönlerini, dini canlanmanın patlamasını ve dini geçmişin geleceğini daha eksiksiz bir şekilde ele almasını sağlamalıdır.

KITAP

Bu yayının amacı, din sosyolojisi tarafından uzun süredir ele alınmakta olan konularda akademisyenlere eleştirel şekilde düşünme fırsatı sunmak, ilgili olmasına karşın çok az incelenen konuları gündeme getirmek ve son zamanlarda ortaya çıkan alt disiplinlerin din sosyolojisi alt disiplinine etkilerini incelemektir. Ayrıca, sekülerleşmeyle ilgili ve ilgili konular hakkındaki bölümlerin açıkça gösterdiği gibi, din sosyolojisinde ele alınmış olan yerleşik ya da standart konuların değişime uğradığı ve bu konuların ilk kez gündeme geldiklerindeki gibi olmadıkları hatırd tutulmuştur (diğer yazılar arasında Dobbelaere ve Turner'ın makalelerine bakınız).

Kitabın yapısı bir ölçüde serbesttir. Kimi durumlarda kitap-taki bölümlerde yer alan makaleler diğer bölümlere de uygun olabilir. Paden'in (bkz. Birinci Bölüm) *Homo Sapiens* hakkındaki evrimsel biyoloji araştırması ışığında Durkheim ile ilgili yaratıcı ve merak uyandırıcı değerlendirmesi bunun bir örneğidir. Bunun nedeni, Durkheim'in *Elementary Forms* (1915) ve Weber'in *Protestant Ethic* (1965) gibi din sosyolojisinin klasiklerinin durağan görüşünü benimsemeyi ortadan kaldırmak ve adı geçen araştırmacıların dini inanç ve uygulama konularındaki kuramlarını daha modern ve postmodern bilimsel dünya görüşleriyle uyuşturma olasılığını önlemektir.

Bu uzunluktaki bir kitap bile din sosyologlarının ele almak istedikleri tüm konuları içermeyi hedefleyemese de, burada yer almadığı düşünülen bazı konular gizli, örtülü bir biçimde kitap-ta yer almakta, doğrudan ele alınmış olan bazı konular ise makalelerin tümünde bulunmaktadır. Bölüm içeriklerine ilişkin aşağıdaki kısa özetlerin bölümlerin niteliğini adil bir biçimde yansıtmaması beklenmemelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM: KURAM: KLASİK, MODERN VE POSTMODERN

Günümüzdeki döneme yönelik olarak din sosyolojisi için organik bir anlayış ve küresel bir çerçevenin önemine ilişkin olarak yukarıda sunulan tartışmaların da gösterdiği gibi, klasik kuram din sosyolojisinin temel unsuru olmaya devam etmektedir. Birinci bölümdeki makaleler, klasik sosyolojik kuramın değişik yönleri konusunda eleştirel düşünceler sunmaktadır: örneğin, klasik sosyolojik kuramın çağdaş din sosyolojisinin ihtiyaçlarını giderme kapasitesi, klasik kaynakların nasıl yorumlandığı ve bu kaynakların kullanımları (bkz. Gellner, Kippenberg, Turner ve Paden'in makaleleri).

Özellikle Kippenberg ve Paden'in ele aldığı gibi, klasik sosyolojinin bu şekilde, eleştirel olarak ele alınması, eğer amaçlandığı şekilde anlaşılırsa, onun hâlâ en yararlı yorum kaynağı olarak kaldığını gösterir. Örneğin Kippenberg, Weber'in din sosyolojisinin çoğunlukla bir sekülerleşme kuramı olarak okunduğuna, Weber'in ise bu okumanın ileri sürdüğünden farklı bir din-modernleşme ilişkisi düşüncesine sahip olduğuna işaret etmiştir. Kippenberg'e göre, Weber'deki güçlü vurgu, laik düzenler özerk alanlar olarak oluşturulurken, inanç yitirme sürecinin dinin gerilemesi yerine yeni dindarlık türlerine nasıl hız katacağı konusudur. Turner'ın, Weber'in karşılaştırmalı din sosyolojisi ve Kantçı sekülerleşme görüşü hakkındaki makalesinde, yine sekülerleşme/inanç yitirme ve inanca kapılma konuları üzerinde durulmaktadır. Turner, kültür ister Hristiyan, ister İslamcı, ister Konfüçyüscü olsun, dinin eğitimli ve elit aktarıcılarının hayatlarının ve otoritesinin popüler 'manevi süpermarketler' tarafından sorgulandığını savunmaktadır (bkz. Roof 1999 ve Bölüm 34). Turner'a göre, dünyanın bu tür yeniden büyülenmesi, Weber'in genel sekülerleşme teziyle çelişmektedir.

Gellner'in yazısı da Weber üzerinde odaklanmaktadır ve özellikle Max Weber'in Budizm ve Hinduizm konusundaki antropolojik söylemde seçici ve değişken biçimde kullanılması

ve/veya kullanılmaması üzerinde durmaktadır. Gellner ayrıca, klasik ve çağdaş sosyal-bilimsel söylem arasında ve özellikle de Weber'in görüşleri ile Foucault'nun görüşleri arasında bazı faydalı koşutluklar geliştirmiştir.

Furseth'e göre, Foucault'nun ve Bourdieu'nün fikirleri din araştırması için önem taşımaktadır. Çünkü bu kişilerin sunduğu din ile iktidar arasındaki bağlantılara ilişkin görüşler son derece etkilidir. Bu konu, ontolojik (varoluşçu) güvenlik ile ilgili olarak insan ihtiyacına dayanan dinsel iktidar modelini geliştirmiş olan ter Borg tarafından ele alınmıştır. Furseth ayrıca, Habermas'ın kamusal alanda din ve ilgisi giderek artan bir konu olan dinsel azınlıkların haklarına ilişkin fikirlerinde kuramsal bir potansiyel olduğunu ileri sürmüştür.

Hamilton'ın makalesi, modern sosyolojik din kuramlarının en yaygın şekilde tartışılan ve çekişmeli kuramı olan rasyonel seçim kuramını (RCT) eleştirmektedir. Bu kuramı Hefner de ele almıştır. Spickard'ı (1998) izleyen Hamilton, RCT'nin bireysel eylemler ve seçimleri açıklayan bir kuram olarak değil, dinsel sunum ve tüketimi anlamaya yönelik yorumsal bir araç olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir.

Küreselleşmenin din sosyolojisinin geçmişte olduğu haliyle kalmasını olanaksız hale getirmesi, Hefner'in dünya çapında din ve modernite konusundaki geniş kapsamlı makalesinin başlıca vurgularından biridir. Bu bölüm ayrıca, rasyonel seçim kuramının, sekülerleşme hakkındaki klasik düşüncenin ve dinle ilgili başlıca postmodern kavramların bir eleştirisini içermektedir. Nesnel olarak postmodern bir kültür ve felsefe olup olmadığı konusundaki soruya verilecek cevap ne olursa olsun, Wenzel'in yaklaşımı, öznel olarak bunların mevcut olduğu ve bunun standart ya da geleneksel kilise temelli din için sonuçlarının daha ileri boyutta sekülerleşmeyi (ayrıca bkz. Dobbelaere'nin makalesi), dinin ifadeci, kişisel türlerinin yeni tarzlarını (bkz. Bailey, Hamberg, Heelas ve Granholm'un makaleleri) ve tepki olarak köktencilik artışını (bkz. Shupe'nin makalesi) ortaya çıkardığı konusunda ısrar etmesidir.

Waggoner'in modern ve postmodern toplumda dinin yerini ele alan kapsamlı makalesinde, Durkheim'ın, Marx'ın, Foucault'nun ve Derrida'nın kültür ve din hakkındaki düşünceleri incelenmektedir. Bu makale aynı zamanda ruhsal bir durumdan çok şartlara bağlı bir durum olarak din görüşüne ilişkin tarihsel ve sosyolojik bir eleştiri de sunmaktadır. Bu tartışma, sosyal bilimlerde Durkheim ve Marx dönemine kadar uzanır.

Sadece din sosyolojisi değil fakat genel olarak din çalışması, çoğunlukla yeni sosyolojik düşünce ve kuramı benimsemede ve test etmede sosyal ve beşeri bilimlerin diğer dallarından daha yavaş kalmıştır; ve Hawthorne'nun belirttiği gibi, bu yavaşlık feminist kuramla ve cinsiyet kuramıyla bağlantılı olarak gayet belirgindir. Bu kuram, din çalışmasında ele alınması düşünülmeyen önce, sosyal ve beşeri bilimlerde bir meta-eleştirel araç haline gelmişti. Gelecekle ilgili olarak Hawthorne, post kolonist kuramla daha yapıcı bir diyaloga girme konusunda, din çalışmasına yönelik cinsiyete eleştirel bakan yaklaşımların daha fazla hazır olduğunu ve din çalışmasının evrenselci savlarının ise bundan uzaklaştığını ileri sürmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM: YÖNTEM

Sosyolojik yöntem konusundaki tartışma (bkz. Riis'in makalesi); din teriminin ve bunun tanımının kullanılması (bkz. Drooger'in makalesi), din ile hayatın diğer alanları arasındaki sınırlara ilişkin sorunlar, örneğin ahlaklılık (bkz. Reeder'in makalesi), sanat (bkz. Wuthnow'ın makalesi) ve bilim (bkz. Bainbridge'in bilim ve din hakkındaki makalesi) gibi, din sosyolojisindeki sabit konulardan biri olmuştur. Bu tartışma son zamanlarda dinin kökenleri ve gelişmesi ile ilgili olarak bilişin rolü konusuna da genişletilmiştir (bkz. Reich'in makalesi). Bu konular çağdaş toplumun baskın çoğulcu ve küresel karakteriyle ve günümüzde dinlerin geçirmekte olduğu önemli dönüşümlerle daha karmaşık hale gelmiştir. Bu bağlamda, sosyolojik din araştırmalarına yönelik yeterli yöntemler bulunması zordur, ancak Riis bu yöntem-

lerden birini ele almıştır. Riis, nicel ve nitel yöntemlerin birbirine göre değerini ele almış ve nicel ve nitel yöntemlerin kullanıldığı yöntemsel bir birleşimin neden kullanılması gerektiğini açıklamıştır. Ancak bu, Riis'in de uyardığı gibi, yöntemle ilgili tartışmaların sona erdirildiği anlamına gelmemektedir. Riis'in önerisi de kendine özgü zorluklar barındırmaktadır.

Jensen'in kavramsal modellerin yapısı ve rolü konusundaki ve ayrıca ideal türlerin yapısı ve rolünü de ele alan makalesinde, din sosyolojisinde yaygın şekilde kullanılan yöntemlerin daha ileri boyutta belirginleştirilmesine yönelik cesur bir çaba yer almaktadır. Öte yandan, Droogers değişik yerlerden kişilerin yaptığı tanımlara bakarak dinin tanımlanmasına ilişkin soruyu ele almaktadır. Droogers bu konuya yönelik sosyal-yapılanmacı bir yaklaşım benimsenmesinin olumlu yönlerini açıklamaktadır ve din tanımlarının bu tanımlı yapan kişilerin küresel toplumdaki konumundan ya da din, bilim ve sekülerleşme tartışmalarından izole edilemeyeceğini savunmaktadır (bkz. Bainbridge'in makaleleri ve Droogers'in makalesi).

Din antropolojisinin aksine, din sosyolojisi şimdiye dek bilişsel bilimin dinin kökenleri ve gelişmesine ilişkin anlayışımıza yapabileceği katkılara çok az ilgi göstermiştir. Reich din kavramına bilişsel bilimde kullanıldığı şekilde bakmaktadır. Reich, bilişsel bilim terimiyle, bilişin psikolojik çalışmalarına ve bunun varoluşsal gelişmesine zıt bir şekilde evrimsel nörobiyolojik bilişsel bilimi kastetmektedir. Reich, bu alanda Boyer'in (2001) çalışmasını eleştirmekte, Boyer'in din görüşünün son derece dar olduğunu ileri sürmekte ve bunun yerine dinsel ve manevi gelişimin dinamiklerini tanımlamaya yarayacağına inandığı bir model sunmaktadır. Reich bu modelin çoklu benliğin içinde ve dışında gerçekleşen olaylarla tetiklenebileceğini belirtir ve bu çoklu benliği merkezi, arayış içinde olan, toplumsal ve dini benliğe ayırır. Bu benlik kavramı ve tanımlı, çağdaş maneviyat alanlarındaki (bkz. Hamberg ve Heelas'ın makaleleri), Doğu dinleri ve geleneksel dinler alanlarındaki bilim adamlarının ilgisini çekebilecek niteliktedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DİN VE SINIRLAR: AHLAK, BİLİM, DİNSİZLİK, SANAT VE SOMUTLAŞMA (TRANS)

Birinci ve ikinci bölümlerdeki makalelerin de ortaya koyduğu gibi, din ile düşünce ve davranışların diğer alanları arasında sabit, süregelen bir ilişki bulunmamaktadır. Din ve diğer alanlar farklılaştırılabilir ve kitabın bu bölümünde Reeder, sadece akademi dünyasında değil fakat tüm toplumda ahlakın dinden ayrılma sürecini de incelemiştir. Bunu yaparak, ahlaklılığa uygulanan kozmikleşme tezinin yorumsal değerini sorgulamaktadır. Çünkü bu tez, en başta, algılanan çevre açısından, kurallar ve değerleri ilişkilendirme çabasını gölgelemektedir. Reeder'a göre, bu iki fikir ve davranış sisteminin farklı olarak anlaşılabilceği anlam, bu sistemlerin odaklarıyla bağlantılıdır; ahlak temelde insanlar arası konularla ilişkilidir. Buna karşın din, refah ve acı çekmenin temel nedenlerine ilgi gösterir.

Din ile bilim arasındaki ilişki, sosyolojinin bir bilim olarak oluşmakta olduğu dönemde önde gelen bir konuydu ve Bainbridge, bilim adamları ve din bilimcileri tarafından modern toplumun son derece farklı bağlamında, bu ikisi arasındaki ilişkinin potansiyelini belirlemek ve ne tür bir ilişkinin uygun olacağını ortaya koymak amacıyla yapılan son zamanlardaki çabaları incelemektedir. Söz konusu din ister köktenci ister muhafazakâr isterse liberal olsun, bu ilişkinin kaçınılmaz şekilde düşmanca bir ilişki olacağını düşünmek için güçlü temellerin varlığı sürdursun, Bainbridge, son araştırmalarla, gençler arasında din ile bilim arasında bir uyumun olası olduğuna inanma eğiliminin saptandığını belirtmektedir.

Din ile bilim arasındaki ilişki sorusu, Bainbridge'in, daha önce de belirtildiği üzere, din sosyolojisi alanında fazlaca göz ardı edilmiş bir konu olan din ile dinsizlik ve/veya ateistlik arasındaki ilişki konusundaki makalesinde de ortaya çıkar. Bu ikinci makalesinde Bainbridge, azınlık bakış açısı olmasına rağmen ateizm çalışmasının din çalışmasında kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ateizm konusu tüm din kuramları

için birtakım karmaşık ve zor sorular gündeme getirmektedir. Bainbridge, ilginç bir şekilde, çoğunlukla bilim adamları tarafından yalnızca biranın köpüğü gibi (burada biradan kasıt Tanrı inancıdır) ciddi ilgi göstermeye değer olmadığı düşünülen ve ihmal edilen bu azınlık bakış açısının geleceğinin bilişsel bilimdeki gelişmelere bağlı olabileceğini belirtmektedir (bkz. Reich'in makalesi).

Wuthnow'ın yazısında da görüldüğü gibi, belli noktalarda –pek çok insan için sürpriz olacak şekilde– örtüşmelerine rağmen, din ve sanat kolaylıkla birbiriyle uyum içinde olamamaktadır. Bu ilişki bir süreklilik içinde yer almaktadır; bunun zıt ve muhalif ucu her tür gösterimsel sanatı yasaklayan İslam'ı, Budizm'in resimlerinin kullanılmasına karşı çıkan Kore kökenli Won Budizm'ini ve Thai Santi Asoke hareketi gibi modern hareketler de dahil olmak üzere Budizm'in çeşitli türlerini, Batı'nın monastik geleneğini ve Püritenliği de içeren Hristiyanlık türlerini kapsamaktadır. Sürekliliğin daha uyumlu ucunda ise, Hinduizm'in Shinto gibi türleri ile Umbanda ve Candomble gibi pek çok Afrika kökenli ya da Afrika'dan ortaya çıkan dinler yer almaktadır. Wuthnow'ın temel odağı ABD'dir. Wuthnow'a göre, ABD'deki dua ayinlerinde, dans ve rock müziği de dahil olmak üzere çeşitli alanlarda örtüşme vardır. Ancak, Wuthnow aynı zamanda bu ilişkinin din sosyolojisinde son derece göz ardı edilmiş olan bir konu olduğunun da farkındadır. Din sosyolojisinde iki alanı daha ileri düzeyde birleştirmek için nelerin var olduğu konusunda ya çok az araştırma yapılmış ya da hiç araştırma yapılmamıştır.

Din sosyolojisi, coşkunluk verici (*ecstatic*) din biçimlerinin anlaşılmasına yönelik olarak çok az çaba göstermiştir. Bu tür din biçimleri dünya çapında insanların dinleri ve maneviyatları için önem taşıyan biçimler olan trans ve/veya sahipliği içermektedir. Sosyal antropolog Lewis, uzun süredir trans ve sahipliğin sosyal kökleri ve anlamına ilişkin soru üzerinde durmaktadır (bkz. Lewis'in kitabı *Ecstatic Religion*, 1971). Bu kitaptaki makalesinde Lewis, trans yoluyla en sık şekilde dışsallaştırılan, değişikliğe

uğramış olan bilinçlilik durumlarını inceleyerek, henüz pek fazla çalışılmamış bir konu olan din ile cinsel deneyim arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DİN VE DEVLET, ULUS, HUKUK

Son zamanlara dek Batı dünyasında, kilise ile devlet arasında açık şekilde tanımlanmış sınırların olduğu farz edilmekteydi. Ancak, bu Giriş yazısının ilk bölümünde de belirtildiği gibi, bu düşünce, dünya görüşleri birbiriyle ve aynı kamusal alandaki hümanist ve seküler felsefelerle daha fazla rekabete girdikçe ve (sağlıktan eğitime, politikaya, ekonomiye, hukuka ve dine) hayatın tüm alanlarında daha fazla yer almayı ve söz sahibi olmayı gerektirdikçe, sorgulanmaya başlamıştır. Bu sadece Batı dünyasını ilgilendiren bir konu değildir; son zamanlarda Endonezya'ya, Hindistan'a ve Nijerya'ya da sıçramıştır. 1970'lerin sonunda, Nijerya'da İkinci Cumhuriyet'in anayasasına yönelik yapılan tartışmalar sırasında, Federal Şariat mahkemesi kurulmasının istenmesi ülkeyi neredeyse parçalamıştır.

Din ile devlet arasındaki ilişki hiçbir zaman kolay bir ilişki olmamıştır ya da uzun süreli uyumlu bir ilişki niteliği taşımamıştır. Dahası, bu ilişki çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır; örneğin Hammond ve Machacek, Çin, Brezilya ve Polonya gibi ülkelerdeki durumu temel alarak, dinler ile devlet arasındaki mevcut değişken ilişkilerle ilgili tarihsel özetlerinde bu durumu ortaya koymaktadır. Kitapta yer alan bu iki makalede ayrıca, politika ile din arasındaki ilişki ile din ile devlet arasındaki ilişkinin çoğunlukla görmezden gelinen farklılıklarına da işaret edilmektedir. Din ile devlet arasındaki ilişkiler üzerinde yapılan vurgu artarken, bugün az sayıda konu, din ile milliyetçilik arasındaki her daim sıkı olan ilişki kadar bağlantılıdır. Önceden de belirtildiği gibi, politik söylemde kullanılan tek etkin dilin dinsel dil olması, dünyanın pek çok bölgesi için şaşırtıcı bir durum değildir. Savunduğu görüşleri, öncelikle Hindistan'ı temel alarak ve diğer

bazı örnekleri de kullanarak ortaya koyan Jaffrelot, din ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin çelişik yapısına ilişkin bir açıklama sunmaktadır.

Durkheim ve Weber'in klasik sosyoloji yazılarında var olmasına rağmen, hukuk ile din arasındaki ilişki din sosyolojisinde büyük ölçüde göz ardı edilen bir konudur. Hukuk ile din arasındaki ilişki Richardson'ın makalesinin temelini oluşturmaktadır. Richardson'ın makalesi, dinin yasal sistemler üzerinde sahip olduğu etki ve, özellikle baskın dinsel gruplar olmak üzere, dinsel grupların yasal sistemleri nasıl kullandıkları ve hatta bu sistemlerin oluşumuna nasıl katkıda bulundukları üzerinde odaklanmaktadır. Richardson ayrıca, hukukun ve yasal sistemlerin dinler ve dini uygulayanlar üzerinde, özellikle de Yeni Dini Hareketler (NRM) konusunda çalışan bilim insanlarının sıklıkla yazdıkları azınlık inançları (Richardson 2004) üzerinde kontrol elde etmek amacıyla nasıl kullanılabildiğini de ele almıştır.

Bir Anayasa'da ya da Haklar Bildirgesi'nde ya da Birleşmiş Milletler Bildirgesi'nde yer aldıktan sonra insan haklarının korunacağı kimi zaman düşünülmüştür. Hinduizm, İslam ve Hristiyanlık gibi geleneklerdeki mezheplerde ve farklı dinsel geleneklerde görülen durumu ele alan makalesinde Pace, insan haklarının ve (inanç ve ibadet şeklinde örneklendirilebilecek) dini hukukun ya da geleneğin garantisi olan devlet kanunları ile kişinin partnerini seçme hakkı arasında var olabilecek uyumsuzluk üzerinde durmaktadır. Bu araştırma alanının önemi, küreselleşmenin dinsel bakımdan önceki dönemlerden çok daha farklı toplumların ve yeni dinsel çoğulculuk biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olması sonucunda artmaktadır.

BEŞİNCİ BÖLÜM: KÜRESELLEŞME, KÖKTENCİLİK, GÖÇ VE DİNİ ÇEŞİTLİLİK

Bu kitaptaki bütün yazılar az çok küreselleşmenin etkileri ve küreselleşmenin din ve maneviyatın çağdaş ve tarihsel biçimleri

üzerindeki sonuçları ile ilgili soruları ele almaktadır. Doğu dinlerinin Batılı din ve maneviyat biçimleri üzerinde son zamanlarda sahip olduğu dikkate değer etkiler ve Batılı Hıristiyanlığın uzun süredir Doğu dinleri üzerinde uyguladığı etkiler hakkında kuşku yoktur.

Robertson'ın makalesinde belirtildiği gibi, hümanistler dindeki küresel gelişmelere karşı tepki göstermektedirler. Robertson, çağdaş küresel durumun özelliklerinden birinin, din üzerindeki etkisi nedeniyle açık şekilde formüle edilmiş olan ulusal kimliklere yönelik yaygın ve tartışmalı durum ile, dinsel inançların problemlere yol açan toplum içindeki desteğinin artışı arasındaki hızla artan gerilim olduğunu savunmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, İngiltere ve ABD'deki önde gelen entelektüellerin ateist ve seküler fikirleri agresif bir şekilde desteklemesidir – Robertson, 2006 tarihli Dawkins ve 2007 tarihli Hitchens olaylarını buna örnek olarak verir. Robertson'a göre, bu ve bununla ilgili diğer gerilimlerin kökenleri küresel bağlantılılıkta ve artmakta olan küresel farkındalıkta yatmaktadır. Durkheim'ın toplum ve dinin birbiriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğuna ilişkin görüşünü temel alan Robertson, ABD'de ortaya çıkmakta olan ve güçlü bir teokratik dokuya sahip politikleşmiş sivil dinin, amaçları İslami bir devlet kurmak olan İslamcı aşırı uçların 11 Eylül sonrası gerçekleştirdiği savaş göz önüne alındığında, garip bir paradoks oluşturduğu düşüncesindedir.

Shupe'nin makalesi dinsel uyumun (*orientation*) aşırı biçimlerini doğrudan küreselleşmeyle ilişkilendirmektedir. Shupe bunu, aynı paranın diğer yüzü olarak görür. Buna karşın, Plüss'ün göç ve dinin küreselleşmesi hakkındaki yazısı, kendilerini farklı bağlamlarda bulan aynı dinsel geleneğe sahip göçmenlerin inançlarını, yeni deneyimleri sonucu ortaya çıkan önemli varoluşsal soruları ele almada kullanması şeklinde gündeme gelen çok kutuplu inanç ve uygulama süreçlerinden söz etmektedir. Ancak din, her zaman göçmenleri birleştiren sosyal yapıştırıcı işlevi görmemektedir. Göçmenlerin dinsel katılımlarının ölçüsü abartılmamalıdır; çünkü bu göçmenlerin arasında, yeni sta-

tülerini, kendilerini 'dinden' ya da en azından doğduklarında üyesi oldukları ve içinde büyüdükleri dinden 'özgürleştirmek' amacıyla kullanan kişilerin oluşturduğu, kimi zaman dikkate değer büyüklükte azınlıklar bulunmaktadır. Önceden de belirtildiği gibi, bu tür olaylar, dini otoritelerce doğru yoldan sapma veya İslami açıdan dinden dönme olarak görülen bu yön değiştirme, Tebliğ Cemaati gibi misyoner hareketlerin dünya çapında büyümesi ve genişlemesi için hızlandırıcı bir görevi üstlenmektedir. İlk kuşak göçmenler geldikleri toplumdan uzakta yaşama eğilimi sergilemektedirler. Bu evrenin ardından karışma evresi gelmektedir. Bu evrede dini uygulamalarda bir düşüş eğilimi vardır. Bu evrenin ardından reform evresi gelmektedir ve reform evresi, Batılı dünyada yaşamakta olan Müslüman toplulukların belirgin bir özelliğidir.

Dinsel farklılıkla ilgili makalelerinde Bouma ve Ling, çoğunlukla küresel olan dinsel farklılık konusunun çağdaş biçimlerini incelerken, birincil odak olarak ulus-devlet nosyonunun kullanılmasını sorgulamaktadır. Bouma ve Ling konunun gidecek artan şekilde karmaşık hale gelen yapısına işaret ederek, dinsel farklılığın araştırmacılara dinin sosyal hayat üzerindeki etkilerinin ve sosyal hayatın din üzerindeki etkilerinin nasıl değişikliğe uğramakta olduğunu incelemek amacıyla kullanabilecekleri yararlı bir kavramsal araç sunduğunu belirtmektedir.

ALTINCI BÖLÜM: DİNİ TOPLULUKLAR VE DİN ADAMLARININ STATÜ VE ROLLERİ (RAHİPLİK)

Bu bölümde makalesi yer alan Dawson, dini toplulukların kiliseler, mezhepler, sektler ve kùltler şeklinde sınıflandırılmasını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Öte yandan, Dawson bu tür bir sınıflamanın günümüzde de faydalı bir tipoloji olduğunu kabul etmekle birlikte, bu sınıflandırmanın etnosentrik bir özellik taşıması nedeniyle Batı bağlamında kullanılmasının kısıtlılıkları barındırdığını da belirtmektedir. Ancak Dawson, araştırmacılar

rın, Weber ve Troeltsch'in bu tipolojinin dayanağı olan görüşlerini bir yana bırakmak yerine, bunları daha bilgili şekilde anlayabilmeleri için, bu iki düşünürün yazılarını yeniden okumalarını önermekte ve böylece temelde üyelik biçimi değişkenine dayalı olarak dini örgütleri sınıflandırma konusunda evrensel şekilde uygulanabilecek bir model elde edeceklerine inanmaktadır.

Zubaida, İslam'ın yaygın kolu olan Sünni ve Şii mezhepleri arasındaki farklılıkları incelemektedir. İran, Güney Irak, Azerbaycan ve Lübnan'daki Müslümanların çoğunun dini olan Şiiliğin, en büyüğü İmamiyye Mezhebi olmak üzere, pek çok türü bulunmaktadır. Zubaida, İran'da 1979 yılında radikal bir ideoloji olarak oluşumuyla başlayarak, modern dönemlerde önceden de sahip olduğu politik üstünlüğü bu olayla tekrar elde eden Şiiliğin politik durumuna ilişkin soruyu ele almadan önce, Sünniler ile Şiiler arasındaki farklılığa ilişkin tarihsel bilgiler sunmaktadır. Zubaida'ya göre, Sünni-Şii ayrımı teolojik olmaktan çok politik ve sosyolojik bir kategoridir, çünkü bu ayrım sadece politik ve sosyal gerilim dönemlerinde önemli hale gelmektedir.

Ammerman, tarihsel olmamakla birlikte din sosyolojisi bakımından görece yeni bir dinsel kolektivite türü olan cemaatler üzerinde durmaktadır. Bu tür dinsel birlikler, kendilerinin farklı olduğunu düşünen ve dinsel faaliyetlere birlikte katılan, yerel olarak konumlanmış, birden fazla nesli içinde barındıran ve gönüllü insan gruplarından meydana gelmektedir. % 80'ininden fazlasının Protestan olduğu bu tür 3000'den fazla cemaatin bulunduğu ABD'deki çağdaş dinsel uygulamalarla yakından ilişkili olmasına rağmen, bu tür cemaatlerin kökeni İÖ 586'da Babylon'da sürgüne gönderilen Yahudilere dayanmaktadır ve bunlar, kültürleri daha geniş olan toplum tarafından desteklenmeyen diasporadaki dinsel topluluklar arasında dinsel faaliyette bulunma konusunda özellikle uygun bir platform olmuşlardır. Ammerman'a göre, cemaatler, küresel göç ölçeği arttıkça toplumsal özdeşleşme noktası olarak daha da önemli hale gelmektedir (bkz. Plüss'ün makalesi).

Rahiplik, diğer mesleklere oranla son zamanlarda daha fazla incelenen bir meslek haline gelmiştir. Bu mesleğin otorite ve statüsünün düşüşte olduğunu da yazmış olan Hoge, bu tür yoğun bir incelemeye yol açan pedofoli [çocuk istismarı], kadınların papazlığa atanması ve homoseksüellik gibi sosyal ve dini konuları ele almaktadır. Rahiplik mesleğinin gerek otorite gerek statü bakımından yaşadığı düşüşün çok daha önemli nedenleri, Hoge'ye göre, rahiplik ile ruhban sınıfından olmayan kişiler arasındaki ilişkilerde farklılaşmanın artması ve eşitliğin daha fazla olmasıdır. Hoge, dinsel bakımdan çok daha fazla farklılaşmaya başlayan bir dünyada rahipler etkili bir rol üstlenmek ve bu rollerini gerçekleştirmek zorundaysa, rahiplere yönelik olarak daha yararlı ve uygun bir eğitime ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Hoge, bununla ilgili olarak, kadınların rahipliği, homoseksüellerin rahipliği ve herhangi bir kurum dışında rahiplik gibi, araştırmacıların son derece iyi bildiği ancak temelleri çok fazla bilinmeyen bir dizi alanda yeni araştırmalar yapılmasını önermektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM: SEKÜLERLEŞME VE DİNİN YENİDEN ÜRETİMİ VE AKTARIMI

Yukarıda dile getirilen görüşün burada tekrar edilmesi gereklidir: Standart din hem kendi içinde hem de dışarıdan olmak üzere tahmin edilemeyecek bir ölçekte değişiklikler ve zorluklar yaşamaktadır. Öncelikle Batı'daki durumu, daha belirgin şekilde de Avrupa Birliği'ndeki durumu ele alan Dobbelaere, 'sekülerleşme manifestosu' adını verdiği ya da Fransa'da 'laikleşme' olarak bilinen olgunun ilerleyen yıllarda artacağını savunmaktadır. Dobbelaere, dikkatli bir şekilde, bu sürecin 'insan yapımı' olması nedeniyle geri döndürülemez olduğunu da belirtmektedir. Dobbelaere ayrıca, 'bireysel sekülerleşme' etiketi altında bireyler tarafından sergilenen dine yönelik süregelen duyarlılık meselesi üzerinde durmaktadır. Dobbelaere'e göre, bireysel laikleşme, insanların inandıkları şeyin ve uygulamalarının biçimi ve içeriği

üzerinde dini otoritelerin kontrollerini kaybettiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Dobbelaere, bireysel düzeyde dinsel inanç ve uygulamanın sürekli olmasının sekülerleşme kuramını yanlışlamak yerine teyit ettiğini ileri sürmektedir. Dinin standart türlerinin ve Kore'deki Pentekostalist ve Evanjelik din türleri ile Yeni Dini Hareketler (NRM) gibi dinin diğer türlerinin karşılaştığı en karmaşık ve ciddi zorluklardan biri (bkz. Bromley'in makalesi), kuşaklararası aktarımdan kaynaklanan zorluktur. Roof'un yazısında, kuşaklar ile din arasındaki bağın önemi vurgulanmaktadır ve özellikle değişik ülkelerde yaşayan, haklarında çok az şey bilinen ikinci kuşak göçmenler üzerinde, kuşaklararası din aktarımının her bir boyutu konusunda araştırmalar yapılması gerektiği belirtilmektedir.

Din ve aile konularında yoğun ve derinlemesine araştırmalar yapmış olan Edgell, bu kitapta yer alan makalesinde, dinin aile hayatını şekillendirme biçimleri ve ailelerin dini kurumları nasıl sürdürdüğü ve değiştirdiği gibi sorular üzerinde durmaktadır. Edgell'e göre bunlar, bir aileyi neyin meydana getirdiği ve iyi bir ailenin nasıl olması gerektiği konusundaki ideolojinin ya da dini aileciliğin üretilmesi ve aktarılması için sosyal yerlerdir. Edgell yazısında ayrıca, günümüzde din ile aile arasında var olan ya da var olmayan uyumu anlamayı amaçlayan bir dizi ilgili soru sormaktadır. Zaten son derece karmaşık olan bu konu, modern toplumun giderek artan şekilde farklı ve çoğulcu olma özelliği nedeniyle çok daha karmaşık bir hale gelmiştir.

Guest; Comte'dan Marx'a ve Durkheim'a, Berger de dahil olmak üzere çağdaş din sosyologlarına kadar, dinin aktarımı ve yeniden üretilmesine ilişkin kuramları eleştirmektedir. Ayrıca bu konuya yönelik pozitivist ve bilgi sosyolojisi yaklaşımlarına da eleştiriler yöneltmektedir. Guest ayrıca, Alfa Dersi olduğunu belirttiği dinin McDonaldlaşmasının altyapısına karşı bir şekilde, sekülerleşme kuramı bağlamında dinin aktarılması ve yeniden üretilmesi konuları üzerinde durmaktadır. Guest, bunun yanında, Hervieu-Léger'in [2000 (1993)] 'kültürel unutkanlık' konusuna ilişkin görüşlerine de değinmektedir. Kültürel unutkanlığın

etkileri, dinsel inanç ve değerlerin aktarılmasını engellemektedir. Guest tarafından işaret edildiği gibi, dinin aktarılması ve yeniden üretilmesi, bu anlamda giderek daha az etkili hale gelmiş olan yerleşik kiliselere dayalı olmak zorunda değildir. Küçük ölçekli, alternatif topluluk yapılarının ortaya çıkması (bkz. Ammerman'ın makalesi), Guest'e göre temel değerlerin devam ettirilmesi ve aktarılmasına ilişkin rolü yerine getirebilir. Guest, Bourdieu'nün düşüncelerini temel almak suretiyle, dinin aktarılması ve yeniden üretimi ile ilgili gelecekteki süreçlerin anlaşılmasına yönelik yararlı bir yaklaşımın, din ile ilişkili kaynaklar üzerinde odaklanan ve kurumlar gibi faktörlere daha az ilgi gösteren kaynak hareketliliği bakış açısının benimsenmesi yoluyla elde edileceği önerisinde bulunmaktadır.

Dışavurumcu, edimsel, sembolik ve rasyonel boyutları barındıran ritüelin [dini ayinin] dinin aktarımının ve yeniden üretilmesinin dinamiğinde önemli bir unsur olduğu her zaman düşünülmektedir. Bu konudaki makalesinde Collins, ritüelin Quaker topluluğunu nasıl meydana getirdiğini ve bütünlendirdiğini göstermektedir.

Hoover'in medya konulu yazısında da işaret edildiği gibi, dinin hem küresel hem yerel bağlamda aktarılması, medya çalışmalarında ortaya çıkmakta olan yeni bir dizi araştırma alanından biridir. Bilim insanları İnternet ve Web gibi çeşitli bağlamlarda dinin gösterimini ve dinin bu tür aktarımının dinsel mayalanmaya nasıl katkısı olacağını incelemektedir. Ancak Hoover, din ile medya arasındaki ilişkinin sadece araçsallık işleviyle anlaşılmasının ciddi olumsuzluklarını vurgulamaktadır. Bunt'un İnternet ve dinle ilgili tartışması, İnternetin bir propaganda aracı olarak gösterim ve ilişkili ağlar alanında dini dönüştürme kapasitesine vurgu yapmaktadır. Bazı inanç sistemleri ve uygulamalar bir etkiye ya da profile sahip olmak için ve bu etkiyi ya da profili kalıcı hale getirmek için arama motoru puanlamalarına bağımlı oldukları ölçüde bu durum meydana gelmektedir. Bu ve başka nedenlerden dolayı dini örgütler giderek artan ölçüde medya ve hizmet sağlayıcıları haline gelmektedir.

Dinle ilgili olarak *siber* alanda yapılan alan çalışmalarının kendine özgü zorlukları vardır. Bu zorluklardan Bunt'un yazısında açıklığa kavuşturulan en önemlileri, Hoover'in yazısında da belirtildiği gibi, sadece dinin aktarımı ve yeniden üretilmesi konusundaki tartışmalara önemli katkılarda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda, Riis ve Jensen'in yöntem hakkındaki makalelerine eklemelerde bulunur.

SEKİZİNCİ BÖLÜM: DİNİ DEĞİŞİM: YENİ DİNLER, YENİ MANEVİYAT, BÂTİNİLİK VE ÖRTÜLÜ DİN

Din ve maneviyat konusundaki çağdaş düşünceler ve bunlara ilişkin uygulamalar üzerinde Yeni Dini Hareketler (NRM) ve Yeni Maneviyatçılık Hareketleri (NSM) tarafından oluşturulan etki düzeyiyle ilgili anlayışlar, bunlara hangi açıdan bakıldığına bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Güney Asya'nın ve Doğu Asya bölgelerinin bakış açısından bakıldığında, yeni Hindu hareketleri ve ruhani sınıf dışındaki Budist hareketlerinin bu bölgeleri büyük oranda etkilediği açıkça görülür (Clarke 2006).

NRM ve NSM'ler de dinin çalışılmasını ve öğretimini etkilemiştir (Bromley 2007) ve bunlar Bromley'in bu kitapta yer alan makalesinde ele aldığı konulardan bazılarıdır. Kendini Batı ile sınırlandıran Bromley, Yeni Din ve Maneviyat konularına yönelik çok disiplinli bir yaklaşım sunan Yeni Dinsel Çalışmalar (NRS) adında, yeni yeni ortaya çıkmakta olan uzmanlık alanının gelişimini ele almaktadır. Bromley'e göre, bu disiplinin akademik açıdan üstün noktalarından biri, odağın dinin ve maneviyyatın daha baskın türleri üzerinde olduğu bir noktada, bugüne kadar kenara itilmiş konuların araştırılması ve öğretilmesi için alan açmasıdır.

Dinin ve maneviyyatın daha baskın türleri ile dinin ve maneviyyatın daha az baskın türleri arasındaki etkileşimle ilgili önemli soru, Heelas ve Woodhead'in (2005) üzerinde durduğu konulardan biridir. Ve bu konu, bu kitapta Hamberg'in ve Heelas'ın

makalelerinde de ele alınmaktadır. Hamberg, Avrupa'da günümüzde kilise temelli dinde yaşanan düşüşün uzun dönemli bir gerileme sürecinin bir parçası varsayımını sorgulamaktadır. Hamberg ayrıca, standart dindeki gerilemenin, kiliseler dışında maneviyatın gelişmesine ve bu maneviyatın bilimle problemli bir ilişki içinde olmasına ne ölçüde katkıda bulunduğuna ilişkin olarak daha ileri boyutta araştırma yapılmasına yönelik soruları da gündeme getirmiştir. Genel olarak, Hamberg, kilise temelli din ile maneviyat arasındaki ilişki ve kilise dışı maneviyat konusunu meydana getiren sosyal ve kültürel güçlerin kökenleri ve gücü sorusuna ilişkin yargıları hakkında ihtiyatlıdır. Hamberg, tanımla ilgili yöntemsel kaygılarını da ifade etmektedir (bkz. Drooger'in makalesi). Hamberg'e göre, bunlar daha sistematik ve sürekli biçimde araştırılması gereken konuların bazılarıdır.

Sekülerleşme ile kilise dışı maneviyatın yükselişi arasında nedensel bir ilişki olasılığı tartışmalarının dışında, her tür maneviyata ilişkin çağdaş ilginin varlığı ve bunların çalışıldığı açıkça görülmektedir ve bu nedenle Heelas bu kitapta yer alan makalesinde, Din Sosyolojisi alanının Din ve Maneviyat Sosyolojisi olarak yeniden adlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu fikir, din sosyolojisinin zayıf yönlerinden birinin, alanın açık şekilde rasyonel, dar bir şekilde tanımlanmış ve kurumsal hale getirilmiş 'dinsel' kavramını kullanması olduğunu ve bu nedenle alanın pek çok zorlukla karşılaştığını savunan Roof'un (1998) fikirleriyle uyushmaktadır. Buna ek olarak, din sosyolojisinin birkaç dikkate değer istisna dışında [Örneğin Hefner (1999) ve Martin (1999)] çalışmalarını coğrafi bakımdan kısıtlı bir bölgeye yönlendirdiği şeklinde bir eleştiride bulunmak da olasıdır, çünkü din sosyolojisi çalışmaları odağını Batı'yla ve büyük oranda Batı'daki bir ya da iki Hristiyanlık türüyle sınırlandırmaktadır; ancak din sosyolojisi amacını dinsel davranışlara ilişkin olarak bir dizi genel ilkeleri oluşturmak şeklinde ilan etmektedir.

"Spiritualities of Life" (Hayatın Maneviyatları) başlıklı makalesinde Heelas, başka şeylerin yanı sıra, günümüzdeki maneviyatın sadece tüketici kapitalizmin bir aracı olduğuna ilişkin görüşe

karşı çıkmaktadır ve günümüzdeki maneviyatın çoğunlukla eşitlik ve özgünlük gibi 'hümanist ve dışavurumcu değerlerle' bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Bruce'un (2003) aksine, Heelas, hayatın maneviyatlarının sürekliliği konusunda, günümüzdeki maneviyatların sürmekte olan gelişimi ve çağdaş hayatın ikilemlerini ele alma kapasitesi konusundaki bulguların günümüzdeki maneviyatların 'umut verici bir geleceği' olduğunu gösterdiğine inanmaktadır. Bruce'un konumunun temsil ettiği sekülerleşme süreci ve sekülerleşmenin temel unsurlarına ilişkin analiz türüyle ilgili olarak, bu tür analizlerin din ile modernleşme arasındaki ilişkinin Weberci pozitivist şekilde anlaşıldığını gizlemekte olduğu ve dinin, toplum ile bireysel bilinç üzerindeki etkilerinin azalması sonucu Batı'da meydana gelmekte ve/veya meydana gelmiş olan şeylerin kaçınılmaz olarak dünyanın her yerinde meydana geleceği yönünde örtülü bir anlam barındırdığı söylenebilir. Ancak mevcut küresel durum, Weber'in dinin geleceği konusunda değerlendirmeler yaptığı modern dünyadan, örneğin dinsel fikirlerin ve uygulamaların iletilmesi ve aktarımı bakımından, çok daha farklıdır.

Hayatın Maneviyatları ile örtüşen ve giderek ilgi gösterilen maneviyatsal gelişmelerden biri Ezoterizm'dir (Batınilik). Bu konuyu ele alan Granholm'un makalesi Batıniliğin temel unsurlarıyla kısıtlı kalmayıp, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batınilik ile Hristiyanlık arasındaki değişime uğrayan ilişkiyi de incelemektedir. Sekülerleşmenin etkisi altında bu ilişki çeşitli değişikliklere uğramıştır. İlk başta var olan ilişkide, Batıniler kendilerini Hristiyanlarla özdeşleştirmiş ve Hristiyan sembolizmini ve terminolojisini kullanmışlardır. Sonraları bu ilişki dahilinde pek çok Batını kişi seküler düşünme biçimlerinden etkilenmiş ve kendilerini bilimsel dilde kendi felsefelerine ve inançlarına uyacak şekilde ifade etme konusunda serbestlik yaşamışlar ve bunun sonucu olarak Batınilik fikri 'sapkın' bilgi halini almıştır.

1960'ların sonundan bu yana gündemde olmasına karşın henüz din sosyolojisinde büyük bir ciddiyetle ele alınmamış

olan konulardan bir diğeri ise, örtülü dinin önemidir. Ancak Bailey'in bu kitaptaki makalesinde vardığı sonuçta da belirtildiği gibi, örtülü dinin rolü anlaşılmadan insanların seküler hayatlarının anlaşılması olası değildir. Kavramın ve kavramın anlamının gelişimi hakkındaki tarihsel özetinde Bailey, örtülü dinin maneviyatla nasıl örtüştüğünü ve maneviyattan nasıl farklılaştığını da ortaya koymaktadır. Buna ek olarak, örtülü dinin, grup dayanışmaları, örgütsel kurumlar ve ritüel davranışlarla ilgili sorularla bağlantısına da işaret etmektedir.

DOKUZUNCU BÖLÜM: DİN VE EKOLOJİ, SAĞLIK, SOSYAL MESELELER VE ŞİDDET

Çevresel kriz, ilgisini çağdaş toplumun diğer kaygılarından belki de daha fazla dine yöneltmektedir. Dine bu biçimde yöneliş, dinin sadece aşkın, öteki dünyaya ait alanda bir kurtuluş aracı olarak görülmesinden değil, aynı zamanda, bu kitaptaki makalesinde Tucker'ın da belirttiği gibi, onun giderek artan ölçüde kozmosa ve kozmosta insanların rollerine giden 'geniş yolun' sağlayıcısı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Dinin çevresel krizle ilgili rolü büyük ölçüde çelişkilidir, bazı dinler ahlaki haklar ve yükümlülükler konusunda tamamen insan merkezli (*antroposentrik*) bir görüşü kabul etmektedir. Öte yandan, bazı dinler, mevcut nüfus artışı oranlarının gezegenin hayatta kalması açısından zararlı olduğunun düşünülmesine rağmen, dünya nüfusunu kontrol altına alma çabalarına zıt inançlar taşımaktadır. Bu zorlukların farkında olan Tucker, makalesinde dinleri kurumsal ve sınıfsal biçimlerinden daha geniş açıdan ele alarak bu zorlukları savuşturmaktadır. Tucker'ın amaçları doğrultusunda bunlar, insanların doğaya hâkim olması ve, belli doğum kontrol türleri gibi konulardaki öğretileriyle bağlantılı sorunlara rağmen, çevresel konularla ilgili olarak gerekli olan daha küresel bir etik bakış açısının oluşturulmasına yardımcı olabilecek ve ekolojik sürdürülebilirlikte kaçınılmaz

olan gerçekleri dile getirme, güven ve vizyon geliştirme gibi niteliklerin oluşumuna yardımcı olabilecek dünya görüşleridir.

Cadge'in yazısında din, maneviyat ve sağlık arasındaki ilişki kurumsal bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Cadge'in bu bakış açısını benimsemesinin temel nedeni, kendisinin de işaret ettiği gibi, bu ilişkiyle ilgili olarak yapılan araştırmaların çoğunun sağlık hizmetleri ve bakımının kurumsal boyutunu göz ardı etmesidir. Cadge, bunun, sosyolojik bakış açısına göre kendi kendisini yok ettiğini savunmaktadır; çünkü eğer araştırma gündemi dahilinde kurumsal boyutlar yer almış olsaydı, söz konusu ilişkiyle bağlantılı bilgilerimiz artmış olurdu ve aynı zamanda din, maneviyat ve sağlıkla ilişkili diğer konuların (örneğin, sağlık sektöründe çalışan kişilerin dinsel ve ahlaki yükümlülükleri, maneviyat temelli alternatif tıbbi yaklaşımlar ve hayatın son döneminde uygulanabilecek manevi ve tıbbi müdahaleler) tartışılmasını olası hale getiren uygun bağlamsal çerçeve elde edilmiş olurdu.

Johnson'ın makalesi din ile suç arasındaki ilişki üzerinde odaklanmaktadır ve makalede, gençlerin sosyoekonomik koşulları ne olursa olsun, dini bağlılığın gençleri yasadışı maddelerin kullanılması da dahil olmak üzere suç davranışlarından ve sapkın faaliyetlerden koruduğu sonucuna varılmıştır. Din ile davranış ilişkisi bakımından da daha yapıcı bir nokta bulunmaktadır, çünkü dinsel inançlar ve uygulamalar sadece suç davranışlarından korumakla kalmaz, aynı zamanda, Johnson'ın bulgularına göre, olumlu ve/veya normatif davranışları artırır.

Inaba ve Loewenthal; Max Weber de dahil olmak üzere klasik sosyologlar tarafından belirlenen ve ele alınan bir araştırma konusu olan ve günümüzde de, özellikle sosyal sermaye oluşturma'nın ciddi engellerle karşılaştığı toplumlarda ilgi gören konulardan birini, din ile özgecilik arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Inaba ve Loewenthal ilk başlarda yapılmış olan araştırmaların din ile özgecilik arasındaki ilişki konusunda belirsiz olduğunu ve 1980'lerden sonra yapılan araştırmaların dinin özgeciliği teşvik etmede nedensel bir rol oynadığını ileri sürme konusunda daha belirgin olduğunu belirtmektedir.

11 Eylül saldırılarından sonra dinin hiçbir boyutu din ile şiddet arasındaki ilişki kadar ele alınıp tartışılmamıştır. Hiç kuşkusuz, 11 Eylül 2001 tarihi dine ilişkin modern düşünce için son derece önemlidir. 11 Eylül olayı öncesinde çoğu insan, din ile şiddet arasında yakın ilişkiler olduğuna inanmaya pek gönüllü değildi [Kuzey İrlanda'daki çatışmalar konusunda bkz. Bruce (1986)]. 11 Eylül'de meydana gelen şiddet, bu durumun sorgulanmaya başlanmasına neden olmuştur. Ve politikacılar ile dini liderler iyi dinin ılımlı ve barışçı olduğunu vurgulama eğiliminde olsalar da, bazı araştırmacılar bundan farklı düşüncelere sahiptir. Juergenmeyer dinlerin sadece şiddetle ilgili olmadığını vurgulasa da, kozmik savaş kavramını tartışırken, dinin düzen oluşturma amacı şeklinde köktenci bir dürtüyle harekete geçtiği ve bu çıkış noktasından dinin uyum ve barışa giden bir yol olarak şiddet kavramını ve şiddet gerçekliğini sunduğu görüşünü savunmaktadır.

Kirwan, modern şehitliğe, şiddet kutsallarının ortadan kaldırılmasından söz eden Girard'ın geliştirmiş olduğu din ve şiddet kuramına yönelik bir eleştiri olacak şekilde özel atıfta bulunarak, din ve şiddet hakkındaki analizini oluşturmaktadır. Kirwan'a göre, Hristiyan kökenli olan bu açıklama dinsel açıdan çoğulcu olan pek çok toplum için son derece problemlidir. Ancak Kirwan'ın görüşüne göre, eğer doğru bir şekilde anlaşılırsa, Girard'ın din ve şiddetin ortadan kaldırılması ile ilgili fikri Hristiyan olmayanlara herhangi bir suçlama getirmemektedir. Bunu başlangıç noktası olarak kullanan Kirwan, militan cihadın ya da İslami şehitliğin, Girard'ın yanlısın yok edilmesinden ve şiddet kutsalından söz eden yorumuna benzer şekilde yorumlanmasının olası olduğunu gösteren ilginç tartışma yolları sunmaktadır. Bu, basit bir isteği gösteren bir düşünce değildir, çünkü İslam, yaygın şekilde düşünülenin aksine, yorumsal araçlardan yoksun değildir.

Din ile toplumsal meseleler arasındaki ilişki son zamanlarda araştırmacıların ilgisini çekmekle birlikte, bu ilişkinin incelenmesinde toplumsal problem kuramı şeklinde bir kuramsal yön-

lendirmeden söz etmek mümkün değildir. Hjel'm'in makalesi bu boşluğu gidermeyi hedeflemektedir. Söz konusu makale şu konular üzerinde odaklanmaktadır: hak talep etme faaliyeti gibi toplumsal problemler; dinin toplumsal problemlere yönelik çözümleri nasıl oluşturmakta olduğu; dinin kendisinin bir toplumsal problem olarak nasıl ortaya çıktığı ve bunun dinin algılanma biçimini nasıl etkilediği.

Pessi'nin makalesi, Hjel'm'in makalesinde yer alan konulara benzer konular üzerinde dursa da, din ve sosyal meseleler ile ilgili deneysel bir tartışmayı içermektedir. Pessi, Avrupa'da ve özellikle Finlandiya'da olmak üzere din ile toplumsal problemler arasındaki bu ilişkiyle bağlantılı olarak gerçekleştirilen deneysel araştırmalar hakkında ilginç bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Hjel'm gibi, Pessi de dinle ilgili bir dizi önemli soruyu gündeme getirmektedir: örneğin, zaman içinde dinlerin aşkın mesajların taşıyıcısı olarak değil de sosyal refah kurumları olarak nasıl görülebileceklerine ilişkin soru. Pessi, toplumsal problemleri çözümü kavuşturmayı amaçlayan dinlerin, bireysel seçimin her zaman gerekli göreceği anlamlı alanlar sunmak şeklinde 'özgünlük kurumlarını' sunduğu yönünde bir algılamının meydana geleceğini savunmaktadır.

ONUNCU BÖLÜM: DİN SOSYOLOJİSİNİN ÖĞRETİLMESİ

Artmakta olan dinsel çoğulculuk, gözle görülür şekilde din sosyolojisinin öğretilmesi üzerinde etkili olmaktadır ve bunu dikkate alan Nesbitt dinin öğretildiği değişik bağlamlar üzerinde durmaktadır: örneğin pazar (*Sunday*) okulları, devlet okulları, üniversiteler vs. Dinin öğretildiği bu bağlamların her birinin kendine özgü talepleri vardır ve her biri kendilerine özgü soruları gündeme getirmektedir. Nesbitt bunlara ek olarak çeşitli din öğretmeni türlerini de belirlemiştir: örneğin söz konusu inanç topluluğunun içinden ya da dışından olan öğretmenler, maaşlı okul öğretmenleri, gönüllü pazar okulu öğretmenleri gibi.

Nesbitt'e göre modern, etnik bakımdan farklılaşmış ve dinsel olarak çoğulcu olan toplumun din öğretmenlerinden talep ettiği en önemli konulardan biri, din öğretmenlerinin etnografik becerileri edinmiş olmasıdır. Ayrıca, Nesbitt'e göre, eğer din öğretmenleri söz konusu becerileri edinemezlerse, farklılıkları yeterli bir şekilde göremez ve takdir edemez ve bunun sonucu olarak da, en azından İngiltere'de olduğu gibi, din öğretmenlerinin rolünün bütünleşik bir parçası olan yurttaşlık eğitimini gerçekleştiremezler. Etnografik bakımdan bilinçli olmak, bir kişinin dinin ne olduğu konusunda açık ve kesin fikirlere sahip olmasıdır; ve Nesbitt bunun sonucu olarak, yerleşik bakış açısını yansıtan dinin, inanç ve dini uygulama ile eşit görülmesini zorlamanın ve sorgulamanın gerçekleşeceğini savunmaktadır. Din öğretmenin işi sadece kendi rolünü daha iyi sergilemek için etnografik becerileri edinmek değildir; aynı zamanda o, öğrencilerini kendilerine eş potansiyel etnograflar olarak görerek onları etnografi konusunda eğitmek zorundadır.

Spickard, Amerikan örgün eğitimi bağlamında öğretmen merkezli ve öğrenci merkezli din eğitimi konusunu ele almaktadır. Öğretmen tarafından yönlendirilen eğitimin niteliğinin ve değerinin sorgulanmasıyla başlayan ve son otuz yılda etnografide görülen değişimle ilgili bir açıklama yaparak yazısına başlayan Spickard, öğrenmeye yönelik öğrenci merkezli bir yaklaşımın, insanların bilgileri derinlemesine düşünmeleri, incelemeleri ve içselleştirmeleri konusunda eğitmede daha etkili olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca, öğrenci merkezli öğrenme yaklaşımı bilgilerin aktarılmasında daha etkili görülmüştür. Tüm yüksek öğretim kurumları, öğretim ve araştırmada bu tür eşitlikçi bir yaklaşımı tercih etmemekte ve bunun sonucu olarak da iki modeli (*bimodal*) öğrenme sistemi ortaya çıkmaktadır. Spickard'ın da belirttiği gibi, dini inanç ve uygulamaların aktarılması konusunda kiliselerdeki durum da iki model içermektedir. Diğer bir deyişle, bazı din kurumları üstten alta yönelen ve rahiplerin yönlendirdiği bir yaklaşımı benimserken, bazı kurumlarsa, daha çok insanın dini inançlara ve uygulamalara yönelik yaklaşımlarını

yansıtan, gönüllülükle uyumlu, katılımcı merkezli bir yaklaşımı benimsemektedir.

Dolayısıyla, bu kitap din sosyolojisi hakkında yeni görüşler ortaya çıkarmakta ve din sosyolojisindeki sınırları ortadan kaldırmaktadır. Kitabın bir diğer amacı da, din sosyolojisi bilim dalının yöntemleri, kuramsal yönelimleri, öğretimi ve hedefleri konularında daha ileri düzeyde tartışma yapılmasını teşvik etmektir. Geleceğe bakarken geçmiş göz ardı edilmemiştir. Dahası, günümüze kadar ele alınmış bazı temel meseleler, bu meselelerin sekülerleşme, dini çoğulculuk, toplumsal bütünleşme ve uyum, dinsel şiddet gibi bazı yeni biçimleriyle birlikte, yaratıcılık ve yeni fikirler ışığında yeniden incelenmektedir.

KAYNAKLAR

- BERGER, PETER L., *et al.* (eds.) (1999). *The De-secularization of the World*. Grand Rapids, Mich., and Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- BOYER, PASCAL (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- BROMLEY, DAVID (2007). *Teaching New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press.
- BRUCE, STEVE (1986). *God Save Ulster: The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- CADGE, WENDY (2005). *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- CHANG, MARIA HSIA (2004). *Falun Gong*. New Haven and London: Yale University Press.
- CLARKE, PETER (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.
- DAWKINS, RICHARD (2006). *The God Delusion*. London: Bantam.
- DURKHEIM, EMILE (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin.

- EL FADL, KHALID ABOU (2004). 'Islam and the Challenge of Democracy'. In *idem* (ed.), *Islam and the Challenge of Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 3-49.
- GEERTZ, CLIFFORD (1968). *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- GIBB, H. A. R. (1978). *Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- HEELAS, PAUL, and WOODHEAD, LINDA (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- HEFNER, ROBERT W. (1999). 'Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age'. *Annual Review of Anthropology*, 27: 83-104.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2000 [1993]). *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee. Cambridge: Polity Press.
- HITCHENS, CHRISTOPHER (2007). *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Hatchette.
- LEWIS, IOAN M. (1971). *Ecstatic Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- MARTIN, DAVID (1990). *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.
- MITCHELL, RICHARD P. (1969). *The Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- QUEEN, CHRISTOPHER (ed.) (2000). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom.
- RICHARDSON, JAMES T. (2004). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer.
- ROOF, WADE CLARK (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- _____ (1998). 'Religious Borderlands: Challenge for Future Study'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1: 1-15.
- _____ (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SPICKARD, JAMES V. (1998). 'Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" about Rational Choice Theory?'. *Sociology of Religion*, 59/2: 99-115.
- STARK, RODNEY, and BAINBRIDGE, WILLIAM SIMS (1985). *The Future of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- _____ HAMBERG, EVA, and MILLER, ALAN S. (2005). 'Exploring Spirituality and Unchurched Religion in America, Sweden and Japan'. *Journal of Contemporary Religion*, 20/1: 3-25.
- TAYLOR, CHARLES (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WEBER, MAX (1965). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.

I

KURAM: KLASİK, MODERN,
POSTMODERN

1. BÖLÜM

Durkheim'in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden Değerlendirme

William E. Paden

Çeviren: Abdurrahman Kurt

Oxford'ta bulunan Britanya Durkheim Araştırmaları Merkezi'nin (The British Centre for Durkheimian Studies) yayınları sayesinde Durkheim'a olan ilgi kısmen artmış (Pickering 2001) ve Pickering'in *Durkheim'in Din Sosyolojisi* [Durkheim's Sociology of Religion (1984)] adlı kapsamlı çalışmasının ardından özellikle Durkheim'in din hakkındaki görüşlerine ilişkin araştırmalar hız kazanmıştır (Allen, Pickering ve Watts Miller 1998; Idinopulos ve Wilson 2002; Godlove 2005; Strenski 2006).

Bununla birlikte, tıpkı antropologların Durkheim'in etnografik kategorilerine meydan okumalarına benzer şekilde, bir önceki din bilginleri kuşağı onun indirgemeciliğini kınamıştı. Joachim Wach'ın *Din Sosyolojisi* başlıklı klasik eseri, dini ve sosyal değerleri karıştıran pozitivistliğe karşı bir uyarıda bulunmak için Durkheim'i dolaylı olarak sadece iki defa zikretti (Wach 1949: 5, 95). Hatta, 1986'da yeniden yayınlanan karşılaştırmalı din tarihiyle ilgili sonraki bir kitabı, Durkheim tasvirini şu cümlelerle sonuclandırıyordu:

Durkheim, her ne kadar yaygın bir okunma ağına sahip olsa da, din fenomenini olduğundan farklı açıklama arzusuna kendisini çok kaptırdığı için, dinin kökenlerine ilişkin teorileri yeterli ölçüde sonuçlanmamıştır. İnsanlığın görünmeyen bir doğaüstü düzenin gerçek varlığına olan inancını kabul etmeyişi –ki birçok takipçisi de bunu kabul etmemiştir–, kendisinin ciddi yorum hatalarına düşmesine yol açmıştır. (...) Karşılaştırmalı din öğrencileri, Fransız çağı sona ererken hâlâ önemini koruyan bu teorilerden bir şeyler öğrenmek yerine, hem dinin doğası hem de kökenlerinin sıkıntılı problemleri hakkında bilgi edinmek için belki de Durkheim'ı daha az okumayı tercih edecektir (Sharpe 1986: 86).

Aynı tarihlerde sosyal teori de ağırlığını hissettirmeye başlamıştı. 1960'ların sonlarında Mary Douglas, Victor Turner, Peter Berger, Louis Dumont, Clifford Geertz, Robert Bellah ve Claude Levi-Strauss gibi yeni Durkheimcılarının etkisi ortaya çıktı. Bunların tamamı, din bilginlerinin akademik olarak meşru bulduğu –belki de yararlı ya da dini açıdan sakıncalı görmedikleri– teorik ve yorumlayıcı çerçeveye katkıda bulundu. 1980'ler ve devamında –genellikle din bilimlerinin metodolojik amiral gemisi olan– 'Dinler Tarihi' alanı 'sosyalleşmeye' ve antropolojileşmeye başladı. *Dini Hayatın İlk Biçimleri (The Elementary Forms of Religious Life)*, okullarda, on dokuzuncu yüzyıla ait bir tartışma meselesi olmaktan çıkarak teorik meselelerin altın madeni gibi kabul görmeye başladı ve, teori ve yöntem üzerine derslerin okuma listelerinde kendine güvenli bir yer buldu. Din tarihçisi Jonathan Z. Smith, yeni, eleştirel yönlendirmelerle Durkheimcı yörüngeyi sürdürdü (1978; 1987; 2005) ve, Durkheim'ın sorduğu sorular için ortaya koyduğu cevaplar kabul edilemez olduğu halde, onun sorularının ve sosyolojik vizyonunun 'gündemimizi oluşturmaya' devam ettiğini yazmaktan geri durmadı (1987: 36).

Yeni-Durkheimcılarının kabul edilebilirliği, onların sadece din bilimlerinde ihtiyaç duyulan teoriyi sağlamış olmalarından değil, aynı zamanda genellikle kavramlaştırmalarının reddedici bir tarzda din karşıtı ya da saldırganca indirgemeci olmamasından kaynaklanıyordu. Böylelikle, akademik din araştırmaları açı-

sından, dinin nihai atıfsal gerçekliği sorunu uygun bir şekilde ertelenebildi ya da sınırlandırılabilirdi ve fenomenolojik realitenin sosyal inşası işleyen bir matris olarak kabul edilebildi. Böylece, Durkheim yeni bir eğilimle okunur oldu: O, dini sırf bir illüzyon olarak reddeden rasyonalist görüşlere karşı, sosyal olarak üremiş olsa da, dini güçlerin sürekli ve etkili doğasını vurgulamamış mıydı? Hatta bu motif, Karen Fields'ın *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nin (Fields 1995) yeni çevirisi için yazdığı ayrıntılı önsözün ana teması oldu. Dahası, Durkheim'in tezi, dinin sağduyu anlamındaki topluma indirgenmesinden çok, 'kutsalın' *sui generis* (kendine özgü) indirgenemez yapısı ve işlevi dahil, öz olarak dinin doğasına odaklanan toplum fikrine özel bir geniş anlam verilerek yorumlandı. Din bilimlerinde sosyolojik çerçevenin eşzamanlı kullanımıyla birlikte, dini ya da bilimsel olsun, dünya görüşlerinden bir kısmını seçerek diğerlerini görmezden gelen tüm düşünce ve yorumların kaçınılmaz olarak indirgemeci olduğu hususu genel olarak kabul görmeye başladı.

Bu bölüm, öncelikli olarak, Durkheim'in dine ilişkin bazı fikirlerinin bir kenara ayrılıp geliştirildiği ya da geliştirilebileceği yöntemlere –özellikle onun, çoğu gözlemcinin anladığından daha heterojen olan merkezi kutsallık kategorisine ve farklılaşmadan, değişimden ve dışsal/görünüşsel analizden yararlanan bir konuya– odaklanmaktadır. Sadece on dokuzuncu yüzyıl ya da ilkel arkaizm değil, grup kimliklerine meydan okunup riske girildiği her yerde, 'kutsal' faktörü gözlemlenebilir olmaya devam eder. Bunlar, insan embriyosunun dokunulmazlığı, evlilik ve geleneksel, toplumsal cinsiyet sınıflandırmaları kadar, etnik ve ulusal bağımsızlık çatışmalarında, kabile ve mezheplere bağlılıkta, insan hakları sorunlarında ve bu tür şeyler uğruna yapılan iç savaşlarda ortaya çıkar. Post-yapısalcı düşünce, stratejileştirici 'alışkanlıklar'ın mikro-sosyal davranışlarına dikkat çekerek, evrensel örüntülerin ideal tiplerini ve dilini değiştirmeye çalıştığı halde, özellikle din bilimleri, insan bilimleriyle bağlantıları keşfettikçe kültürlerarası modellemenin rolü değerini kaybetmemiştir. Oysa Durkheim, temel formlarının tüm dini kuşattığını düşünse de, günümüzde bu konularda yazan biri, metodolojik açı-

dan daha dikkatlidir ve bütün ve genel şeyleri değil de bir fenomenin 'görünümleri'yle ilgili yapısal tipleri almaya daha yatkındır. Makale, dini davranışın sosyal formasyonlarına ilişkin Durkheim'ın düşüncelerini yeniden değerlendirmede evrimci sosyal bilimlere ilgilendiren bir tartışmayla sonuçlanmaktadır.

KUTSAL KATEGORİSİNİN FARKLILAŞTIRILMASI

Din fenomenolojisi geleneğine yönelik temel eleştiri, onun temel kavramı olan 'kutsal' ya da 'mukaddes' kavramının açıkça veya örtülü bir şekilde teolojik ve metafizik bir kavram olmasından dolayı, akademik bir sınıflandırmaya tamamen elverişsiz olmasından kaynaklanmıştır. Burada dini fenomenler, çoğunlukla –tanrılığa benzeyen– o aşkın gücün 'tezahürleri' olarak sunuldu. Terim olarak kutsal, önemli bir hale geldi ve –sayısız yollar ve kültürel formlar şeklinde– *apriori* dini bir realite olarak somutlaştırıldı. Tam tersine, Durkheim'ın *le sacré*'si, insanüstü bir varlıktan çok sosyal bir tasavvurdu ve tamamen farklı, idealize edilmemiş teorik bir evrende işlev gördü. Bu çerçevede kutsal, olağanüstü nitelikleri nedeniyle objelerde parıldayan bir güçten ziyade, o objelere yerleştirilen bir değerdir. Durkheim'ın din teorisinin analitik potansiyelinin büyük bir kısmı 'kutsal şeylerin' sosyal üretimine ilişkin temel fikrin uygulanabilirliğiyle bağlantılıdır.

Bununla birlikte, Durkheim'ın eserinde bu anahtar kavram, bağlam içinde farklılaşmış ve çeşitli kavramsal etkiler ve düzeyler içermiş gibiydi. Dolayısıyla, Durkheim ve ardından G. Frazer ile W. Robertson için kutsallık, antropolojik tabu kavramı içerisinde sadece bir tane belirgin bir ritüel prototipe sahipti. Ama bu da, kolektif ve bireysel hayat alanlarına dair ikili (*binary*) sosyolojik söylemin birleştirilmesini gerekli kıldı ve bunun sonucu olarak da, temsili (*representational*) düzeyde, coşkulu grup toplantılarının duygusal tecrübesinde kutsalın kaynağıyla ilişkilendirilmesi zorunlu oldu. Hatta Durkheim'ın kafasında, bunların ta-

mamı Neo-Kantçı zorunlu ve kategorik bir ahlaklılık düşüncesi-ne dair kendi sosyolojik versiyonuyla bağlantılıydı. Dolayısıyla, kutsalın tezahürleri hakkındaki bu repertuar bir dizi olasılıkları içerir. ‘Kutsal’, herhangi bir temasla ihlal edilmemesi gereken yasaklanmış bir şey mi, yoksa –*Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı kitaptan kısmen öğrendiğimiz gibi–, şayet bir karmaşa (*pandemonium*) durumu değilse, duygusal vecd halinde komünal olarak keşfedilen bir şey midir? O, emredici ahlaka ve sosyal otoritenin baskılarıyla oluşan fedakârlığa ilişkin bir kült müdür, yoksa gruplar arasında farklı kimlikleri temsil eden, totemik olarak ‘işaretlenmiş’ semiyotik bir amblem midir? O, bir idealler evreni midir, yoksa tasarlanmış kendini dönüştürme yoluyla ulaşılabilecek bir statü müdür? O, kültürde herhangi bir durumdaki bir objeye atfedilen bir prestij midir, yoksa sıradan hayattan sınırları ayrıştırılacak şekilde her zaman ve her yerde bulunan bir kültür alanı mıdır? O, iç içe geçmiş toplulukla kendini taşıyan bir ‘güç’ müdür –bir tür *mana*–, yoksa bir sosyal normun somutlaşmış simgesi midir? Durkheim, W. Robertson Smith’in “kutsalın bizzat kendisi saf-saf olmayan (*pure-impure*) şeklinde bir ikilik (binary) içerir” tarzındaki düşüncesini benimseyerek bu durumu daha da karmaşık hale getirdi (1995: 412-17). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli kitabın içeriğine bakılacak olursa, kutsal bu şeylerin hepsidir. Her bir tezahürü ayrı ayrı saptarken, onların bir ilişkiler ağındaki karşılıklı bağımlılıkları elbette kabul edilmelidir. Örneğin, kutsal, grup deneyiminin ve kimliğinin bir işareti olması dolayısıyla prestij gerektirir. Dolayısıyla bu da, tecrübe edilmiş belirli bir gücü içerdiği anlamına gelir. Bu güç, doğru ritüel uygulamalar aracılığıyla yönetilmesi gereken bir güçtür. Aşağıdaki bölüm, bu sürecin anahtar özelliklerinden bazılarını tasnif edip tartışacaktır.

Dini Davranışın Kaynağı Olarak Kutsal/Profan İkiliği

Birbirini iten ve birbiriyle çelişen özel alanlar olarak ‘kutsal ve profan’a ilişkin Durkheim’in söz dağarcığı, en ince ayrıntısına

kadar eleştirilmiş ve dolayısıyla birçokları için kutsal kategorisini bütünüyle reddetmede temel oluşturmıştır. Doğal olarak, ilk önce bu sorunu ele almak gerekir. İkili zıtlığın (*binary*) eleştirileri, Pickering tarafından detaylıca değerlendirilmiştir (1984: 115-49). Temel suçlama, Durkheim'in teorisinin gerektirdiğinin aksine, birçok kültürün ve dinin bu dünyaları ayrı tutmamasıdır. Açıkçası, 'çift taraflı' bir kutsal ve profan evrenini şekillendiren tüm dine dair Durkheim'in dili (1995: 38) bu soruna yol açtı. Şayet 'profan' ile kutsal alandan farklı gerçek bir hayat alanı kastediliyorsa, bu durum, savunulamaz görünmektedir. Fakat Durkheim'in ikilisinin (*binary*), dünya haritasındaki statik bölgelere değil, uyumsuz durumları düzenleyen ritüel ilişkilere göndermede bulunduğu gösterilebilir. Kutsal/profan ikilisinin, şeylerin değil fakat şeylerle ilişkilerin bir tasnifi olması, Durkheim'in daha açık yapmış olması gereken bir ayrımdır (Lukes 1972: 27).

Kutsal/profan zıtlığı, iki tür statü arasında ritüelleştirilen görüşme protokolleriyle ilgili kült bir ayrım olarak anlaşılabilir. Dikkat çekici bir şekilde, Durkheim'in –başlangıç ayinleri, ruhban hayatına giriş koşulları, kutsala ulaşmada çileci pratikler ve hatta dinsel intihar fenomeni gibi– ikili zıt prototipleri, bir durumdan diğerine maliyetli geçiş sürecinin olduğu geçiş ayinlerine göndermede bulunur (1995: 37). Burada işleyen iki eylem vardır: (1) daha güçlü statülü şeylerle daha az güçlü statülü şeyler arasında bir sınır koymak ve (2) ilk kabul sınamalarında, tapınağa girmeden önce ayakkabıları çıkarmada ya da bir kral olmadan reverans yapma durumunda olduğu gibi, sonrakinin öncesine ulaşabildiği süreçle meşgul olmak. Bu metafizik değil sosyal bir dualitedir.

Durkheim'in kutsal/profan ikili zıt kullanımı, [kutsal şey, "profanın dokunmaması gereken ya da dokunursa cezasız kalmayacağı başlıca şeydir" (1995: 312)]. Robertson, Smith ve Frazer'in, (Latince *sacer* kelimesinin yasaklanmış anlamına gelmesiyle) yaygın kullanımı yerine yasaklanmış ya da sınırlandırılmış anlamında kullandıkları 'sacred' (*kutsal*) terimiyle ilintilendirdikleri 'tabu' kavramıyla derinden şekillenmişti. Pozitif ya

da negatif güç sahibi olarak kutsal nesnenin [iki anlamlı] belirsizliği fikri bundan kaynaklanmıştı. Fakat Durkheim'ın din teorisi, ayrışmanın nasıl 'kaçınma' gibi algılandığını ve kaçınmaların nasıl –dünyevi bağlılıklardan yüz çevirme pahasına bu tür şeylerle– kutsallığa ulaşmanın giriş kapısı olarak gösterildiğini göstermek suretiyle, ilkel düşüncenin yasaklarına ilişkin düşüncenin çok daha ötesine geçti. "Kişi, profan hayatın belirtilerini hâlâ taşımaya devam ediyorken tanrısının sırdaşlığını elde edemez" (1995: 312) düşüncesi, ilkel tabu kavramının çok daha ötesinde yasaklamaya götürür. Robertson Smith de kutsallık kavramının hayatın sağlığı nosyonuna ilişkin ilkel tehlike çağrışımlarından geliştiğini göstermişti (W. R. Smith 1956: 140-1).

Din Biliminde Genel Düzenleyici Kategori Olarak "İlahi Olan" Karşısında Kutsal

Kutsal kavramını, basit bir şekilde, daha az dinamik anlamda almak ve kutsal kılınmış olan objeler sınıfına atfetmek mümkündür. Nitekim Pickering (1984: 149-62), Durkheim'ın temel kutsal kavramının, ilk dönemlerde *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde belirtilen dikotomik ve karşıt bir şekilde kutsal/profan ikiliği tabirini kapsamasının ötesinde faydalı olduğunu savunur. Durkheim'a göre din, içeriği zamanla son derece değişen,engin bir 'kutsal şeyler' setidir. Burada kutsal ve dini olanın aynileştirilmemesine dikkat edilmelidir. Bu durumda önceki (kutsal), basit bir şekilde, tüm dinlerin ortaklaşa sahip olduğu bazı aşkın hayat boyutlarını çağrıştırır. Yine de, burada 'kutsal'ın, 'ampirik olmayan'ın yerini tutan bir terim olmaktan çok, sosyal prestij tarafından inşa edilen objeleri belirttiğini farz edersek, bu, gerçekten alternatif bir din tarihi okuma biçimi olacaktır – din çalışmaları örneğinde, tarihi, ilahiliğin ya da realitenin doğası hakkındaki değişen inançlar ve fikirler silsilesi olarak görmede alternatif. Tanrıları içersin ya da içermesin, söz konusu objelerin zorlayıcı doğası, korunmanın ve dokunulmazlığın eşlik ettiği bir sistem içindeki kendi statülerinin bir yansımasıdır. Böylesine ant-

ropolojikleştirilmiş tarih, insani bir 'kişi'nin fikirlerinin kutsallaştırılmasının ya da diğer seküler bir kutsallık kavramının tarihi dahil, diğerleri arasında kutsal olarak anlaşılan belirli seküler değerlerin ortaya çıkışına ilgi duymayı içerebilir (Carrithers, Collins ve Lukes 1985; Watts Miller 2002).

Bu sosyolojik modelde metodolojik bir varsayım, 'nesnel' dünyanın, tüm dinlerin ve kültürlerin kendi sembollerini tanımlamayı arzuladıkları *apriori*, mevcut bir realite olarak yorumlanmasından ziyade, kolektif tasavvurlar aracılığıyla oluşan şeyden ibaret olmasıdır. Aşağıda ele alınacağı üzere, böylesine bir yaklaşım, insani sosyallığın evrimiyle ilgili çalışmalarla da nihai anlamda örtüşecektir.

Ortak Bir Kimlik Damgası Olarak Kutsal

Kutsallık aslında sadece objelerin bir niteliği değildir, o aynı zamanda belirli bir grubun ortak kimlik kapitaline işaret eden semiyotik bir doğaya da sahiptir. Dolayısıyla, "şeyler toteme olan referansıya kutsal ve profan olarak tasnif edilirler. Totem, kutsal şeylerin bizatihi arketipidir" (Durkheim 1995: 118). Orijinal etnografik geçerliliği ne olursa olsun, Durkheim'in modeli şöyleydi: Bir 'klan', üyelerinin aynı 'ismi', aynı kimlik simgelerini ve aynı kutsal objelerle aynı ritüel ilişkilerini paylaşmalarına dayanan bir birliğe sahip grup olmakla birlikte, zorunlu olarak akraba ya da bölgesel temelli değildir. Üyeler bu durumda totemik simgenin temsil ettiği, yani kendi 'türlerinden' olan şeye katılmak suretiyle, aynı 'özü' paylaşırlar. Simgeler, bir grubun kendi bilincine varma ve bu bilinci 'sürekli kılma' araçlarıdır (1995: 233). Bir klan ya da grup diğerinden farklılaşır farklılaşmaz bu totemik kimliğin unsurları rol oynamaya başlar. Grup-spesifik tarihler ve ayinler aynı şeyi yapar. Mary Douglas'ın ifadesiyle, "Durkheim ve Mauss için kutsal, derinden saygı duyulan ya da şiddetle savunulan ortak sınıflandırmaların dışında daha anlaşılmasız (*mysterious*) ya da gizemli (*occult*) bir şey değildir" (1987: 97).

Bu kavram değerini yitirmemiştir, yeni ve geleneksel grupların damgalama biçimlerini tasvir etmeyi sürdürür. ‘Grup’, burada, genel olarak sosyal çevreyi değil, özgül olarak farklılaşmış kolektif birlik ya da yarı birliklerin öz-temsillerini ifade eder. Bir grup, birey kümelerinin özelleştirilmiş bir temsili olarak işlev gören linguistik bir inşa türüdür ve böylelikle grup bir ‘şeye’ ya da nesneye etki etmeye başlar. Benedict Anderson’un (1991) popüler terimi ‘hayali cemaatler’, her ne kadar modern etnik ve anti-kolonyal ulusal hareketlere göndermede bulunsa da, tam olarak herhangi bir grubu da betimler. Aslında Durkheim’in ifadesi de böyledir: “Klan ancak hayal edilebilen bir durumda mümkündür”; “ona gerçek formunu veren ismini ve sembolünü bir yana bırakın, o takdirde klan artık tahayyül bile edilemez” (1995: 235). J. Z. Smith’in eseri, kutsalın bu linguistik, sınıflandırmalı niteliğiyle Durkheim’i ilişkilendirdi (2005: 102-8; 1987). Bu nitelik, –*şuringa* (*churinga*) üzerindeki soyut işaretin ona kendi kutsal karakterini veren bir faktör olduğu– totemik simge kavramında gizlidir.

Grubu tanımlayan işaretler ya da kalıplaşmış damgalar birçok formda görülür. Ulusal bir kimlik inşa etmede Meksikalı Virgin of Guadalupe gibi koruyucu azizlerin rolü; Afrika topluluklarında stratejik bir cemaat üyeliğinin işareti olarak kadın sünnetinin rolü; Sırp milliyetçilerinde ‘Kosova’yı hatırlama’ ya da Yahudilerde ikonik Batı Duvarı imaları; Müslüman kadınlarda başörtülerinin kimlik belirtici işareti ya da Sünni ve Şiiilerin günlük namazlarını kılariken kollarını tutma tarzları arasındaki farklar akla gelebilir. ‘Aksiyomatik’ cemaat işaretleri nosyonu, kendilerini kitabi (*biblical*) otoriteye dayandıran evanjelik grupların tutarsız (*discursive*) formülasyonlarına verimli bir şekilde uygulanır (Malley 2004). Durkheim’in klan ‘damgaları’, tarihsel sosyal oluşumların cemaatvari görünümleri içinde sayısız dallara ayrılabilir.

Kutsal Düzen ve Onun İhlali

İşaretin farklılaşmasıyla sınırlar ortaya çıkar ve sınırlar ihlale karşı savunulur. O zaman kutsallık, sadece bir nesneye değil, nesnenin bağlı ve ait olduğu tüm düzen ya da sisteme göndermede bulunabilir. Burada kutsallık, uygun bir temsiller dünyasını koruyan şeydir. Bu temsiller dünyası, kendi dünyasının temsilleriyle birlikte grup varlığının da temsilleridir. Sosyal sınıflandırmalar ve onların ideolojik temsilleri, bir tür mülk haline gelecek ihlalin ya da tavizin, kendini korumak veya hayatta kalmak için en derin içgüdülere başvurmasına karşı böylesine bir alanı sürdürür.

‘Profan’ burada, şayet terim olarak kullanılacak olursa, sistemi ihlal eden ya da tahrip eden şeydir; basit bir şekilde dünyevi (*mundane*) ya da sistemin dışında kalan değildir. O, karşıt olandır. Kutsal, tehlikeli (*sacer*) olduğu için değil, fakat Latince terim *sanctus*’un ifade ettiği gibi, ihlal edilemez olarak takdir edildiği ya da güvenceye alındığı için ayrı tutulmuştur. Kutsal düzenin bu veçhesine işaret eden emik terimler Hindu *dharma*, İslami *şariat*, Konfüçyen *Li* (âdetlere uygunluk), *T’ien* (sema düzeni) ve *Hsiao*’yu (anne babaya saygı) içerir. Kitabı gelenekte, Tanrı’yla ‘ahitleşmeler’ ahlaki evren düzenini belirler.

Düzenin ve onun ihlalinin zıtlığı birkaç şekilde geliştirildi. Örneğin, Mary Douglas’ın (2002) bilişsel sınırlar modeli, her grubun nasıl kendi kirli, tehlikeli ya da anomali versiyonlarına sahip olacağını göstermek suretiyle, ilkel ve modern düzen sistemler ayrımını düşürdü. Onun ifadesiyle, şeylerin düzeninin bulunduğu yerde kirlilik beklentisi olacaktır. Ünlü cümlesinde şöyle der: “Kirin olduğu yerde sistem vardır” (2002: 36). Düzen, gruplar arasında ve içinde sınırlar üretir. Sınırlar, grupların dış dünyaya ilişkin ‘güçlü’ ya da ‘zayıf’ olup olmadıklarına göre ve o grupların iç sınıflandırmalarının (‘ızgaralar’) sıkı iç rol aşamalarına önem verip vermemelerine göre sonuçlanacak ya da sonuçlanmayacaktır. Örneğin, güçlü grupların üyeliği sürdürmek için en yüksek tanımlı saflık kuralları olacaktır.

Diğer yeni-Durkheimcı modeller, temaya eklemelerde bulunmuşlardır. Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus* (1980), saflık (*purity*) kavramlarıyla sosyal hiyerarşiyi birleştirdi. J. Z. Smith, 'lokatif, sınırlı dini sistemler –burada kutsal, tam, yerli yerinde olan şeylerin işlevidir– ile 'ütopik', gayri dünyevi ve uzamsal (*spatial*) olanları ayıran bir tipoloji inşa etti (1978: 129-71). Diğerleri sembolik düzenin ilave yönlerine dikkat çekmiştir. Örneğin, *nomos* (Berger 1967), kimliğin kutsallaştırılması (Mol 1975; Rappaport 1999), hiyerarşi (Isambert 1982), sistemik düzen (Paden 1996) ve uzamla ilgili sembolik sınıflandırma (Anttonen 2000; J. Z. Smith 1987). Kutsal düzenin şeref kavramıyla ilişkisi, verimli bir araştırma olabilir.

Coşku, Yenilenme ve Yapı-dışı

Durkheimcı 'kutsal'ın diğer dikkat çekici boyutu, rutin yaşamın aksine, grup toplantılarının coşkusudur. Durkheim bunu kutsal/profan zıtlığına (*binary*) katmaya çalıştı (bireyler, grup şenliğine katılmak amacıyla sıradan duygularından ve kimliklerinden sıyrılırlar), fakat onun ikiliği (*duality*), yukarıda tasvir edildiğinden başka bir yöne gider. O, kolektif yüksek uyarılma ve sıradan alışkanlık karşıtlığında çalışır. Kutsal, esrik/vecitsel kolektif olaylarda etkin hale getirilen duygular aracılığıyla üretilir. Diğerleri, festival anının, kutsalın başka türlü düzenlenen, sınırlandırılan yapısını potansiyel olarak bozabilen yapı-dışı davranış tohumları içerdiğini göstermiş bulunuyor. Tabuları korumaktan ziyade kırarak, kutsala giriş kapısı sağlanır.

Kutsalın yapı-dışı fakat hayat yenileyici görünümü, Durkheimcı okul ve onun College de Sociologie'sinin sözde solkanat temsilcileri olan Roger Caillois (1913-78) ve Georges Bataille (1897-1962) tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu eser, kontrolsüz 'festival' kavramını ya da kutsalın 'tüketim' modunu genişletmiş ve bir canlanma olmuştur (Richman 2002; Taussig 1998). Caillois'in *Man and the Sacred*'taki (1959; ilk baskı 1939) sentezinde, kutsal, hem zorlayıcı, engelleyici, kı-

sıtlayıcı bir düzen gücü, hem de eski form ve katılıkları parçalayan yaratıcı, kuralları çiğneyici, özgürleştirici, fedakârlık gücü olma anlamında ikirciklidir. O, hem 'tabulaştırılmıştır' hem de kanun ve normatifliğin pıhtılaşmış uyumluluklarını yok eden şeydir; bir başka deyişle, hem korunmak zorunda olan şeydir, hem de sonraki eskidiğinde ya da dirençli hale geldiğinde ihlal edendir. Caillois'e göre "barış zamanının sakin rutinini korkunç tezat ile keserek modern toplumu bütünüyle yükselten ve dönüştüren total bir fenomen olan" savaş, modern toplumda festival coşkunluğunun işlevini üstlenmiştir (1959: 165). O, "savaş ile barış arasındaki ilişkide olduğu gibi, festivalin iş zamanıyla benzer ilişki içinde olduğunu" ileri sürer. "Onların her ikisi de istikrar ve ılımlılık evrelerinin karşısında, hareket ve taşkınlık evreleridirler" (1959: 166). Bataille, genel olarak, erotik taşkınlık ve vecitsel mistisizm, festival döngüleri, düzenin tahliyesi, servet tahrip edici potlac ve 'harcama'yla (*dépense*) ilişkisinin yanı sıra, kutsalın coşkun, hatta şiddetli doğasını genişletti (Bataille 1985). Bataille'a göre, sosyal himayenin 'sağ eli', sosyal harcamanın 'sol eli' ile bu nedenle çelişir.

Michèle Richman'ın sosyal dinamik teorilerinde coşma kavramıyla ilgili temel eseri (2002), canlılık sağlayıcı karışıklıklar ve çileden çıkarıcı yarışmalar, statüko nezaketini sürdürme sosyalliği ve statik yapı kavramıyla çelişen olaylar kavramı içinde teorik meseleleri inceler. Durkheimcılar bu 'coşku sosyolojisi'nin, onun basitçe irrasyonel, tepkisel görünümünde, kitle psikolojisinin psikolojik nosyonlarından ayırt edilebileceğini savunurlar. Victor Turner'ın (1969) yapılanmamış *communitas* kavramı, öncelikle bu kavramın görünümüleri üzerinde durmuştu. Yalnızca arkaik ve egzotik olmayan bu canlılık sağlayan anlar, sosyal tarihin sürekli bir niteliğidir. Nitekim, Karen Fields, "Ruhullah Humeyni'nin 1979'da Tahran Havaalanı'na kargaşa içindeki gelişine", Litvanyalılar Aziz Casimir'in kemiklerini Halk Kültür Evi'ne getirip ardından Vilnius Katedrali'ne yerleştirdikleri 1989 yılında 'bir ulusun doğuşu'na ve hatta, 'bireylerin ortak kalıtsal özleri ve efsanevi kolektif kimlikleri kendilerine atfetme-

lerine izin verilen' Nazi ve Ku Klux Klan toplantılarına işaret eder (1995: pp. xlv-xlv, xlii). Aynı şekilde, bir stadyum dolusu spor fanatiğinin toplantılarına ya da Washington'da bir milyon kişinin yürüdüğü evanjeliklere, 11 Eylül 2001 olaylarını izleyen ulusal yas ayinlerine, çılgınlık kültürüne (St. John 2003) ve yüz yüze hiç karşılaşmamış fakat ortak medya olaylarıyla müşterek olayları tecrübe eden insanlar arasında paylaşılan duygu, cemaat ve 'sosyo-mental bağlar'a da işaret edilebilir (Chakyo 2002). Michel Maffesoli (1996), 'postmodern kabileler' nosyonunu, -kurumsal yapılardan ayrı- geçici sosyal özdeşlikleri ve kimlikleri incelemiştir. Bunlar, sürekli olmasalar da, kolektif bir duygu ya da heyecana, belirli bir sempati ve güce, 'her yerde hazır ve nazır' bir aşkınlığa sahiptirler.

Bununla birlikte, aynı 'yenilenme' prototipi, grup şiddetinin ya da -toplu linçler, etnik temizleme kampanyaları gibi- sosyal patolojilerin şablona aslında ne kadar uyduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu yüzden, antropolog Stanley Tambiah, Durkheimci modele, "Etnik ayaklanmalar bağlamında, katılımcılar, ahlaki bir zorunluluk, sosyal açıdan ikna edilmiş ve meşrulaştırılmış olarak, düşmana saldırma ve onu tahkir etme çağrısına nasıl razı olurlar?" sorusunu yöneltir (1997: 303).

Periyodik festivaller, ayinler ya da kolektif âdetler, koruyucu, bütünleştirici hatırlatıcı bir işleve de sahip olmaya devam eder ve böylelikle birçok dini sistemin altyapısı oluşur. Coşku faktörü, ya duyuları fazlasıyla uyaran tantanalı geçit alayları ve tekrarlanan danslarla bağlantılı olarak veya daha kişisel ilgiyi ifade eden formatlar içinde duygusal vecd üreten anti-formel gruplarda, ya da sıra dışı geleneklerin güçlü sosyal görüntülerinin motivasyonu ve kolektif bağlılığı pekiştirdiği Ramazan gibi belirgin dönemlerde bulunabilir. Bunların her birinde totemik kutsal, kendisinin azalması ve ihmal edilmesi baskısı karşısında, 'canlı' ve hafızada tutuluyor. Ayin sıklığı ve duygusal uyarıcıyla bağlantılı hafıza ve duygu temelli dinamik ve bilişsel çalışmalar, bu temaya yeni bir ilgi ve zorluk katmıştır (Whitehouse 2004; Connerton 1989; Hervieu-Léger 2000).

DURKHEIM SONRASI: BAZI YÖRÜNGELER

Durkheim ve Din Bilimleri

Mircea Eliade'ın (1907-86) –bir başkasının yapmadığı kadar kutsalla ilgili veri tabanı ve yöntemlerine genişçe yer veren ve karşılaştırmalı dinde başlıca temel figür olan– eklektik çalışması, fenomenolojik ve neo-Durkheimcı görüşlere dayanmıştır. Eliade, Caillois'in etkisini açıkça tanımıştır ve *The Sacred and the Profane* (1959) gibi yaygın bir şekilde okunan eserler, dini kültürlerin, kutsal/profan alanlarını zaman, uzam, mit ve ayinle birleşme şekillerini aynı zamanda tasvir ettiği halde, onların (kutsal/profan) heterojenlik dilini korumuştur. Yine o, 'başlangıçlar' halindeki Durkheimcı festival nosyonlarını ebedi, 'Büyük Zaman'a dönüştürmüştür.

Eliade'a göre kutsal ve profan, Durkheim'inkinden daha basit bir düaliteyi simgeler: Onlar mit ve sıradan yaşam dünyasının görece kozmolojik alanlarıdır. Başka şekilde ifade edilirse, bunlar doğaüstü arketipler ve doğa alanlarıdır. Durkheim, ritüel dönüşümü gerektiren iki alanın ayrıcalıklılığı üzerinde yoğunlaştığı halde, Eliade daha çok dualitenin irtibatlılığı ve bütünlüğü, yani mitik alanın insani dünya görünümünde değer bulduğu farklı şekiller üzerinde durmuştur. Eliade, 'doruk dini tecrübelerden bazısının kutsalı tüm evrenle özdeşleştirdiğini' belirtmiştir. "Birçok mistiğe göre kozmosun entegre niteliği, bizatihi kutsalın bir tezahürüdür" (1963: 459). Eliade, daha çok varoluşsal fenomenoloji düzeyinde dinin içindekilerin örüntülenmiş 'dünyaları'nı yeniden inşa etmeyi tercih ederek, sosyolojik indirgemelere itiraz ettiği halde, her ikisi de dini, mitik ve ritüel olarak inşa edilen dünyaların çoğul sistemleri olarak düşündü. Bu dünyalar, nesnellikler olarak değil ama kendi yaşamlarının sembolik şemaları olarak anlaşılan dünyalardır. Her ikisi de dini dünyaların incelenmesinin, ahlak ve manevi değerlerin araştırılmasında çağdaş insanların amacına uygun olduğuna inandı. Eliade'ı Durkheimcı okuma, ya da tersi, din bilimlerinde –Eliade'ın ese-

rinde açık olmaktan ziyade üstü kapalı olan– Fransız bağlantısını yeniden anlamada karşılıklı olarak aydınlatıcı ve yardımcı bir yol olabilir (Paden 1994; 2002).

Yine de post-Eliade’ci bir din bilginin nesli, daha çok, kolektif sınıflandırmaların sosyo-politik gündemleri ve uygulamaları içermeye ve yetki verme tarzına göre Durkheim’i ilişkilendirir. Russell McCutcheon, “Biz, din ve mit üzerine Durkheimci sosyolojik incelemeler geleneğini sürdürürken, sosyal formasyonun bir deneyim, yetkilendirme ya da mücadele ve tedavîdeki yaygın ideal tipleri yeniden yapılandırma, bir idealleştirmeler, daha doğru bir ifadeyle, sosyal anlamın seçildiği, sembolize edildiği ve temasa geçildiği ortam ve konumları denetleme işlevi gören bir mitleştirme etkinliği olduğunu söyleyebiliriz”, der (2000: 203). Sınıflandırmaları ve hiyerarşileri içeren Durkheimci/Maussyenci mitoloji nosyonu ve dolayısıyla anlatı biçimindeki ideoloji, temelde Durkheim’i benimseyen, fakat buna “Antonio Gramsci’den Roland Barthes ve Pierre Bourdieu’ya” kadar kültürel teorisyenlerin eleştirel, politik ağızlarını da ekleyen Chicago din tarihçisi Bruce Lincoln gibi, bilim adamlarının çalışmalarının merkezindedir (1999: 147).

Evrimci Toplumsallık: Durkheimci Görüşlerle Yeni Bir Bağlantı mı?

Son gelişmeler Durkheimci din sosyolojisi ile evrimci biyoloji arasındaki geleneksel boşluğu daraltma beklentisini artırdı (Dunbar, Knight ve Power 1999; D. S. Wilson 2002). Durkheim evrensel toplumsal formları varsaydığı ölçüde ve artık evrimci düşünce insan toplumsallığının ve toplumsal bilişin (*cognition*) gelişimi üzerinde kapsamlı araştırma sağladığı ölçüde, bu, araştırmaya değer bir alandır (Schmaus 2004).

Kuşkusuz Durkheim’in görevi, bağlam içinde, olguların sosyolojik bir düzeyde özerkliğini ve indirgenemezliğini önermek ve savunmaktan ibarettir. Burada insan dışı türlerin aksine insanların ayırt edici özelliği, onların toplumsal hayatları ve

temsilleriydi; Durkheim, insan toplumsallığının hayvan hayatından çıkarılmasının 'beyhude bir arayış' olacağını düşündü (1995: 62). Ancak o, bir din teorisinin 'doğa bilimleri dahil', bilimlere dayanması gerektiğini de kabul eder. "Çünkü insan ve toplum, evrenle bağlantılıdır ve ondan yalnızca yüzeysel olarak soyutlanabilecektir" (1995: 43). Kültür ve doğanın eski kutsal dikotomisi, bugün çok daha az açıktır; küçük gruplar halinde hayat boyunca gelişen insansı (*hominid*) toplumsallığın resmi ve grupla ilişkili bilişsel ve davranış adaptasyonlarının biçimlenmesi, Durkheim'in geç on dokuzuncu yüzyıl dünya görüşünün yaygın olarak yerini almıştır. Böylece insan türünün içsel, kalıtsal toplumsallığı, grup temsillerini kabul etme eğilimlerini, bağlılık yargılarını, ittifak yapmayı ve uyumu, karşılıklılık yeteneklerini, işbirliği ve fedakârlığı ve de -kolektif ya da totemik temsillerin Durkheimci kavramıyla ilgili- akraba birliklerinin işaretlerine cevap verme yeteneğini içerir.

Bunların tamamı, Durkheim'ı okumada yeni umutlar öneriyor. Sözgelimi, biyolog D. S. Wilson, iddialı çalışması *Darwin's Cathedral*'de (2002), grup seçiminin nasıl işlediğini açıklamak için, özellikle kutsal sembollere manevi bağlılığın birleştirici gücü yoluyla Durkheim'dan yararlanmıştı.

Durkheim'in, "tüm yönleriyle ve tarihin her anında toplumsal hayat, ancak engin bir sembolizm sayesinde mümkündür" sözünü hatırlayın. (...) Bu söz, doksan yaşında olabilir ve sosyal bilimlerin çeşitli branşlarında muhtemelen iyice yıpranmıştır, fakat insanın sosyal davranışı dahil, sosyal davranışa ilişkin modern gelişim teorileri zemini karşısında yepyenidir. Biyoloji ile sosyal bilimlerin entegrasyonu, çoğu zaman, tek yönlü bir cadde, verimli takastan daha çok biyoloji tarafından gerçekleştirilen bir zafer gibi görünüyor. Etkinin başka bir yola akma ihtiyacını duyduğu yer de tam burasıdır (2002: 226).

Wilson'un modelinde kutsal semboller, saygıyı ve davranış etkilenimini, yani fenotipik farklılığı vurgulamayı emreder; bu durum, sonuçta, hayatta kalmayı ve üremeyi etkileyebilir.

Antropolog Roy Rappaport (1999), değişime de karşılık verdikleri halde grupların kimliklerini koruduğu uyarlanabilir bir zorunluluk olarak ayin ve dilin dokunulmazlık işlevi üzerinde durmak suretiyle, sosyal evrimde kutsallık faktörünün sürekli bir açıklamasını getirdi. ‘Kutsal önermeler’ ve değişmeyen ayinler, sürekliliği sağlamaya çalışan ampirik ötesi bir nitelik verilerek, herhangi bir tahrif edilebilirliğin dışında konumlandırılır. Kutsal dil, kendi payına, dilin tahrip edici esnekliğine bir panzehirdir. Rappaport, “insan evriminde kutsalın rolü, derin olmuştur” diye yazar (1999: 416); bu, “davranış örüntülerinin genetik belirleniminde işlevsel bir değiştirmedir” (1999: 418).

Akrabalık davranışı, Durkheim ve evrim teorisiyle başka bir bağlantı ihtimalini akla getirir. Örneğin, genetik düzeyde, “akraba genlerinin varlığını sürdürmesi” (*kinship selection*) ve “sağlıklı genlerin yeni nesillere aktarımı” (*inclusive fitness*) teorileri, sosyal ilişkiler ağına sahip böceklerden başlamak üzere, her bir hayvanın kendisiyle görece olarak aynı akrabalık genlerine sahip diğer hayvanların tehlike altında olması durumunda, ortak genleri muhafaza etmek adına kendisini feda etmesi durumunu ifade eder. İnsan gruplarındaki ilişkiler ise yakın biyolojik ailelerle sınırlı olmayıp herhangi bir grubun akrabalığa benzer bir işlev görmesi ve küçük grup yaşıantıları içerisinde gelişen sosyal eğilimlerin, *oluşturulmuş* (*constructed*) grup kimlikleri tarafından başlatılmış olması mümkündür. ‘Akraba’ burada bir kültürel oluşum haline gelmektedir ki, bu, klanlar hakkında Durkheim’in görüşüydü. İster kaynaklara isterse üreme çizgisine ait olsun, iç-grup savunması ya da kendi türünü tutma ve ona güvenme adına evrimleştirilen bir eğilim, o zaman birinin ‘kendi grubu’na tahsis edilir. Ama bunlar ülke, kardeşlik derneği, kulüp, klan, takım, sokak çetesi, askeri birlik, sendika, siyasi parti, okul, aile soy birliği, etnik gelenek veya din olarak tanımlandı.

Ayrıca, evrimci bir dünya görüşü içinde totemik kimlik işaretleleri, sürekli akrabalık ya da grup içi iletişim sistemleriyle anlaşılabilir. Doğal dünyada birçok olgusal, görsel ya da davranışsal ‘göstergeler’le hayvanlar üyeliği hisseder. Dolayısıyla, akraba tanıma ipuçları ya da bağlantıyı tespit etme yolu olarak fenotipik

eşleme, basmakalıp kimlik işaretleri ve insani grup kodlarıyla ilgili olabilir. Koruyucu tanrıları ve atalarıyla totemik ilkenin ve kültün, bu durumda hısımlık mekanizmasını etkinleştireceği düşünülebilir. Bazı evrimcilerin ileri sürdüğü gibi, bu, 'hipertrofik bir akraba tanıma süreci'ne ulaşabilir (Kirkpatrick 2005: 248-51). Aynı şekilde, ritüel açıdan gelişmiş ya da 'abartılı' gösteriler, tıpkı belirli hayvanların abartılmış bir cinsellik objesi temsiline –sözgelimi, karton ya da bir tablo– gerçek olana göre daha fazla karşılık vermesi gibi, ekstra saygı duygularını teşvik edecektir (E. O. Wilson 1999: 252). Bu durumda, mitsel tarihler kişinin 'tür'ünün –hem sosyolojik hem de biyolojik anlamda anlaşılan– gelişmiş soy ağacı, ayin ise onun işaretlerini üreten bir 'kült'ü olur. Ayrıca, bir evrim kuramı, açıkça pahalı ve zorlukla taklit edilen (kendini adama, katı ahlaki gelenek) davranışsal işaretlerin, bireyin grubuna yüksek bağlılığının ilanı olduğunu ve böylelikle başkalarının bağlılığını artırdığını göstermiştir. (Sosis ve Alcorta 2003: 266-7).

Evrimciler ve Durkheimcılar arasında olası karşılıklı çıkara dayanan diğer alan, sosyal sermaye olarak eşyaya itibar/prestij nosyonudur. Durkheim'ın kutsal nesneleri, sosyal prestij şeylelerinden üretilmiştir. Fakat prestij, evrimsel bir sosyal uyarılma/adaptasyon olarak da anlaşılabilir (Henrich ve Gil-White 2001). Rütbeli ve statülü şahıslar ile rütbe ve statüyü temsil eden nesneler dikkatleri üzerine toplayacak; bir iç-grup içindeki bireyler, prestij nesneleri üzerindeki üstleri tarafından konulan değerleri kabul etme eğiliminde olacaklardır. Bu tür nesneler, belirgin sosyal bilgi kaynaklarıdır. Evrimciler de, primat egemenlik komplekslerinden 'insani sembolik prestij'in gelişine intikale (Barkow 1989: 6, 183) ve insan eliyle yapılmış kültür unsurlarının ortaya çıkmasıyla birlikte nesnelere prestijin artışına dikkat çekmişlerdir (Dissanayake 1992; Mithen, 1999). Bir eşyaya prestij ekonomisi, kabile liderlerinin saygı görmesine ve rakip gruplarla hiyerarşik ilişkiler elde etmesine izin verebilir. Dini sistemler, yeni evrimsel bir çevre olarak algılanan 'sembolik kültür'ün örneği haline gelebilir (Chase 1999: 42). Böylelikle, insa-

nın dini tarihi, çeşitli nesne ve kurumlara prestij ilıstirmenin bir öyküsü olarak ortaya çıkarak, nihai anlamda gezegende yan yana duran binlerce kutsal nesneyi üretir – her biri kendi topluluğu için paha biçilmez bir değer, fakat her biri başka sosyal manzara-larla ilgisiz. Büyük ölçekli gruplarda bu ‘kült nesneler’ (kutsal metinler, hiyerarşiler, kutsal kurumlar ve nesneler, tanrılar), kendine özgü bir hayatta aşırı rağbet görerek, hipertrofik prestij formları haline gelebilir, yani prestij, prestiji üretir (1995: 209-11). Bir sosyal prestij inşası olarak (1995: 209-11) kutsala dair Durkheim’in görüşüyle ve onun mülkiyet ve mülkiyet haklarının (1958: 121-220) kutsal karakterine dair konferanslarıyla bağlan-tı, orada geliştirilmek durumundadır. Aynı şekilde, Murray Milner Jr. (1994), –evrimsel bir bağlamda olmamakla birlikte– statü ilişkileri ile kutsal ilişkileri ortak, entegre ve teorik bir modelde ortaya çıkaran sürekli bir argümanı sunmuştur.

Aynı zamanda, Evrimci psikologlar çoğunlukla Durkheim’i, kalıtsal, uyarlanmış bireysel zihin mekanizmalarını ihmal eden sosyal bilim modelinin bir örneği olarak zikrederler. Onlara göre bu ‘Standart Sosyal Bilim Modeli’, zihni, hatalı bir şekilde, sosyal normların yüklendiği ve üretildiği boş bir arduaz (*slate*) olarak resmeder. Bununla birlikte, Durkheim örneğinde bu, en azından sorgulanabilir (Schmaus 2004). Nitekim, *Dini Hayatın İlkel Bi-çimleri*’nde şu ifadeler geçer: “Tüm sosyal dünya, gerçekte sade-ce zihinlerimizde var olan güçlerle yerleşmiş görünüyor” (s. 228); “fikirler, ancak, zaten içimizde olan duygusal güçleri açığa çıkarabilir” (s. 419); totemik ilke bizatihi “sadece zihinlerimizde mevcuttur” (s. 349); “toplum, ancak bireylerin zihinlerinde ve bireysel zihinler sayesinde var olabilir, o, içimize girmeli ve içi-mizde organize hale gelmeli” (s. 211); kutsal/profan temsilleri doğada yoktur, onlar ancak ‘psşik antagonizm’e (s. 321) ya da ‘psşik mekanizmalar’a dayanırlar (s. 325). Durkheim için, sosyal sembolizm yapısının, ‘sayısız bireysel temsiller’in gücüyle sürdü-rüldüğü ileri sürülebilir (s. 210).

Burası, evrimci psikologların kültür ve kültürel dünya gö-rüşlerinin, tam da bireylerde içselleştirilen ‘şeyler’ olduğunu in-

kâr ettikleri yerdir, onların bakış açısı önemlidir; bununla birlikte, genelde amorf kültürler ile özelde grup-spesifik temsiller/kimlikler arasında bir ayrım gözetilmelidir. Gruplar, gerçekte bireylerden, yani çıkarıcı bileşenlerden oluştuğu halde, bu bireysel bileşenler, grup kimliklerinin temsillerine cevap verme ve grubu ya da nesnellikler olarak 'hısımlık' ideallerini kabul etme ve onlara güvenme yeteneğine sahiptir (Plotkin 2003: 248-90). 'Gruplar', bireysel zihinlerin sürekli olarak yeniden inşa edilen 'üretim/çıktı kurguları' ve dolayısıyla epifenomenleri olabilir; fakat bu kurgular arasında davranışları kısıtlayan ve ölümcül motivasyon ve nedensel güce sahip olabilen güçlü ideolojiler vardır. Kısacası, kolektif faktör, birey kümeleri tarafından hayali topluluklara, normlara, totemik sembollere ya da özelleştirilmiş kimliklere *inanıldığı* ölçüde, bir sosyal 'ontoloji' işlevi olarak ortaya çıkıyor. Bu yüzden, bir nesnellik olarak işlev gören sosyal 'realite'nin inşası nosyonu, onu 'seçen' ve onun girdi bilgileri hakkında karar veren bireysel beyinlerin duruş noktasıyla kavramsal olarak anlaşmazlık içinde değildir.

Bu nedenle, dini davranışın ilkel biçimlerini, sosyal davranışın ilkel biçimleri olarak açıklamaya çalışan Durkheimci proje, *Homo sapiens*'in sosyal eğilimlerine dair evrimci araştırma projeleriyle tamamlanabildi.

KAYNAKLAR

- ALLEN, N. J., PICKERING, W. S. E., and WATTS MILLER, W. (eds.) (1998). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. edn. London: Verso.
- ANTTONEN, VEIKKO (2000). "Sacred", In Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell, 271-82.
- BARKOW, JEROME H. (1989). *Darwin, Sex, and Status: Biological Approaches to Mind and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.

- BATAILLE, GEORGES (1985). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939** trans, and ed. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BERGER, PETER (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- CAILLOIS, ROGER (1959). *Man and the Sacred*, trans. Meyer Barash. Glencoe, Ill.: Free Press. CARRITHEKS, MICHAEL, COLLINS, STEVEN, and LUKES, STEVEN (eds.) (1985) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAKYO, MARY (2002). *Connecting: How We Form Social Bonds and Communities in the Internet Age*. Albany, NY: SUNY Press.
- CHASE, PHILIP G. (1999). "Symbolism as Reference and Symbolism as Culture". In Robin Dunbar, Chris Knight, and Camilla Power (eds.), *The Evolution of Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 34-49.
- CONNERTON, PAUL (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DISSANAYAKE, ELLEN (1992). *Homo Aesthetikus: Where Art Comes From and Why*. New York: Free Press.
- DOUGLAS, MARY (1987). *How Institutions Think*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- DUMONT, LOUIS (1980). *Homo Hierarchikus: The Caste System and Its Implications*, rev. edn., trans. Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- DUNBAR, ROBIN, KNIGHT, CHRIS, and POWER, CAMILLA (eds.) (1999). *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- DURKHEIM, EMILE (1958). *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. Cornelia Brookfield. Glencoe, Ill.: Free Press.
- (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields. New York Free Press.
- ELIADE, MIRCEA (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- _____ (1963). *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed. New York: World Publishing Co.
- FIELDS, KAREN (1995). "Religion as an Eminently Social Thing", translator's introduction. In Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields, New York: Free Press, pp. xvii-xxiii.
- GODLOVE, TERRY F. JR. (ed.) (2005), *Teaching Durkheim*. New York: Oxford University Press.
- HENRICH, JOSEPH, and GIL-WHITE, FRANCISCO J. (2001). "The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission". *Evolution and Human Behavior*, 22:165-96.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE (2000). *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- IDINOPULOS, THOMAS A., and WILSON, BRIAN C. (eds.) (2002). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.
- ISAMBERT, FRANÇOIS-ANDRÉ (1982). *Le Sens du Sacre: Fete et Religion Populaire*. Paris: Les Editions de Minuit.
- KIRKPATRICK, LEE A. (2005). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.
- LINCOLN, BRUCE (1999). *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press.
- LUKES, STEVEN (1972). *Emile Durkheim: His life and Work*. New York: Harper & Row.
- MAFFESOU, MICHEL (1996). *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- MALLEY, BRIAN (2004). *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- MCCUTCHEON, RUSSELL T. (2000). "Myth". In Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 190-208.
- MILNER, MURRAY JR. (1994). *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. New York: Oxford University Press.
- MITHEN, STEPHEN (1999). "Symbolism and the Supernatural". In Dunbar ve diğerleri (1999), 147-72.
- MOL, HANS (1975). *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.

- PADEN, WILLIAM E. (1994). "Before 'The Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy". In Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 198-210.
- _____. (1996). "Sacrality as Integrity: 'Sacred Order' as a Model for Describing Religious Worlds". In Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, (eds.), *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: E. J. Brill, 3-18.
- _____. (2002). "The Creation of Human Behavior: Reconciling Durkheim and the Study of Religion". In Idinopulos and Wilson (2002), 15-26.
- PICKERING, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. (ed.) (2001). *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third Series, 1-4. London: Routledge.
- PLOTKIN, HENRY (2003). *The Imagined World Made Real: Toward a Natural Science of Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- RAPPAPOET, ROY (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHMAN, MICHÈLE H. (2002). *Sacred Revolutions: Durkheim and the College de Sociologie*, Contradictions, 14. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SCHMAUS, WARREN (2004). *Rethinking Durkheim and his Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARPE, ERIC (1986). *Comparative Religion: A History*, 2nd edn. La Salle, 111.: Open Court.
- SMITH, JONATHAN Z. (1978). *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1987) *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2005). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, W. ROBERTSON (1956). *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: Meridian Books.
- SOSIS, RICHARD, and ALCORTA, CANDACE (2003). "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior". *Evolutionary Anthropology*, 12: 264-74.

- ST. JOHN, GRAHAM (ed.) (2003). *Rave Culture and Religion*. London: Routledge.
- STRENSKI, IVAN (2006). *The New Durkheim*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- TAMBIAH, STANLEY JEYARAIA (1997). *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- TAUSSIG, MICHAEL (1998). "Transgression". In Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 349-64.
- TURNER, VICTOR (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- WACH, JOACHIM (1949). *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- WATTS MILLER, W. (2002). "Secularism and the Sacred: Is There Really Something Called 'Secular Religion'?". In Idinopulos and Wilson (2002), 27-44.
- WHITEHOUSE, HARVEY (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- WILSON, DAVID SLOAN (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILSON, EDWARD O. (1999). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Random House.

OKUMA ÖNERİLERİ

Allen ve diğerleri (1998); Godlove (2005); Idinopulos ve Wilson (2002); Pickering (1984 ve 2001) ve Strenski (2006)'nın yanında, British Centre'in Durkheim Araştırmaları Yıllık Dergisi *Durkheimian Studies* önerilir.

2. BÖLÜM

Max Weber'in Çalışmaları Budizm Konusundaki Çalışmalarda Unutulanlar ve Yanlış Anlaşılımlar, Güney Asya Tarihi, Antropolojik Eylem Kuramı

*David N. Gellner**
Çeviren: Sinan Yılmaz

Bu çalışmada, Weber'in Güney Asya'ya özgü din araştırmaları ve genel anlamda sosyal antropoloji konusundaki çalışmalarında değinmiş olduğu farklı yönler göz atarak neler öğrenebileceğimizi araştırıyorum. Aslında Weber'i seçmemiz ilginç bir tezat teşkil etmektedir. Çünkü Budizm konusunda araştırma yapan bilim adamları Weber'in yazılarından ilham alırken, onun Hinduizm ve Hint tarihi ile ilgili yazıları şimdiye kadar büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Weber'in, Hinduizm konusundaki çalışmalarda etkisinin fazla olmayışı, 'eylem kuramı' (*practice theory*) konusundaki tartışmalarda da, –en azından bu kuramın antropolojik yönüyle ilgili olarak– adının yer almayışına neden olmuştur.

* Bu makalenin ilk taslakları üzerine yaptıkları yararlı yorumları için Lola Martinez, Ralph Schroeder ve David Chalcraft'a teşekkür etmek isterim.

WEBER'İN TEMEL SORUSU

Bilindiği gibi Weber, dünya dinleri konusundaki küresel bir araştırmanın parçası olarak Hinduizm ve Budizm'in ekonomik etiği konusunda uzun bir araştırma yapmıştır. 1916 ve 1917 yıllarında Almanca olarak "The Economics of the World Religions: Hinduism and Buddhism" (Dünya Dinlerinde Ekonomi: Hinduizm ve Budizm) adıyla basılan eser, 1958 yılında İngilizceye *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (Hindistan'ın Dini: Hinduizm'in ve Budizm'in Sosyolojisi) adıyla çevrilmiştir. Kantowski'nin de belirttiği gibi (1986: 214-16) bu çeviri, o zamanlar henüz yüksek lisans öğrencisi olan Don Martindale'in Almancasını geliştirmek üzere yapmış olduğu taslak çalışmaya dayanmaktadır. Martindale'e, tercümeyi kontrol edeceğini söyleyen ortak-editör Hans Gerth'in bunu yapmadığı açıktır. Yayınlanan metin pek çok hata ve yanlışlık içermektedir. Bibliyografyanın ve Güney Asya'ya ait terimlerin hiç kimse tarafından kontrol edilmediğini, bu nedenle çevirinin uygun olmayan teknik terimlerle dolu olduğunu (teknik terimler ya Almanca olarak bırakılmış ya da hatalı olarak çevrilmiştir) söylemeye gerek bile yoktur. Açık söylemek gerekirse, bu çevirinin özellikle bir Güney Asya uzmanı tarafından yeniden yapılması oldukça güzel olur. Ama yine de, *Religion of India* (ROI) adıyla yapılan tercümede, Weber'in, orijinal nüshada yer alan Güney Asya uzmanlarının çalışmaları ile ilgili sentezleri ve sosyolojik yorumlarındaki üstün yönler açıkça anlaşılabilmektedir.¹

Weber'in kafasında taşımış olduğu önemli bir kuşku, özellikle yerel uzmanlar tarafından fazla dikkate alınmamıştır. Weber, bu sorunun cevabını bulabilmek için ulaşabildiği önemli kaynaklar üzerinde ciddi bir mesai harcamıştır.² Weber bu ça-

¹ Weber'in çalışmaları için bkz. Gellner (1982; 1988), Kantowsky (1986), Schroeder (1992). Gellner'in 2001 tarihli gözden geçirilmiş baskısındaki alıntıları Almanca orijinal metinle karşılaştırarak gözden geçirdim ve gerekli yerlerde düzeltmeler yaptım.

² Weber'in Budizm ve Hinduizm konulu kaynaklar üzerinde çalıştığı dönemde, 1. Dünya Savaşı'nı da takip etmesi ve savaşın gidişatına etki edecek girişimlerde bulunması oldukça ilginçtir (Marianne Weber 1988: 552).

lışmasıyla, tarihin herhangi bir diliminde, Avrupalı olmayan bir uygarlığa özgü dini ve kültürel kaynakların, Protestanlığın Kuzey Amerika ve Avrupa'daki şekillerinde olduğu gibi, kapitalist ruhun yükselişine katkı sağlayıp sağlamadığını öğrenmek istemiştir. Onun Çin, Güney Asya ve İslam Dünyası ile ilgili çalışmaları, Avrupa ile ilgili olarak ortaya attığı ünlü Protestan ahlakı teziyle benzer özellikler göstermektedir. Dolayısıyla, onun bu anlamda yürütmüş olduğu çok sayıdaki araştırma programı, sıkı bir Weberci bakış açısına sahip olmaktan uzaklaşmıştır. Çünkü Weber, kapitalizm yayıldığı ve faydaları anlaşıldığı zaman özellikle bazı dinlerin bu kapitalist aktiviteye uyum sağlayıp sağlamayacaklarını araştırmıyordu. Tersine, onun ilgilendiği tek şey, kapitalist 'özün' olmadığı bir yerde kapitalist ruhun nasıl ortaya çıktığıydı. Diğer bir ifadeyle, bu ruhun, kendisine düşman ve yabancı bir ortamda nasıl hareket ettiğini araştırıyordu. 'Mekanik temeller üzerine' kurulu yeni bir toplum modeli oluşturulduktan sonra, endüstrileşme ve modernleşmeden elde edilen faydaları bunlardan yoksun olan yerlere transfer etmenin önündeki pratik ve politik engeller, Weber'in yaşadığı döneme ait olaylar değildi ve Weber bunlarla hiç karşılaşmamıştı.

Bu durum, çoğu yazarın Weber'in çalışmalarını 'modernleşme' ve 'kalkınma' ile alakalı görmesini engelleyememiştir. Dolayısıyla, Hindistan'ın geri kalmasına Hinduizm'in neden olduğunu ya da Konfüçyanizm'in Tayvan, Güney Kore ve Japonya'nın ilerlemesine katkı sağladığını ispatlamaya çalışan pek çok araştırma vardır (şüphesiz bazı çalışmalar da Hindistan'ın bilgisayar programcılığı konusundaki başarısının 'Hindu ruhu' ile ilgisini araştırmaktadır). Weber'in Hinduizm ve Budizm konusundaki çalışmalarını tercüme eden Hans Gerth ve Don Martindale gibi isimler bile giriş notlarında, "Weber'in bu çalışması ve günümüzde 'kalkınmakta olan' ülkeler diye adlandırdığımız ülkelerle ilgili diğer araştırmalarında vurguladığı temel husus, endüstrileşme ve modernleşme konusundaki engellerle ilgilidir" demektedir (*ROI*, s. v).

Dar bakışlı evrimci ilerleme düşüncesinin hâkim olduğu İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında ve 1950'lerdeki soğuk

savaş döneminde böyle bir hatanın yapılmış olması anlaşılabilir bir şeydir. Kuzey Amerikalı sosyologlar Marks'ın karşısına sosyolojik temelleri sağlam sembolik bir isim çıkarmak istiyorlardı. Onlar, aynı zamanda kalkınmanın teorisini geliştirmek ve bazı ülkelerin diğerlerine göre neden daha hızlı kalkındıklarını da açıklamak istemişlerdir. Her iki amacı da gerçekleştirmek için Weber'in ön plana çıkarılmış olması çok normaldir. Basitçe ifade edecek olursak, kalkınmanın gerçekleşmemesini sadece tek bir faktöre ya da 'nedene', yani kalkınmak isteyen ülkelerin düşünce biçimlerine bağlamak oldukça cazip görünmüştür.

Weber hakkındaki bu tür karışıklıklar Batı akademisinde kısmen kaybolmuş olsa da, bunun nedeni, evrensel olarak biliniyor olmaları değildir. Aksine, bunun nedeni, Weber üzerine çalışan günümüz bilim insanlarının, özel bir alt-disiplinin uzmanları olarak çalıştıkları konunun ince ayrıntılarında bilgili olmalarıdır. Weber'in ele aldığı önemli konular, –en çalışkan sosyolog ve antropologların bile onların klasik eserlerle ilgili lisans bilgisi seviyesine ulaşamadığı Giddens, Foucault, Bourdieu ve diğerleri gibi– başka düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Sosyoloji, farklı dallara ayrılmış bir bilim haline gelmiştir. Bir grup sosyolog, klasik eserlerde yer alan hümanist yaklaşıma sahip olan ama belli bir bütünlüğe sahip olmayan konuları okumanın zaman israfı olduğuna inanırken, diğer bir grupsa, klasiklerde yer alan konuların entelektüel tarihçiler ve diğer uzmanlar tarafından değerlendirilmesinin daha doğru olacağına inanmaktadır.

WEBER'İN CEVABI

Peki Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde ve Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm, Musevilik ve İslam dini hakkında yapmış olduğu diğer çalışmalarda hangi argümanları ortaya koymuştu?³ İlk olarak, daha önce de belirttiğim gibi

³ Weber'in tüm çalışmaları hakkındaki son dönem yorumlar için bkz. Turner

(Gellner 1982), 'her A olduğunda B olur' gibi düz bir mantık anlayışıyla, Weber'in, kapitalizmin nedeninin (Kalvenci kaderci doktrinden esinlenen) Protestan ahlakı olduğu düşüncesinde olduğunu söylemek büyük bir hata olur. Bununla birlikte, (paradoksal olarak gündelik kullanıma daha yakın olsa da) Protestan ahlakının kapitalizmin nedenlerinden biri *olabileceğini* söyleyen daha sofistike bir başka anlayış daha vardır. Bu spesifik 'neden' ilkesini analiz eden J. L. Mackie (1965), günlük hayatta 'neden' ile kastettiğimiz şeyin bir INUS durumu olduğunu söylemiştir. INUS durumu, bir bütünün gerekli ama yetersiz olan parçalarının bir araya getirilerek, gereksiz ancak sonuç elde etmek için yeterli bir hale gelmesidir.⁴

Bu durumu kapitalizmin ilk defa ortaya çıkışına uygulayacak olursak şöyle bir sonuç elde edebiliriz. Kapitalist endüstri toplumunun planlanmadan ortaya çıkması için yeterli olan değişik şartlar ($\$1$, $\$2$, $\$3$, ... $\$n$) öncelikle bir araya getirilmiştir. Örneğin, $\$1$ güvenilir bir bankacılık sistemidir. $\$2$ çifte kayıtlı muhasebe defteri tutmaktır. $\$3$ belli bir teknolojik düzeye ulaşmaktır. $\$4$ (hem devlet içinde hem de komşu devletlerle ilişkilerde) tüccarların mallarına devlet tarafından kolayca el konulmasını engelleyen güçler dengesini sağlamaktır. Bu liste böyle uzayıp gider.⁵ Weber'in teorisinde asıl vurgulanan husus, teknik ve ekonomik şartların gerçekleşmesinin kapitalizm için yeterli olmamasıydı. Çin, Avrupa'dan çok daha önce bankacılık ve bilim alanında pek çok ilerlemeler kaydetmişti. Marco Polo'nun (gerçekten de oraya gittiğini kabul edersek) Çin'e olan ziyaretinde o

(bu kitap 4. bölüm). Weber, İslam hakkında kitap kalınlığına ulaşacak bir çalışma yapacak kadar yaşamadı. Fakat, bu çalışmaların muhtemel içeriği Turner tarafından tartışılmıştır (1974). Weber konusundaki literatür oldukça hacimlidir. Weber hakkında son dönemlerde yazılan giriş kitabı için bkz. Chalcraft (2006). Protestan ahlakı konusundaki tartışmalar için bkz. Marshall (1982) ve Chalcraft ve Harrison (2001).

⁴ Gellner'in 2001 tarihli baskısında bu konuda daha detaylı bilgi verilmektedir. Mackie, günlük hayatta kısmen kontrol edebildiğimiz ve yönlendirebildiğimiz şeylere 'neden' (*cause*) adını verdiğimiz belirtmektedir.

⁵ Bu şartların güzel bir özeti Collins'te (1986: 23-4, 28) bulunabilir.

zamanki Avrupa'dan çok daha ileri ve etkileyici bir güçle karşılaştığı açıktır.

Weber'e göre, Çin'de bulunmayan şart, 'ruh' faktörüydü. Protestan ahlakı, yatırımcıları, sade ve süssüz bir hayat yaşamaya ve sürekli olarak kârlarını yeni kapitalist aktivitelere yönlendirmeye teşvik ediyor ve onların hazır yiyecek olmalarını engelliyordu. Weber'in dünya dinleri araştırması, Protestanlığın 4 temel özelliğini ön plana çıkardı: *aktif, rasyonel, bu dünyaya ait ve çileci* (ascetic) olması.⁶ Protestanlık bu yüzden, sürekli biriktirme arzusunda olan çok özel bir kişilik şekli ortaya çıkardı. Diğer dini sistemleri inceleyen Weber, dinlerinin mesajlarını dikkate alan insanlar için 'nefsi terbiye etme' (*self-making*) metotlarından hangisinin teşvik edildiğini merak ediyordu.

Diğer dini akımlar genellikle yukarıdaki özelliklerden birkaçını gösteriyor ama bu dört özelliği nadiren birlikte taşıyorlardı. Örneğin, Konfüçyanizm, rasyonel ve bu dünyaya ait olma özellikleri gösterirken çileci olma özelliği göstermiyordu. Ticaret hoş karşılanıyordu ama başarılı tüccarlar kendi oğullarının hep bilim adamı olmasını istiyordu. İslam dini aktif ve dünyeviydi. Fakat savaşçı özelliğinin etkisi onu, çileci kişisel inançları tamamiyle desteklemekten alıkouyordu.

Budizm rasyoneldi, fakat fazla çileci değildi (hatta ileri de-recedeki çileciliğe düşmandı). Aktif ve dünyevi bir yönelimi kendi takipçilerine tavsiye etmiyordu. Geleneksel bağlamda, dini olmayan etik yönü dini etik yönünden önce gelen ve tek bir din olarak göremeyeceğimiz Hinduizm, çileci yönü nedeniyle dünyeviydi. Cayinizm'de ise Weber, Protestanlığa paralel bir yön keşfetmiştir. Budizm'de olduğu gibi, Cayinizm'de de rahip sınıfından olanlarla olmayanlar arasındaki hiyerarşik bölünme dinin örgütlenmesinde önemli bir yer işgal ediyordu. Rahip sınıfından

⁶ 'Rasyonel' deyince burada, sistematik, belli bir etik anlayışın ve dünya görüşünün tüm yönleri ile ilgili bir rasyonellik anlaşılmalıdır. Weber'in rasyonalite hakkındaki düşünceleri için bkz. Brubaker (1984). Weber'in düşüncelerinin rasyonelleşme bağlamında geniş bir değerlendirmesi için bkz. Schluchter (1989).

olmayanlar, Budizm'e nazaran manastır disiplinine daha sıkı bağlıydı. Bu yüzden, dini olmayan etik gerçekten aktif, rasyonel, çileci ve dünyeviye. Cayinistler, başarılı tüccarlardı ve öyle olmaya da devam etmektedirler. Bu örnekte, kapitalizmin Hindistan'da görülmemesi ile ilgili olarak Weber'in açıklamaları diğer şartların (Ş₁, Ş₂ vb.) olmayışına yönelmektedir. Sonuçta, Weber, kapitalist ruhun belki de cepte olduğunu, fakat Güney Asya'daki etik, ekonomi ve dini alanlardaki derin farklılıkların, kapitalizmin benimsenmesini ve bağımsız olarak gelişmesini engellediğini söylemektedir.

Weber'in temel düşüncesi, yeni bir toplum modelinin –yani endüstriyel kapitalizmin– kaçınılmaz olmadığıydı. Kapitalizm, toplumun modern öncesi döneminde ortaya çıkan süreçlerin 'doğal' bir sonucu değildi. Aksine, içlerinden bir tanesi de 'nefis terbiyesi' olan bazı şartların bir araya gelmesinin beklenmedik bir sonucuydu. Weber'in *ROI*'de vardığı sonuca göre, Güney Asya dinlerinin çoğunda görülen, 'rasyonel olarak oluşturulmuş dini kehanetler', sıradan insanların günlük yaşamlarındaki etik anlayışa herhangi bir etkide bulunmamıştı:

Batı yarımkürede –özellikle Yakın Doğu'da– ortaya çıkan sonuçların, ortaya çıkmalarının pek çok nedeni olmakla birlikte, ortaya çıkmalarını sağlayan tarihsel birikim olmasaydı, bu bölgedeki kalkınma, doğal şartlardaki farklılıklara rağmen, kolaylıkla Asya ve özellikle Hindistan'dakine benzer bir hal alabilirdi (*ROI*, 343).

Başkaları da görüş bildirmiş olmakla birlikte, Püritenliğin 'nefis terbiyesi' ile neyi amaçladığı konusunda Foucault'nun yaptıkları, tarihin bu belirli döneminde yeni bir kişilik türünün ortaya çıkmasıyla ilgili Weber'in temel sorusunun yeniden formüle edilmesinden başka bir şey değildir.⁷

⁷ Örneğin, Van Krieken (1990); Keyes (2002: 249-50).

WEBER'İN HİNDUIZM VE HİNDİSTAN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Güney Asya uzmanları, modernizmin kaynağıyla ilgili geniş kapsamlı karşılaştırmalı sorulara cevap arama konusunda fazla arzulu değildir. Bu yüzden, Weber'in temel sorusuna neden cevap aramadıkları belki de fazla şaşırtıcı değildir. Yine de, bu uzmanlardan bazılarının Weber'in çalışmalarından ilham alıp diğer bazılarının almayışı oldukça ilginçtir.

Hinduizm ve Hindistan üzerine çalışan az sayıda bilim adamı, kendilerini Weber'in teorileriyle ilgilenmeye vakfetmişlerdir. Weber, Hinduizm'in gelişiminin genel bir çerçevesini sunmuştur. O, Brahmanların kendi dini yetkinliklerini yüzyıllar içerisinde nasıl dönüştürdükleri konusunda çok önemli gözlemler yapmıştır. Weber, Hinduizm'in farklı kabilelere hangi yollarla yayıldığını ve Brahman rahiplerin bu süreçteki rolünü çok iyi kavramıştı (*ROI*, 9-21, 43-4). Yine O, İslami etki nedeniyle Kşatriyaların nasıl karşı eyleme geçtikleri ve o zamana kadar hukuk kitapları ile sınırlı olan Brahman öğretilerinin nasıl uygulama şansı yakaladığını da sezgisel olarak kavramıştı (*ROI*, 125). Weber, rahiplerin Hinduizm'i tüm Güney Asya'ya nasıl yaydıklarını da anlamıştı (*ROI*, 153). Son zamanlarda oldukça dikkat çeken bu hususlar, yine de Weber'e karşı bir ilgi uyandırmaya yetmemiştir. Weber, ayrıca, üstün sezgisel özellikleri sayesinde, Brahmanik öğretilerin insanı önceden tanıma yollarını, Louis Dumont'nun ortaya koyduğu tartışmalardan çok daha önce sezebilmişti.⁸ Ancak Dumont, Weber'in bu konuda fazla bir etkisi olduğunu kabul etmemektedir.

Hindistan tarihi hakkında en önemli çalışmalardan biri, Sheldon Pollock'ın *The Language of the Gods in the World of Men* (2006) adlı çalışmasıdır. 684 sayfalık bu çalışma, Güney Asya tarihini dil kullanımı ve farklı zaman dilimlerinde dilin güç/iktidar ile ilişkisi açısından kapsamlı bir biçimde incelemek-

⁸ Weber'in Dumont'dan önce değindiği konular için bkz. Gellner (1988: 86, 90).

tedir. Hem bölgeye özgü kaynakları kullanması hem de 'kentli' teorisine yer vermesi nedeniyle oldukça ileri düzeye sahip olan bu eser, Sanskritçenin önemine vâkıf olarak onun temelini oluşturan deyimlerin anlaşılması ve öğrenilmesi konusunda önemli bir örnek oluşturmaktadır. Pollock, Sanskritçenin farklı dönemlerdeki rolünü kavramak ve onun iktidar ile ilişkisini belirlemek konusunda oldukça istekliydi. Kitapta farklı bir zaman sınıflaması yapılmış, ya da, en azından Güney Asya'nın tarih dönemlerinin sınıflandırılması konusunda yeni bir yol izlenmiştir. Dahası, başarılı karşılaştırmalarda bulunan bu kitap, farklı dönemlerde Avrupa tarihi ile Güney Asya tarihlerinin karşılaştırmasını da yapmaktadır. Pollock'ın bu çalışması oldukça hacimli olmasına rağmen teorik tartışmalar açısından yetersiz oluşu, kitabın etkisini önemli ölçüde sınırlandırmıştır. Pollock'ın, birden fazla topu aynı anda havada tutmak şeklinde ifade edebileceğimiz bu yeteneğini ancak az sayıda insan takdir edebilmiştir.

Şimdi, Güney Asya ve Güney Asya dinleri konusunda Pollock'ın Weber'i bütünüyle göz ardı etmesine değinmek istiyoruz. Şüphesiz, (içinde yazılanlardan hiçbir şey anlaşılamayan ve farklı teorik yaklaşımların dipnotta bir yerlere iliştiirildiği bir kitap olan) *ROI*'de yer alan hiçbir bilgi tartışmaya değmez. Diğer taraftan, aynı zamanda bir devlet, etnisite ve özellikle de meşruiyet teorisyenisi olan Weber'in elbette dikkate alınması gerekir. Pollock tarihçilerin ortaya attığı, gerek Hint alt kıtasında ve gerekse (Geertz'in 'Tiyatro Devleti' adını verdiği) Güneydoğu Asya'da yüksek Hindu kültürlerinin ve ritüellerinin, meşru bir temele ihtiyaç duymalarından ötürü ve Hinduizm'i kabul eden kralların desteğiyle hızla yayıldığı şeklindeki düşüncelere özellikle karşı çıkmaktadır. Burada Weber, –aralarında ne tür bir ilişkinin var olduğunu belirlemenin zor olduğu– kültür ile iktidar arasında fonksiyonalist ya da Marksist bir ilişkinin bulunmadığı düşünce-siyle reddedilmiştir. Pollock, Weber'in meşruiyet konusuna yaptığı vurguyu reddetmiş olsa da, en azından sosyolojik teori konusunda Weber'in yeterince ciddiye alınması, onun görüşlerinin tartışılmasını gerektirmektedir.

WEBER'İN BUDİZM KONUSUNDAKİ ÇALIŞMALARA ETKİSİ

Max Weber'in Hinduizm hakkındaki gözlemleri büyük ölçüde göz ardı edilmiş olsa da⁹ onun Budizm hakkında yazdıkları sonraki bilim adamları için ilham kaynağı olmuştur.¹⁰ Onun Budizm konusundaki yazıları şimdiye kadar kullanılmış olsa da, yine de onun geniş çalışmaları içinde oldukça az bir yer kaplamaktadır.¹¹

Theravada Budizm'i antropolojisi konusunda oldukça zengin ve ileri düzeyde teorik çalışmalar yapılmıştır. Öncelikle Spiro (1970), Burma Budizm'i konusunda psiko-analitik bir çalışma yapmıştır; sonra Gombrich (1971), Sri Lanka hakkında metne ve Popperci tarih anlayışına dayalı bir çalışma yapmıştır; ve yine Kuzeydoğu Tayland hakkında Tambiah'nın (1970) yapısalci yaklaşıma sahip antropolojik bir çalışması bulunmaktadır. Bütün bunlara ek olarak, Obeyesekere'nin Sri Lanka Budizm'i konusunda çok sayıda eski makalesi vardır ki, bu makalelerde yer alan anlam arayışları gerçekten de Weberci olarak karakterize edilebilir. Obeyesekere bu makalelerinde, kendisini daha sonra meşhur edecek olan, insan-merkezli psiko-analitik yorumcu antropolojiye henüz değinmemiştir.

Bütün bu çalışmaların, şu ya da bu şekilde, genel olarak Weber'den etkilendiği söylenebilir. Özellikle Tambiah'nın çalışmasının, tek bir köy çalışmasından –bir medeniyet olgusu olarak– Budizm tarihinin tümüne, Thai Krallığı'nın tarihine, Budist rahiplerin bu krallıkla olan ilişkilerine ve kutsal eşya ve sembol haline getirilerek karizmanın rahipler tarafından nasıl rutinleştirildiğine varıncaya kadar tamamıyla Weberci bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir (Tambiah 1976; 1984).

⁹ En azından bu konu hakkındaki temel değerlendirmelerde; fakat Schluchter (1984) ve Kantowsky'ye (1986) yaptığı katkılara bakabilirsiniz.

¹⁰ Bu konudaki en güzel çalışma Keyes (2002: 246-7) tarafından yapılmıştır.

¹¹ Weber'in Budizm hakkında *RO*'de yer alan açıklamalarıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Gellner (1988).

Obeyesekere, reformcu Anagarika Dharmapala tarafından ortaya atılan modernist, politik ve rasyonelleşen Budizm'i ifade etmek üzere, "Protestan Budizm'i" kavramını ilk defa ortaya atan kişiydi.¹² Bu kavramı hem kendisi ve Gombrich (Gombrich ve Obeyesekere 1988; Gombrich 1988) sonraki analizlerde, hem de H. L. Seneviratne (1999) kullanmıştır. Seneviratne, –Budizm'deki modernleşme ve rasyonelleşme potansiyelini göremediğinden dolayı– her ne kadar Weber'i eleştirse de, bu eleştirisinde Sri Lanka'daki Protestan Budizm'inin ancak Hristiyanlıktan ve Teosofi gibi Batı'daki anti-Hristiyan eğilimlerden etkilendikten sonra ortaya çıktığı gerçeğini göz ardı etmiştir. Oysa Weber'in tezini eleştirebilmesi için, Theravada Budizm'inin –sembollere tapınma, spiritüel hiyerarşi ve rahip sınıfından olmayanların anlayamayacağı kutsal bir dile sahip kutsal metinleriyle birlikte– kolonyal etkilerden çok daha önce bu potansiyele sahip olması gerekirdi.

Keyes'in de belirttiği gibi (2002: 246), Parsons'un Harvard Sosyoloji Bölümü ile ilişkileri sonucunda Weber'e ilgi duyan birçok Amerikalı Budizm öğrencisi vardır: Keyes'in kendisi (1978; 1983; 1993), Kirsch (1975), Spiro (1975) ve Nash (1966) gibi. Önceleri sadece Weber'e karşı ilgi duyan birisiyken, Steven Lukes ve Mark Elvin ile yapmış olduğum görüşmelerden sonra ben de Weberci yaklaşımı Nepal'deki Mahayana Budizm'ine uygulama girişiminde bulundum (Gellner 1992; 2001a).

KAYIP TEORİSYEN OLAYI: WEBER, ORTNER VE EYLEM KURAMI

Şimdi, farklı bir etkilenme ya da etkilenmeme konusuna değinmek istiyorum. Weber, elbette Anthony Giddens ve Pierre

¹² Bu Protestan Budizm'inin Nepal'e yayılması Le Vine ve Gellner'de (2005) tartışılmıştır. Ancak, bilim adamları Sri Lanka dışında "Protestan Budizm'i" kavramını kullanmaya isteksizdir. Bunun yerine daha nötr bir kavram olan 'Budist Modernizmi' kavramını kullanmaktadır.

Bourdieu'yu etkilemiştir. Kuzey Amerika'da en çok okunan kültürel antropolog Shery Ortner'a etki etme konusuna gelince, Weberci etki neredeyse tamamen belirsizleşmektedir. Weber Geertz ile özdeşleştirilmişti ve asıl problem olarak görünen de Geertz idi.

Geertz, öncelikle pek çok kişinin tahmin ettiğinden çok daha ilginç bir düşünür ve antropologdu.¹³ Yorumu dayalı teorisinin gösterdiği gibi [*The Interpretation of Cultures*'ın (1973) en çok alıntı yapılan kısmı giriş bölümüdür], onun antropolojik çalışmaları kesinlikle 'araştırma' sonuçlarının analizleriyle sınırlı değildir. Fakat önceki çalışmalarında kalkınma, politika vb. konularla fazla ilgilenmediği için (ki bu konuda mutlaka kendisinin de suçu vardır), öğrencisi Ortner da dahil pek çok kişi tarafından tamamıyla yorumcu bir duruş sergilediği kabul edilmiştir. Geertz'in kendi duruşunu haklı çıkarmak için Weber'den yardım alması nedeniyle, Weber'in de Geertzci olduğu kabul edilmiştir.

Geertz'in bu anlamda Louis Dumont ile karşılaştırılması ise oldukça ilginçtir. Her ikisinin de Weber'le bağlantılı olması nedeniyle, Geertz ve Dumont birbirlerinin aynası gibidirler. Geertz, Weber'in bayrağını kendi gönderine çekmiştir (Geertz 1973: 5). Ama aslında o, özellikle de dini tecrübeyi tanımlarken 'son derece gerçekçi' 'tavır ve davranışlar' oluşturmada kolektif ritüele biçtiği rol konusunda, kendisinin kabul ettiğinden çok daha fazla Durkheimcıdır (1973: 90). Öte yandan, Dumont, az ya da çok Weber'i kendi defterinden silmiştir. Fakat, Batı'nın yükselişi, Bireyciliğin dini temelleri ve Hindistan-Batı mukayeseşi gibi onun düşünce sisteminde ağır basan hususlar dikkate alındığında, aslında sıkı sıkıya Weberci olduğu söylenebilir. Biraz abartırsak, Geertz'in Weberci olduğunu söylemenin mümkün olduğunu, fakat (Harvard Üniversitesi'nde Talcott Parsons' tan ders almasının da etkisiyle) kendi kabul ettiğinden çok daha fazla Durkheimci olduğunu söyleyebiliriz; Fransız okulunun

¹³ Bu konuyu hem Ortner (1999; 1999b) ve hem de Keyes (2002: 242-3) vurgulamıştır.

temsilcileri Durkheim ve Mauss geleneğinden gelen Dumont'un ise, onun kadar, hatta (tartışılabilir olsa da) daha bile fazla Max Weber'in takipçisi olduğu söylenebilir.

Ortner, doktora derecesini aldıktan sonra, akademik kariyerine Geertz'in astı olarak Chicago'da başladı. Geertz'in etkisi, *Sherpas through their Rituals* (1978) adıyla yayınlanan ilk monografisinde açıkça görülmektedir. Bu çalışma, genel editörlüğünü Geertz'in yaptığı "Cambridge Studies in Cultural Systems" (Kültürel Sistemler Konusunda Cambridge Çalışmaları) adıyla seri halinde yayınlandı (bu serilerde yayınlanan çok az makale günümüzde yayından kalkmıştır). Ortner'in kitabı, Şerpaların hayatını ve Şerpa ritüellerini inceleyen klasik etnografik bir çalışmaydı. Bu, son derece anlaşılabilir bir dille yazılmış ve elde edilmesi kolay bir kitaptı. Tarihsel konulara kısmen vurgu yapılmıştı. Ortner, pek çok Şerpa'nın diğer etnik grup ve sınıflar içerisinde akrabalarının bulunması nedeniyle, Şerpa toplumunun görece olarak göçmenlere açık bir toplum olduğu sonucuna ulaşmıştı. Fakat Şerpa sınıfının geçirgenliği ya da problemli yapısı, onun incelediği konuların merkezinde yer almıyordu. Yine de bu kitap, klasik fonksiyonalist monografilerin dar kalıpları içerisine sokulamaz. Furer-Haimendorfs'un *The Sherpas of Nepal* (1964) adlı kitabının aksine, Şerpaların sadece iyi ve güzel yönlerine vurgu yapılmamıştı. Ortner, bu toplumun gizli kalmış problemli yönlerini de ortaya koyan ince ve detaylı bir etnografi çalışması ve konukseverlik analizi yaptı. Ortner, onları aynı zamanda dini bağışlar yapmaya zorlayan tanrılara ibadet konusundaki paralelliklere dikkat çekti. Kısacası Ortner, ('büyük toplum' ile 'küçük toplum' arasındaki farklılıklar da dahil olmak üzere) Şerpa toplumunda var olan gerilimlere ve Tibet Budizm'inin temel ritüellerinden olan kötülükleri kovma ayinlerine odaklandı. Şerpalar, pek çok film ve fotoğrafa da konu olan, kötü ruhları kovma ayinleri Mani Rimdu ile meşhurdurlar. *Sherpas Through their Rituals* adlı kitapta bu ruh kovma ayinlerine birkaç yerde temas edilmektedir. Tartışma konusu edilmeyen asıl nokta, bu kötü ruhları kovma ayininin, 'eski Şerpa geleneklerinin' bir par-

çası olduğu gerçeği dikkate alınmadan, 20. yüzyılın ilk yarısında Tibet tarafından dünyaya tanıtılması ve rahipler tarafından bilinçli bir şekilde Şerpaların popüler dininin 'temizlenmesinin' bir parçası olmasıydı. Ortner daha sonra bu konuya temas etmiştir. Ortner bunu, kendisinin ortaya attığı 'eylem teorisi'nin bir parçası olarak yaptı. Öyle ki, bu teori kendisini sadece Geertzci bir duruş sergilemekten de uzaklaştırmıştır.

Ortner'in görüşleri, "Theory in Anthropology since the Sixties" (1984) adlı ünlü makalesinde çok güzel ifade edilmiştir. Ortner bu makalesine, diğer pek çok antropolog gibi, Weber ile Geertz'i özdeşleştirerek başlar. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Geertz de onları bu şekilde davranmaya cesaretlendirmektedir. Söz konusu makalenin ilk bölümlerinde Ortner, eylem merkezli sonraki çalışmaların pek çoğunun Geertzci (ya da Geertzci-Weberci) temellere sahip olduğunu ifade eder (Ortner 1984: 130, 1994: 375). Ortner bu makaleyle, hem bir alanı tanımlamayı ve hem de bu alanı kendi istediği yöne yönlendirmeyi amaçlamıştı. Ancak bu makalenin ele aldığı konular tarafsız ve objektif değildi ve Ortner'in de kabul ettiği gibi, mitolojik bir karaktere sahipti.

'Eylem teorisyeni' olmak ne anlama gelmektedir? Eylem (*practice*) kelimesinin, herhangi bir insanın yaptığı bir şeyi kapsayabilecek, son derece belirsiz bir kavram olduğunu o da kabul etmektedir. Pek çok teoride olduğu gibi, bu teorinin de ne olup ne olmadığı çok güzel bir şekilde tanımlanmıştır. Şüphesiz, bu da, kendisini ortaya çıkartacak olan mantıksal ilişkilerin oluşturulması için yeterlidir. Bu teori, öncelikle sosyal, tarihsel, kavramsal ve insanlar tarafından üretilmekte olan her türlü yapı ile zaman kaybetmeye karşıdır. Diğer bir ifadeyle, eylemi ortaya çıkartan faile (*agency*), yani aktörün bakış açısına ve belirli aktörlerin bu fiilleriyle ne elde etmeyi tasarladıklarına vurgu vardır. İkincisi, bu teori, Şerpaların ya da Bongo-Bongo'ların herhangi bir konuya nasıl baktıkları gibi kavramlara karşıdır: Aksine, tüm kavramsal şemaların ideoloji olduğunu iddia eder: Bunlar da birtakım insanlar tarafından desteklenir ve yine birtakım insanların

çıklarlarına hizmet ederler. Diğer bir ifadeyle, güç/iktidar ile ilgili hususlar analizlerin ayrılmaz birer parçasıdır. Teorisinde açıkça belirtmese de, bunu Ortner'in kendi etnografisinde görmekteyiz. Üçüncüsü ise *zamandır*. Ortner'in eylem yaklaşımı, araştırılan kültürlerin statik ve değişmez olmadıkları hususunu özellikle vurgulamaktadır.

Bütün bu hususlar, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (1989) adlı eserde örnekleriyle ele alınmıştır. Kitabın teorik amacı, 'eylem teorisi'nin güzel bir örneğini sunmak olduğu halde, 20. yüzyılın ilk yarısında Şerpa bölgesinde bekâr rahip manastırlarının kurulmasının nasıl izah edileceği temel problem olarak ortaya çıkmaktadır. Şerpaların, Everest'in güney yamacında kalan ve şimdilerde Nepal'in bulunduğu bu bölgeye 15. yüzyılın sonlarına doğru göç ettikleri kabul edilmektedir. 400 yıldır Şerpa rahipleri bekâr değillerdi (tıpkı evli lamalar gibi), tapınaklarda yaşıyorlardı, Nyingmapa mezhebine bağlıydılar ve zaman zaman eğitim için Tibet'e gidiyorlardı. Şerpalar sadece 20. yüzyılda bekâr manastırları kurdular. Tapınak kurmanın temellerine inen Ortner, bunun altında Şerpaların anladığı ve onların karşılaştıkları problemlere çözüm yolu sunan *kültürel bir şemanın* (model de diyebilirsiniz) var olduğunu söyler. Bu şema, genellikle kardeşler veya mirastan eşit pay almayanlar gibi farklı rakipler arasındaki prestij ve pozisyon mücadelesini de kapsamaktadır. Şerpaların sözlü tarih ve hikâyeleri, hem fiziksel hem de ritüel anlamda, mücadele örnekleriyle doludur: Mücadeleyi kaybeden taraf bölgeden ayrılır, kendine güçlü bir destekçi bulur, geri dönerek rakibini yener, yeni taraftarlar kazanır ve bir tapınak inşa eder. Önceki kazanan ise artık kaybetmiştir ve bölgeyi terk etmek zorundadır.

Ortner, bu şemayı sadece 17. ve 18. yüzyılda tapınak kuranların değil, aynı zamanda 20. yüzyılda yeni bekâr manastırları kuranların da takip ettiğini söylemektedir. Solu-Khumbu kentindeki ilk iki manastır, biri vergi tahsildarı diğeri komutan olan, birbirine rakip iki zengin kardeş tarafından kurulmuştu. Her ikisi de farklı zamanlarda ayrılmak zorunda kalmışlar ve sonra ye-

niden geri dönmüşlerdi. Fakat acaba bekâr manastırı kurmalarının nedeni neydi? O dönem, merkezîyetçiliğin arttığı bir dönemdi. Şerpalar Nepal Devleti'yle gittikçe daha çok bütünleşiyorlardı. Şerpaların ruhani liderleri olan sınır boylarındaki Tibetli rahipler nüfuzlarını daha da artırmak istiyorlardı. Din sınırından olmayan sponsorlar ise prestij peşindeydi. Aynı zamanda diğer Şerpalar, Şerpa bölgesinin dışında, özellikle de Darjeeling'de gittikçe artan ekonomik fırsatlar yakalamışlardı. Ortner, Darjeeling'e göç eden az sayıdaki insanın, para kazandıktan sonra geriye dönerek manastır kurmaya iştirak etmelerinin, büyük insanlarla olan ilişkilerinde 'en azından mecazi olarak' kültürel şemayı izlemelerinin bir örneği olarak görülebileceğini söylemiştir (1989: 167).

Sherry Ortner, kendisinin de belirttiği gibi, en iyi oyuncularından biri olarak akademisyen meslektaşlarını ikna etme 'oyununa' katılmıştır. O, "Theory in Anthropology since the Sixties" adlı eserinde Weber'in önemine kısa bir vurgu yapar ve 'yeni eylem teorisi' üzerindeki Marksist etkiyi tartışmaya açarken şunları belirtir:

Bu konuda sadece Marksist etkiden bahsetmek, var olan gerçeğin önemli bir yönünü, yani Marksist ve Weberci yapıların neredeyse birbirleriyle bütünleşecek kadar iç içe geçmiş oldukları gerçeğini gizlemek olur. 60'lı yıllarda Marks ve Weber arasında 'materyalist', 'idealist' zıtlığına vurgu yapılmıştı. Eylem teorisyenleri ise, Marksist külliyatı yorumlayan birtakım yazarların bu açıklamalarının Weber'in düşünceleriyle oldukça bağdaştığına dikkat çektiler. Weber, aktörü kendi modelinin merkezine yerleştirirken, bu yazarlar Marks'taki insan uygulamaları konusuna vurgu yapmışlardır. Weber, ekonomiyi politika içerisinde değerlendirirken, bu yazarlar ekonomik sömürüyü politik hâkimiyet içerisinde değerlendirmişlerdir. Weber ahlak anlayışı ve bilinç konularına yoğunlaşırken, bu yazarlar Marks'ın çalışmalarındaki benzer konulara vurgu yapmışlardır. Referans teorisyen olarak Marks'ın Weber'e tercih edilmesi, bir anlamda taktiksel bir harekettir. Aslında (Ortner'in de desteklediği 'yeni eylem' görüşü gibi) ilgilenmiş ol-

dukuları teorik konular her ikisine de aynı derecede borçludur (Ortner 1984: 147; 1994: 391).

Ortner, bunları söyledikten sonra hemen harekete geçer.¹⁴ Bir kişinin Weber'i kendisine referans teorisyen *yapmaması*, ona göre 'bir anlamda taktiksel bir harekettir': Williams, Foucault ve Bourdieu gibi isimler bu anlamda alıntı yapılabilecek en güzel örneklerdir. Dumont da, Weber hakkında her şeyi yazmamış olmakla birlikte, onun hakkında fazlaca yazı yazmıştır. Burada, Ortner'in yaklaşımının yine Geertzci-Weberci bir çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ortner, her iki teorisyenden de sık sık alıntılar yapar. Weber hakkında biraz daha derin bir bilgiye sahip olan Giddens ve Bourdieu gibi teorisyenlerin her ikisi de, Geertzci-Weberci idealistlerin Weber'in düşünceleri konusunda tamamıyla yetersiz bir bakış açısına sahip olduklarını, ancak Ortner'in bunlara dahil olmadığını söylemektedir. Aslında, Ortner'in 'eylem teorisi' olarak isimlendirdiği teorik gelişimlerin hepsi, zaten Weber'de mevcuttur.

SONUÇ

Sosyal ve kültürel antropologların Weber'i ihmal etmelerinin muhtemel nedeni, kendisinin sosyoloji ile özdeşleştirilmiş olmasıyla, özellikle de Talcott Parsons'un başkalarına değer vermemesi, gelişimci, değerli fakat sıkıcı sosyolojisi ile özdeşleştirilmiş olmasıyla yakından ilişkilidir. Böyle bir Weber düşüncesinin hiç de uygun olmadığını düşündükleri müddetçe, antropologlar Weber'i yetersiz ve günümüzde modası geçmiş bir düşünce şekli

¹⁴ Ortner'in çalışmalarında Weber'e referans yapan diğer tek kitabı, orijinali 1990'da yayınlanan "Gender Hegemonies" (1996: 143-5) adlı çalışmasıdır. Ortner bu kitaba, Weber'in prestij ve iktidar arasında yaptığı temel analitik ayrımla başlar, Dumont'la ilgili hususlara dikkat çeker ve geçmişteki teorik çıkmazlara yeniden düşmemek için, Weber'in tipolojilerinin, 'tarihi dinamizm' adını verdiği şekilde dinamik ve sürece dayalı olarak anlaşılması gerektiğini kabul eder.

olan Geertzci yorumculukla itham etmeye devam edeceklerdir. Hatta, antropologlar Weber hakkında pek fazla düşünmediklerinden, birbirine zıt bu iki Weber imajının (Parsonscu pozitivist ve Geertzci yorumcu) birlikte tasavvur edilmesi de mümkündür.

Weber, entelektüel açıdan bakıldığında, antropolojik amaçlara çok iyi hizmet edebilecekken, bunun yerine pek çok sosyolog “Weber’i Parsons’laştırmamayı” ve onu kendi entelektüel ataları olarak görmeyi görev edinmiştir. İdeolojik yaşam mücadelesi veya ürün farklılaşması bağlamında ele alındığında, Weber’in antropologlar için uygun bir seçim olmayacağı açıktır. Weber’e olan bağımlılık, sadece sosyal antropoloji ile sosyoloji arasındaki sınırların daha da belirsizleşmesine hizmet edecektir. Gerek Avrupa’da gerekse Kuzey Amerika’da (Güney Asya farklıdır), antropologların pek çok kurumsal bağlamda kendilerini içinde buldukları bu sınırların yıkılması onlar için hiç de makul değildir. Çünkü sosyologlar, her zaman antropologlardan sayıca daha fazla ve devlet hazinesinden yardım alma konusunda daha avantajlı olmuşlardır.

Şimdiye kadar antropologlar ne zaman Weber’le ilgili konulara başvursalar, kendilerinin fazla iyi bilmediği bu konuları Foucault’dan öğrenmişlerdir. Daha da ötesi, Foucault’nun yönetimle ilgili gerçekleri ifade etmek üzere kullandığı ‘toplum yönetimi’ terimi, belki de doğrudan Weber’e dayanmaktadır (benzer düşünen başka yazarlar da vardır: Gordon 1987: 297). İktidar ile özel yönetim şekilleri arasındaki ilişkiler, özellikle Batılı ve modern ‘karakter özellikleri’ni ortaya çıkaran nedenler ve devlet idaresi yeni bir şekil alırken Protestan karakter özelliklerinin nasıl şekillendiği gibi temel konular, Foucault tarafından keşfedilmeden çok daha önce Weber tarafından ele alınmıştır. Bryan Turner, Weber’in tarih felsefesinin Foucault’nun felsefesi ile aynı zayıf taraflara sahip olduğunu söylemektedir. Bu da, onların ne kadar benzer özellikler taşıdığının bir başka delilidir.

Entelektüel mazesinin ihmal edildiği söylenebilecek benzer bir konu da, Budizm ve Hinduizm konusundaki akademik çalışmalarlardır. Bazı Budizm öğrencileri sezgi ve ilham konusunda

Weber'in altını oymaya çalışırken, diğer bazıları ise onu, kendi teorik düşüncelerini taşıyabilen entelektüel önderleri olarak görmektedir. Hinduizm ile ilgili çalışmalarda ve Güney Asya tarihinde ise Weber ya ihmal edilmiş ya da tamamen dışlanmıştır. Hatta, modası geçmiş oryantal eğilimlerle yaftalanmıştır. Günümüzün gözde şahsiyetleri tarafından ele alınan iktidar, kültür, tarih ve temsil gibi konularda onun eşsiz bilgisi ve entelektüel birikimi unutulmuştur.

KAYNAKLAR

- BRUBAKER, R. (1984). *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin.
- CHALCRAFT, D. J. (2006). 'Max Weber'. In J. Scott (ed.), *Fifty Key Sociologists: The Formative Theorists*. London: Routledge, 203-9.
- _____ and HARRINGTON, A. (eds.) (2001). *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to His Critics, 1907-1910*. Liverpool: Liverpool University Press.
- COLLINS, R. (1986). *Weberian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FORER-HAIMENDORF, C. von (1964). *The Sherpas of Nepal: Buddhist Highlanders*. London: John Murray.
- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- GELLNER, D. N. (1982). 'Max Weber, Capitalism, and the Religion of India'. *Sociology*, 16/4. Repr. with revisions in Gellner (2001a), 19-44.
- _____ (1988). 'Priesthood and Possession: Newar Religion in the Light of some Weberian Concepts'. *Pacific Viewpoint*, 29/2. Repr. in Gellner (2001a), 85-105.
- _____ (1992). *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2001a). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press.

- _____ (2001b). 'Introduction'. In Gellner (2001a), 1-16.
- GOMBRICH, R. F. (1971). *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Oxford University Press. Reissued in 1991 as *Buddhist Precept and Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- _____ (1988). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge.
- _____ and OBEYESEKERE, G. (1988). *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- GORDON, C. (1987). 'The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government'. In S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 293-316.
- GORSKI, P. S. (2001). *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the Modern State in Early Modern Europe*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- KANTOWSKY, D. (ed.) (1986). *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism*. Munich: Weltforutn Verlag.
- KEYES, C. F. (1978). 'Structure and History in the Study of the Relationship between Theravada Buddhism and Political Order'. *Numen*, 25/2:156-70.
- _____ (1983). 'Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village'. *Journal of Asian Studies*, 42/3: 851-68.
- _____ (1993). 'Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand'. In M. Marty and S. Appleby (eds.), *Remaking the World: Fundamentalist Impact*. Chicago: University of Chicago Press, 367-409.
- _____ (2002). 'Weber and Anthropology'. *Annual Review of Anthropology*, 31: 2.33-55.
- KIRSCH, A. T. (1975). 'Economy, Polity, and Religion in Thailand'. In V. W. Skinner and A. T. Kirsch (eds.), *Change and Persistence in Thai Society: Homage to Lauristan Sharp*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 172-96.
- KRIEKEN, R. VAN (1990). The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self. *European Journal of Sociology*, 31/2: 353-71.
- LEVINE, S., and GELLNER, D. N. (2005). *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- MACKIE, J. L. (1965). 'Causes and Conditions'. *American Philosophical Quarterly*, 2: 245-64.
- MARSHALL, G. (1982). *In Search of the Spirit of Capitalism*. London: Hutchinson.
- NASH, M. (ed.) (1966). *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. SE Asia Studies. New Haven: Yale University Press.
- ORTNER, S. B. (1978). *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994 [1984]). 'Theory in Anthropology since the Sixties'. *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-66. Repr. in N. B. Dirks, G. Eley, and S. B. Ortner (eds.), *A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, 372-4".
- ORTNER, S. B. (1989). *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- (1996). *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- (1999[11]). 'Introduction'. In S.B. Ortner (ed.), *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press, 1-29.
- (1999k). 'Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering'. In S.B. Ortner (ed.) *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press, 136-63.
- POLLOCK, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkeley: University of California Press.
- SCHLUCHTER, W. (ed.) (1984). *Max Webers Stud'te uber Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1989). *Religion, Rationalism, and Domination: A Weberian Perspective*, trans. N. Solomon. Berkeley: University of California Press.
- SCHROEDER, R. (1992). *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage.
- SENEVIRATNE, H. L. (1999). *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.
- SPIRO, M. E. (1970). *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press; 2nd edn. 1982.

- TAMBAIAH, S. J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1976). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, B. L. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____ (1992). *Max Weber: From History to Modernity*. London and New York: Routledge.
- WEBER, MARIANNE (1988). *Max Weber: A Biography*, ed. and trans. H. Zohn. New Brunswick, NJ, and London: Transaction Publishers.
- WEBER, MAX. (1916-17). 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Dritter Artikel): Hinduismus und Buddhismus'. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41/3: 313-744; 42/2: 345-46i; 42/3: 687-814. Repr. in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ii. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. Reissued 1996 and 1998 in standard edition of Weber's works, ed. H. Schmidt-Glinzter, Mohr-Siebeck.
- _____ (1958). *The Religion of India: The Sociology of Buddhism and Hinduism*, ed. and trans. H. H. Gerth and D. Martindale. New York: Free Press.
- _____ (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, 2nd edn. London: Allen & Unwin.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Gellner (2001a); Gorski (2001); Kantowsky (1986); Keyes (2002); Ortner (1984); and Weber (1958).

3. BÖLÜM

Max Weber: Din ve Modernleşme

Hans G. Kippenberg

Çeviren: Nilgün Sofuoğlu Kılıç

1864'te Erfurt'ta (Almanya) doğan Max Weber, 1882'de Heidelberg'de hukuk öğrenimine başladı; çalışmalarına 1884'te Berlin'de devam etti ve burada İtalyan şehirlerindeki ticaretle uğraşan topluluklar üzerine verdiği tezle doktorasını aldı. 1891'de Roma tarım tarihinin kamu hukuku ve özel hukuk açısından önemi ile ilgili bir doktora sonrası çalışması yaptı. 1893'te Freiburg'ta (Almanya) ekonomi profesörlüğüne atandı ve üç yıl sonra, 1918'e kadar yaşadığı Heidelberg'te de benzer bir kürsüde çalıştı. Sağlık sorunlarından dolayı, 1903'te mesleki çalışmalarını bıraktı. 1919'da Münih Üniversitesi'nde görev almayı kabul etti ve 1920'de Münih'te öldü.

KAPİTALİZMİN ORTAYA ÇIKIŞ KOŞULLARI

Weber, 1891/1892'de, Doğu Prusya'daki arazilerde çalışan çiftlik işçileri ile ilgili deneysel bir araştırma yaptı. Verileri çözümler-

ken, soylu mülk sahiplerinin bir ikilemini tespit etti: Kendileri pazar için üretimde bulunan ve ucuza Polonyalı işçileri kiralayan yeni girişimciler hâline gelirken, o bölgedeki Alman varlığını farkında olmadan zayıflatmaktaydılar. Kendi geleneksel yaşam biçimlerine tutunurlarken, basit çiftçi durumuna düşme tehlikesindeydiler [Weber, 1892(1984): 903]. Weber'in de belirttiği gibi, söz konusu ikilem, kapitalist bir ekonomiye doğru giden değişimin ve koşulların kanıtı durumundadır.

Weber, 1896'da "Eski Medeniyetin Çöküşünün Toplumsal Nedenleri" hakkında verdiği bir konferansta ileri sürdüğü gibi, kapitalist ekonominin ortaya çıkışını aşikâr görmüyordu. Pek çok araştırmacı, Roma'nın düşüşünü yıkıcı kitlesel göçlere bağlamıştı; ama Weber bunu, imparatorluğun kendi içerisindeki büyük toplumsal değişimin bir sonucu olarak görmüştür. Başlangıçta, eski topluluklar ekonomik olarak köle işçiliğine dayanmaktaydılar. Deniz kıyısında olmanın sağladığı kolaylıktan ötürü, ağırlıklı olarak sanayi ve ticaretle uğraşıyorlardı. 15. yüzyıldan sonra, *Roma Barışı** döneminde köle sayısı iyice azaldığından ve iktisadi ilgi ülke içine yöneldiğinden, kendi kendine yetme ekonomisi,** yerini giderek şehir ekonomisine bırakmıştır. Hükümet yetkilileri ve askerler ihtiyaçlarını vergilerle karşılayamaz olunca, eski kapitalist ekonomiden az da olsa kalan takas yöntemine başvurdular. Şehirler köylere bölündü ve kültür bir kez daha kırsallaştı. Bu, kitlesel göçlerin etkili bir yıkıma yol açması şeklindeki gelişmenin tersine dönmesiydi.

Weber, kapitalizmin kaderini, bir tür toplumsal bütünleşmenin belirlediğine inanıyordu. Hem eski çağda hem de günümüzde kuvvetle yayılan siyasal güç, ona özellikle tehlikeli görünüyordu: "Toplumsal bürokratikleşmesi Eski Çağ'da olduğu gibi, bizim toplumumuzda da kapitalizmin üstesinden gelecektir"

* "Pax Romana" (İÖ 27-İS 180): Roma İmparatorluğu'nun uzun soluklu barış dönemi için kullanılan terim (y.n.).

** "Self-sufficient estate economy": Kırsal bölgelerde insanların kendi mülklerinde hemen bütün ihtiyaçlarını kendilerinin ürettikleri ekonomik durumu ifade için kullanılmaktadır (ç.n.).

[1909(1976): 277–8]. Bu sorun Weber'i rahatsız etmeye devam etti: 1917'de, "Bürokratikleşme eğiliminin bu üstünlüğüyle yüz yüze gelmek, hareketin 'bireyci' özgürlüğünün birkaç kalıntısını herhangi bir şekilde kurtarmayı nasıl mümkün kılacaktır?" diye sormaktadır [1914-18(1984): 465].

DİNSEL AHLAK VE KAPİTALİZMİN RUHU

Kapitalist bir ekonomi için siyasal koşullar tek başına yeterli değildir. Weber'in meşhur makalesi *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda [1904/5 (1930) ve (2002)] ele aldığı başka bir kavram da buraya ilave edilmelidir. Protestan kesim ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi ilk fark eden Weber değildi; fakat bu konuya ilk ciddi açıklama getirme girişiminde bulunan o oldu. Yaklaşmakta olan kapitalizm içsel bir gücün desteğine, yani ahlaki bir değere gereksinim duydu; zira güçlü bir muhalif olan *gelelenekselciliği* ilk deviren olmak zorundaydı.

İnsan 'doğuştan', daha, çok daha fazla para kazanmak değil, alışageldiği tarzda basitçe yaşamak ve bunu sağlayacak kadar kazanmak ister. Kapitalizm, insan gücünün üretkenliğini arttırmaya yönelik olarak çoğalan bir yoğunlukla nerede çalışmaya başladıysa, orada kapitalizm öncesindeki işgücü ana motifinin sonsuz ısrarlı direncine göğüs germiştir [1904/5(2002): 16].

Weber'in insan doğasına bağladığı bu sebatkâr direnç, kendiliğinden kaybolmamıştır. Onu kıran, inananlarından düzenli bir çalışma modeli ve tüketimden kaçınmayı isteyen Püritenlik olmuştur. Kapitalizmin gelişmesini sağlayan, böyle bir yaşam tarzıydı. Weber'in bu tezi, hararetli bir tartışma yarattı. Birkaç düşünür bu tezi eleştirse de, sonunda Weber, Püritenliğin düzenli bir yaşam biçimi öngören köklerinin Batı kapitalizminin gelişimini beslediği iddiasının bütün itirazlara direndiğine inanmıştı [Weber 1910(1978)]. Artık o, "bu çalışmanın yalnız bırakılma-

sını önlemek ve onu kültürel gelişimin bütünü ile bir bağlantı içerisine yerleştirmek” istiyordu [1904/5(1930): 284]. Marianne Weber, biyografisinde, Weber’in düşüncesindeki bu değişim ile ilgili bazı önemli konulara değinmektedir.

1911 sıralarında din sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmasına devam ederken, ilgisini Doğu çekti: Çin, Japonya, Hindistan ve sonra da Yahudilik ve İslam. Artık, beş büyük dünya dininin ekonomik kurallarla bağlantısını araştırmak istiyordu. Çalışması, ilk Hristiyanlık çözümlemeleriyle doluydu. Kapitalizmin ruhu hakkındaki ilk bilimsel eserinde Weber, bir nedensel sonucu, yani bilincin dinsel unsurlarının günlük ekonomik hayata etkisini açık bir şekilde aydınlatmaya koyuldu. Böylece daha büyük bir sorumluluk almıştı; yani çeşitli kültür alanlarının maddi, iktisadi ve coğrafi şartlara etkisini, bölgenin kendi dinsel ve ahlaksal düşüncelerini göz önünde tutarak araştıracaktı [Marianne Weber 1926 (1988): 331].

1913’te kaleme alınan, fakat ölümünden sonra 1921/2’de yayınlanan *Ekonomi ve Toplum* adlı eserindeki “Dinsel Cemaatler” bölümü, bu çabasının ilk ürünüydü. Her ne kadar Weber, *Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı* adlı çalışmasını ayrıca yayınlasa da, kitaplarını ayrı ayrı tasarlamamış; onları ‘sistematik din sosyolojisine hazırlık çalışmaları ve açıklamaları’ olarak planlamıştı (yayıncı Paul Siebeck’e 22 Haziran 1915 tarihli mektubundan). Bu çalışmaların ilki –*Çin Dini*– ortaya çıktığında Weber, bu çalışmanın aynı zamanda *Ekonomi ve Toplum* adlı eseri için hazırlandığına ve ‘din sosyolojisi hakkındaki bölümü yorumlamak ve tamamlamak için (ve bununla birlikte, pek çok noktanın yorumlanması için)’ tasarlandığına işaret etmiştir [1915-20 (1989): 236]. Aynı şekilde, 1919’da Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Yazılar* adlı eserine dahil etmek için metin üzerinde yeniden çalışırken, ‘din sosyolojisi’ni sistematik olarak gözden geçirme sırasında etnografik verilerin ele alınmasını umut ettiğini ifade etmiştir [1904/5 (1930): 30]. Weber, kendi din sosyolojisinin sistematik yapısına

tekrar tekrar vurguda bulunmuştur. Ancak, bizim onu nasıl tanımlamamız gerekir?

MODERNLİĞE GİDEN ÖZEL BİR DİNSEL YOL OLARAK BÜYÜ BOZUMU

Konfüçyanizm, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, İslam ve bunların iktisadi ahlakları ile ilişkileri üzerine çalışmaları sırasında Weber, heyecan verici bir keşifte bulundu. Marianne Weber bunu şöyle anlatıyor:

Bir insan ileriye düşününce, dünyanın yapısının anlamlı olarak düzenlenmiş bir evren olması gerektiğini veya olabileceğini hissetmeye başlar. İyi talih ile mükâfat arasındaki ilişkiyi sorgular; acı, günah ve ölüm gibi başına gelenlerin hikmetini ortaya koyacak bir adalet arar ve bir 'teodise' yaratır. Başka deyişle, dinsel duygular ve tecrübeler akılsal olarak ele alınır; *akılsallaştırma* süreci büyüsel fikirleri eritir, gitgide dünyanın 'büyüsü bozulur' ve onu tanrısız kılar. Din, büyüden öğretiye dönüşür. Ve artık, dünyanın bu ilksel görüntüsünün ayrışmasından sonra, iki eğilim ortaya çıkar: Biri *akıl*ın üstünlüğüne doğru bir eğilim, öbürü de *mistik* tecrübeye. Fakat dinler, yalnızca, düşüncenin giderek artan gelişiminden etkilenmezler; akılsallaştırma süreci aynı zamanda çeşitli yollarda ilerler ve onun bu özerk gelişimi, ekonomi, devlet, hukuk, bilim ve sanat gibi bütün sivilleşme ürünlerini kuşatır. Özellikle Batı medeniyetinin bütün biçimleri, ilk olarak kesinlikle Yunanlılarca geliştirilen metodolojik bir düşünme biçimi ile belirlenmiş ve bu düşünme biçimine, Reform Çağı'nda metodolojik bir *yaşam idaresi* ile iştirak edilmiştir. (...) Weber, *akılcılığın* bu özel [Batılı] karakterinin kabulünü ve en önemli keşiflerinden biri olarak Batı kültürü için oynadığı rolü göz önünde bulundurmıştır. Sonuç olarak, din ve ekonomi arasındaki ilişkiye dair özgün araştırması, *Batı kültürünün özel doğasını* da içine alan daha kapsayıcı bir araştırma olarak genişlemiştir [Marianne Weber 1926 (1988): 333].

Bu bakımdan 'büyü bozumu' süreci, Weber'in dine dair düşüncelerinde merkezi konumdadır.

'Büyü bozumu' fikri, ilk olarak 1913'te, Weber'in eylem kuramının temellerini açıkladığı "Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorileri" başlıklı makalesinde gün yüzüne çıkmıştır. Aynı zamanda "Dinsel Cemaatler" bölümü üzerinde de çalışıyordu ve konuyu bu kavram etrafında kuruyordu. Sonuç paragrafları, Weber'in bu gelişim ile ilgili görüşünü etkileyici biçimde yansıtmaktadır. Sürecin başlangıcında, Weber'e göre, "aslında yalnızca şeyler ve olaylar vardır veya hayatta bir rol oynarlar" – büyücülüğün yükselişiyle bu durum değişse bile: "Şimdi ise, büyücülük, yalnızca birtakım şeylere işaret eden farklı bir düzene ait belli tecrübelerde rol oynamaktadır. Böylece, büyü, güçlerin doğrudan yönetilmesi işinden *simgesel bir etkinliğe* dönüşmektedir" (1978: 403). Sürecin neticesini göz önünde tutarak, Weber şu sonuca varır: "Entelektüalizm, inancı büyü kapsamında tutar, dünya süreçleri büyüsöl önemini yitirir ve büyüsü bozulmuş hale gelir; bundan böyle bu süreçler, artık herhangi bir şeye işaret etmezler ve doğrudan '*şudur*' ve '*şu olmakta*' haline gelirler" (1978: 506). Bu gelişme, Weber'e göre, içsel anlamlar dünyasını soyutlamış ve sonunda dini kendine özgü ayrı bir alana dönüştürmüştür.

Weber'e göre, büyü bozumu kavramı, din ve modernleşme arasındaki karşılıklı ilişkiye işaret etmektedir. Bu kavramın, Weber'in o zaman kullanmakta olduğu dünyevileştirme kavramından ayrı, fakat geçerli bir kavram olduğu açıktır. Marianne Weber'in de ileri sürdüğü gibi, büyü bozumu kavramı, tanrısız bir dünyanın ortaya çıkışına değil, dinin, anlamdan yoksun bir dünyanın göz ardı edilemez tecrübesiyle bağlantılı olan kendi eylemsel ve kuramsal alanına dönmesine işaret eder.

DİN TARİHİNİN İNŞASI

Weber'in, modern kültürün din tarihi hesaba katılmaksızın açıklanamayacağına dair tezi, 1900'lerden bu yana din çalışmaların-

da kabul gören iki yeni değer dizisine de (paradigma) imkân verdi. Büyük Britanya'da 'animizm-öncesi', devam eden bir dinsel evrim tablosunun yerine geçti ve Almanya'da dünyaya karşı dinsel duruşlara odaklanan yeni bir tarih yazıcılığı türü ortaya çıktı. Dinsel verileri yeniden inşa edici her iki yaklaşım da, Max Weber'in modernleşmeyi din tarihine göre değerlendirme girişimine ve tam tersi bir eğilime kesinlikle yardımcı olmaktaydı.

Robert Ranulph Marett'in (1866–1943) "Animizm-öncesi Din" hakkındaki yazısı (1900), kısa zamanda din çalışmalarında yeni bir güçlü değerler dizisi yerleştirdi. Marett'e göre, ilksel dinlerin ruhlarda inanç ve beklenmedik doğa süreçleri olarak açıklanması, E. B. Tylor'un da iddia ettiği gibi, fazla entelektüel bir açıklamaydı. Dinin kökenleri, zihinsel bir açıklama ihtiyacından değil, günümüz dünyasında varlığını sebatla devam ettiren ezeli bir belirsizlik ve bağımlılık tecrübesinden çıkarılmalıydı. Dönemin pek çok araştırmacısı gibi, Max Weber de, Marett'in yaklaşımını benimsedi.

İkinci bir bilimsel değerler dizisi, Alman biliminden alındı. Alman Şarkiyatçılar, İngiliz meslektaşları gibi sömürgecilik siyasetine bağlı değillerdi; onlar dinsel anlamlara ve bunların öznel kullanımlarına önem veriyorlardı. Onların ortak tartışmaları, Paul Hinneberg'in *Die Kultur der Gegenwart (Modern Kùltür)* başlığı altında yayına hazırladığı bir seri haline geldi. 1906'da, birisi Doğu dinleri, diğeri ise İsrail ve Yahudilik ile birlikte Hristiyanlık üzerine olmak üzere iki önemli cilt yayınlandı. Bu eserlere katkısı olan ünlü bazı bilim insanları, Weber'in *Dinsel Cemaatler* adlı eseri için otorite haline geldiler: İsrail ve Yahudilik hakkında Julius Wellhausen, İslam üzerine Ignaz Goldziher ve Hinduizm ve Budizm üzerine Hermann Oldenberg.

Bu Alman Şarkiyatçılar, dinleri, dünyaya karşı olumlu veya olumsuz tavırları oluşturan güçler olarak düşündüler. Kendi katkısında Julius Wellhausen (1844–1918), eski İsrail ve Yahudilik tarihine yeni bir bakış sergiledi. Incil'in eleştirel çözümlemeleri, Musa'nın beşinci kitabı Tesniye'nin İÖ 621'de Kudüs'teki tapınakta bulunduğunu ortaya çıkardı; bu kitap, özellikle Ku-

düs'te Yahve'ye ibadet edilmesini istiyor ve Kudüs'ün dışındaki bütün ibadet mekânlarının yıkılmasını talep ediyordu. Bu tarihten önce, Amos gibi, Incil'de adı geçen peygamberler, bu putpe-rest uygulamaların, Yahve'nin İsrail'e karşı öfke duymasına neden olduğunu ve Yahve'nin hoşnut olmasının, buyruklarına itaat ve sadakati gerektirdiğini ilan etmişlerdir. Bununla birlikte, Yahuda askeri yenilgiyle tehdit edildiği zaman, İsrail'in acılarına bir açıklama getirmesinden ötürü, bu mesaj krallar ve papazlarca kabul edilmişti. Dolayısıyla ahlak, hakiki bir Yahudi'nin niteliklerini belirlemektedir. Ancak, bu noktada yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın yasalarına itaat eden müminler hâlâ çile çekmektedirler. Bu çelişkili durum, kötülük sorununun ortaya çıkışını kamçulamıştır. Wellhausen'in bu değerlendirmesi, Weber üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur: Kurtuluş ve teodise sorununun aracı olarak ahlak, Weber'in büyü bozumunun evrelerini inşa etmesinde önemli bir kavramdır.

Weber, İslam tarihi üzerinde kafa yorduğu zaman, Ignaz Goldziher'e (1850–1921) dayanmıştır. Hinneberg'in serisine katkısında Goldziher, benzer kavramları kullanarak bir gelişmeler dizisini ana hatlarıyla çizmiştir. İslam, yükseldiği sırada, çilecilik ve dünyadan yüz çevirme gibi Hristiyanlık fikirleriyle kuşatılmış durumdaydı. Bununla birlikte, sonuçta, İslam dünyaya egemen olmayı amaç edinen bir savaş ve fetih dini olarak bu fikirleri reddetmiştir. Fakat fetih üzerine bu tek taraflı vurgu, Süfilerin muhalefetini ateşlemiştir; çünkü onlar, salt resmi ve siyasi nitelikteki bir İslam'a karşı çıkmışlar ve oldukça itibar gören gönüllü bir itaatle el-etek çektikleri bir dünya kurmuşlardı.

Hindistan'a gelince, Weber, Hermann Oldenberg'in (1854–1920) araştırmalarına dayanmıştır. Oldenberg'e göre, eski Hint'te tanrılar basitçe kişileştirilmiş doğa güçleriydi. Fakat toplumsal hayat, yasayı ve ahlakı koruyan tanrıları gerektirdiğinde, bu eski görüş sona erdi. Dahası, bu tanrılar, sadece kurban verme ve ibadet ile değil, aynı zamanda –olaylar sırasında doğrudan araya girmesi umulan bir güç olan– büyü ile de yaklaşılabılır idiler. Kurban verme ve büyü'nün etkisi ile ilgili kozmolojik tahminler-

den, bireylerde de (Atman olarak) mevcut bir öz olan ve evrenin değişmez özünü ifade eden Brahman fikri ortaya çıktı. Bu fikir, ruh göçü inancıyla birleşerek, karmaya dayanmaktadır ve dünyadan yüz çevirme dinleri olarak Caynizm ve Budizm'in ana yapılarını şekillendirmiştir.

Paul Hinneberg'in el kitabına katkılar, din tarihinin yeniden inşasında özel bir bakış açısı ortaya çıkarmıştır. Bu Şarkiyatçılar, kaynaklarını dünya görüşlerinden ve insan öznesini oluşturan ahlak ve uygulamalarından kurtarmışlardır. Benzer anlayışlar filozofları da aydınlatmıştır. Hermann Siebeck, bir ders kitabında tarihsel dinleri üç sınıfa ayırmıştır: Tanrıları, dışarıdan gelen belalardan kurtarıcılar kabul eden doğa dinleri; tanrıları, toplumsal kuralların koruyucusu gören ve dünyaya karşı olumlu bir tutumu destekleyen ahlak dinleri; ve Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki günah gerçekliği arasında bir ikilemin var olduğunu öne süren ve dünyadan yüz çevirmeye teşvik eden kurtuluş dinleri (1893: 49). Siebeck'in bütün düşüncesi, 'yüz çevrilen dünya'yı sona erdiren dinsel tarihi anlama üzerine dayanmaktadır.

MODERN KURUM VE TUTUMLARIN DİNSEL SOYAĞACI

Bu yaklaşım, çoğunlukla tarihin tarafsız doğa yasalarıyla yönlendirildiği görüşünü reddeden ve öznel kültürel boyuta önem vermeyi tercih eden özellikle Alman düşünörlere cazip gelmiştir. Onların bakış açısından, yalnızca kapitalizm değil, benzer diğör modern kurumlar ve uygulamalar da eylem sahiplerini ve onların inançlarını temel alan açıklamaları gerektirmektedir. Aynı şekilde, bu düşünörlör Aydınlanma'nın etkisini aza indirerek, din tarihini modernleşme çözümlemeleriyle birleştirmişlerdir.

Bu yaklaşımın konuyla ilişkisini gözlemlemek için, 1910'da Frankfurt'ta (Troeltsch 1911) Alman sosyal bilimcilerin ilk resmi toplantısının zabıtlarını okumaktan daha iyi bir fırsat yoktur. Bu toplantıda Ernst Troeltsch, Hristiyanlığın üç toplumsal biçim yarattığını ileri sürmüştür: İlki, kurtuluş araçlarını uygula-

yan bir kuruluş olan kilise (Troeltsch'a göre en güçlü tiptir); ikincisi, inananların kendini gönülden adadığı mezhep; ve üçüncüsü, esas bireyseliğin somutlaştığı mistisizm. Troeltsch'a göre, toplumsal biçimlerin bu çokluğu, Hristiyan 'kilise'si olgusunun bir sonucuydu. Tanrı'nın krallığının yaklaşmakta olduğuna dair inancı muhafaza ederken, bu dünyanın gerçekliklerine uygun bir hayatın meydan okumalarına göğüs geren kilise, nedenlerle yönetilen insanda vücut bulan mükemmel bir doğa yasasını, duygu ve tutkuların yalnızca ahlaksal denetimini gerektiren gö-reli bir doğa yasasından ayıran Stoacılığı benimsemiştir. Kilise-nin aksine 'mezhepler', doğa kanunlarının göreliliğini reddetmiş ve İsa'nın Dağ'daki vaazında ifade ettiği çeşitli ahlaksal vecibelerden başka hiçbir şeyi kabul etmemişlerdir. Sonunda 'misti-sizm', doğa düzeninin kendinde içkin olan geçerliğini ilkede in-kâr etmiş ve içsel bir ilahi ışığa bel bağlamıştır. Bu ayrımlar do-layısıyla Troeltsch, Hristiyanlığın Batı tarihinde ürettiği ve kül-tür üzerinde bir etkiye sahip olan dünyaya karşı farklı uygula-nan tutumları anlamlandırmaya çalışmıştır.

Toplantıda Troeltsch'un sunumu, bir anda Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Eberhard Gothein, Martin Buber, Hermann Kantorowicz ve Max Weber arasında ateşli bir tartışma başlatmıştır. Bu tartışmada, Weber, *Dinsel Cemaatler* adlı eser-i-nin ilgili bölümü için temel olan meseleleri açıklığa kavuştur-muştur. Önce, Hristiyanlığın çeşitli toplumsal şekillerinin farklı ekonomik sınıflara dayanmasından kaynaklandığını ileri süren Tönnies'e karşı çıkmıştır. Weber bu açıklamayı, dinsel uzlaşmaz-lıkların asla ekonomik rekabetlerden ileri gelmediğini savunarak reddetmiştir. İkincisi, Troeltsch'un altını çizdiği, Hristiyanlığın üç toplumsal tipi olduğu görüşünü kabul etmiş, ama aslında bu üç tipin, genelde karışmış biçimlerde görüldüğünü vurgulamış-tır. Aynı zamanda, Troeltsch'un, kilisenin mezhepler üzerinde çok büyük bir kültürel etkisinin olduğu savına da karşı çıkmış-tır. Burada Weber, Hristiyanlığın kiliseler değil, mezheplerce organize edilmesinden ötürü daha güçlü ve yaygın hale geldiği Birleşik Devletler örneğini vermiştir ve bu ülkeyi, inananların

sayıca çokluğundan ve bağlılık seviyelerinden ötürü en dindar ülke kabul etmiştir. En sonunda, sıradan meselelere ilgisizliğinden ötürü, Hıristiyanlığın, etkili bir toplumsal şekil alabileceğine dair şüphesini dile getiren ve ruh ile Tanrı arasındaki gizli ilişkinin özel bir yere sahip olduğunu ileri süren Georg Simmel'e tepki göstermiştir. Martin Buber, toplumsal biçim olarak mistisizmi reddeden ve onu tamamıyla psikolojik bir biçim olarak tanımlayan benzer bir noktada ısrar etmiştir. Weber, her ikisine de cevaben, dünyayı reddeden bir dinin bile, kişinin inançlarını ispat etmek için zorunlu olduğu uygulamalarının bulunduğu ve bu uygulamaların bütün din türlerini toplumsal bir boyutla buluşturduğuna işaret etmiştir. Weber'in bu kanısı, dünyayı reddeden dinlerin, modern kültür ve tutumların ortaya çıkışında sahip olduğu muazzam etkiyi vurgulayan son çalışmasının habercisi olmuştur.

'EYLEM'İ ÇÖZÜMLEMEK: ANLAMA KARŞI GÜDÜLENME, UYGUN OLUŞLUĞA KARŞI AKILCILIK

Yeni dinler tarihi değerler dizisini kendi projesine dahil etmek için Weber, eylemi sınıflandırdı. 1913'te, "Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorileri" üzerine bir makale yayınladı. Bir dipnotta da belirttiği gibi, *Ekonomi ve Toplum*'u da kapsamak üzere 'özel incelemeler için sistematik bir temel' sağlamayı umut etmekteydi [1913(1981): 179 n. 1]. Yine benzer bir dipnotta, 'niyetlenen öznel anlam ile nesnel kesin anlamı birbirinden tam olarak ayırmayı (böylece Simmel'in yönteminden ayrılmayı)' amaçladığını belirtmektedir. Yıllar sonra *Ekonomi ve Toplum*'un ilk bölümünde bu hususu tekrarlar: "Öznel niyetlenen ile nesnel kesin 'anamlar' arasına kesin bir çizgi çeken bu çalışma (...) Simmel'in metodundan ayrılmaktadır. Simmel, sadece bu ayrımı yapmakta başarısız olmamış, bilerek ikisini birlikte ele almıştır" (1978: 4). Weber bu ayrımı, kendi eylem kavramını göz önünde tutarak öne sürmektedir: "Eylem (niyetin yokluğu ve mecburi-

yet hali de dahil olmak üzere) daima nesnelere karşı anlaşılabilir bir edimdir; 'fiili' veya 'niyetsel' *öznel anlam*, eylem sahibi için, bilinçli olarak farkında olup olmadığı noktasında az ya da çok açık olabilir" [1913 (1981): 152]. Weber, Simmel'in, bir eylemin anlamının o eylem sahibinin güdülerinden çıkarılarak anlaşılması gerektiği şeklindeki ayrımı iyi yaptığını kabul ediyordu; fakat Simmel bu ayrıma bağlı kalmamış, karşı durmuştu. Aslında o, dirimselciliğin (*vitalizm*) diğer temsilcileri gibi, dinlerin kökenlerinin insan hayatının akıldışı bir boyutunda bulunduğunu varsayıyordu – bu, daha sonra "Din Fenomenolojisi" olarak bilinecek çalışmasının merkezindeki iddiadır ve bu iddia yirminci yüzyıl din araştırmalarının ana savlarından biridir. Bununla birlikte, bu, Weber'in karşı çıktığı bir görüştü. Ona göre, dinler eylem sahiplerine anlam kavramlarını sağlamaktaydı. Eylemin sahibi bu anlamları açıklayamasa bile, yine de girdiği toplumsal etkileşimlerinden bir kalıntı kalmaktaydı. Bu nedenle Weber, anlamın kişisel güdülenmelerden ayrıldığında ve empatiyle değil fakat gözlemle yakalanması gerektiğinde ısrar ediyordu. Eğer bu iddia kavranabilirse, Weber'in toplumsal etkileşimleri yönlendiren anlama kavramına duyduğu ilgi de anlaşılabilir. Bu tür anlamlar, dinsel topluluklarda inşa edilmektedir.

Weber, ilkiyle yakından ilişkili bir diğer ayrımı, akılcı ve uygun eylem arasında da kurar:

Öznel akılcı araçsal eylem ve nesnel sabit amaçlara 'uygun şekilde' yöneltilmiş ('uygun olarak akılcı') eylem, çok farklı şeylerdir. Araştırmacının açıklamak istediği bir eylem, ona araçsal olarak yüksek derecede akılcı görünebilir ve eylem sahibinin araştırmacıya tamamen geçersiz görünen varsayımlarına yönelmiş olabilir. Örneğin, büyü anlayışına yönelik bir eylem, sıklıkla öznel olarak, herhangi bir büyüsel olmayan 'dinsel' edimden araçsal olarak çok daha akılcı bir karakterdedir; zira gitgide büyü bozulan (veya büyüden yoksun) bir dünyada dinsellik, daha (öznel) akıldışı anlam (sözgelimi ahlaksal veya mistik) ilişkilerini yüklenmelidir. [1913(1981): 154-5].

Bu ayrım “Dinsel Cemaatler” bölümündeki din çözümlemesinin hareket noktası oldu:

Dinsel veya büyüsel güdülü edim, göreceli olarak akılcı edimdir; özellikle ilk görünüşlerinde. (...) Sadece modern doğa anlayışına sahip olan bizler, bu tip edimlerde ‘yanıltıcı’ olan nedensel niteliklerden ‘uygun’ olanlarını ancak nesnel olarak ayırt edebiliriz ve sonra nedenselliğin yanıltıcı niteliklerini akıldışı olarak ve uygun düşen eylemleri ‘büyü’ olarak tanımlayabiliriz (1978: 400).

Yani hayatın devam ettirilmesinin ‘akılcılığı’, deneysel kanıtla yanıtlama veya doğrulamadan bağımsızken, bir taraftan da dünyanın dinsel büyü bozumuna bağımlıdır. Bu büyü bozumuna, bilgi artışı değil, ahlak ve mistisizmin kişinin hayatında anlamı güvenceye alan öznel anlamlar olarak kabul edilmesi neden olmuştur. Dünyanın büyü bozumunun ilk yeri, bilgi alanı değil, dinsel olarak inşa edilmiş anlam alanıdır.

CEMAATSEL EYLEM OLARAK DİN

Weber dini, ‘cemaatsel eylemin özel bir tipi’ (*Gemeinschaftshandeln*) olarak tasarlar (1978: 399). Weber’in ‘cemaat’ (*Gemeinschaft*) ve onun karşıtı ‘toplum’ (*Gesellschaft*) ile kastettiği, Klaus Lichtblau tarafından açıklığa kavuşturulmuştur (2000). Weber, uygun oluş veya kişisel psikolojik güdülenmelere atıfta bulunmadan, akılcılığın geçerliğini açıklayacak bir kavrama ihtiyacı duyuyordu. Böylece o, cemaatsel eylem kavramını tanıttı. Cemaatsel eylemlerin bir yapısı ve kendi kuralları vardır (*Eigen-gesetzlichkeit*); bunlar ‘kapsayıcı ilişki’ olarak toplumsal etkileşimlere ilişiktirler ve mal alışverişi ile kurallara ve kişilere itaati etkilerler. Weber’in temel ilgisi olan akılsallaştırma süreci, öncelikle cemaatsel eylem alanına nüfuz eder ve bu dolaylı yolla, belli toplumsal etkileşim tiplerini desteklemede veya engellemede asıl etken haline gelir. Ekonomik koşullar, cemaatler ve cemaatsel eylemler için belirleyici nedensel bir önem taşısa da, ekono-

mi genellikle cemaatsel eylemin özerk yapısından etkilenir. Weber, bu karşılıklı ilişkiyi, somut cemaatsel yapılar ile somut ekonomik oluşum biçimleri arasındaki 'seçici yakınlık' ile açıklar – birisi bir diğerini engellese veya dışarıda bıraksa yahut ilerlemesine yardımcı olsa da, ya da başka deyişle, birbirleriyle ilişkileri kesin veya belirsiz olsa da. Bu bakış açısı, Weber'in dünyaya karşı fiili tutumlar için bir ana yapı olarak dinsel cemaatlere duyduğu sürekli ilgisini açıklamaktadır. Çapraz geri atıfları ve ayrı konular arasındaki başvurularıyla *Ekonomi ve Toplum*'un bütün çatısı, cemaatsel eylem tipleri ve toplumsal düzenler arasındaki karşılıklı ilişkilerin izini sürer.

Genelde zor bir görev olan din tanımlamasından kaçınan Weber, "dinsel edimi anlamının ancak bireylerin öznel tecrübeleri, fikirleri ve amaçları noktasından, kısacası, dinsel edimin 'anlamı' açısından yakalanabileceğini" ileri sürmektedir. Ona göre, "edimin en temel biçimleri, *bu* dünyaya yönelik dinsel veya büyüsel etkenlerle güdülenmektedir." Bu son hususu açıklamak için Incil'den alıntı yapar: "Ta ki sana iyilik olsun ve dünyada uzun ömürlü olasın" (Tesniye 4: 40; Ephesoslulara. 6: 3 vd.) (1978: 399). 'Anlam' kategorisini epistemolojik olarak kullanan kültürel antropologların aksine, en iyi yol, bunu, Weber'in dünyanın gerçekliklerinin üstesinden gelebilme beklentisi olarak anlamaktır. Onun bütün anlatımı, bu yüklü 'anlamı' kavramaya dayanır; dinsel olan ve olmayan edim arasındaki fark, ona göre, bizzat eylemin kendisinde değil, sadece eylem sahibinin öznel beklentilerinde yatar.

Weber, dinin soyutlanması ile değil, toplumsal düzenlerin kurulmasındaki toplumsal etkilerini keşfetmekle ilgileniyordu. Bu, dini tanımlamaktan farklı bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı makalesinde, tarihsel bir kavramın tanımlama yoluyla belirlenemeyeceğini ileri sürmüştür. "Kavram, tarihsel gerçeklikten alınan bireysel öğelerden oluşturulmalıdır." "Bu, kendi metodolojik amaçları, soyut genelleyci kavramlarda tarihsel gerçekliği somutlaştırmaya çalışmak olmayan, fakat bunları daima ve kaçınılmaz olarak birey-

sel karakterdeki somut yapılandırmalarda birleştirmeye gayret eden 'tarihsel kavram oluşturma'nın doğasında bulunmaktadır" [1904/5 (2002): 8-9]. Bu amaca ulaşmak için Weber, ideal tip aracını yaratır. İdeal tipler, altında gerçekliğin taşındığı genelle-yici terimler değildir; bir eylemde şifrelenmiş, 'anlam'ına göre tahlil edilebilecek ve gözlemlenebilir bir gerçeklik aracılığıyla oluşturulan fikirlerdir. İdeal tip aracı, araştırmacının, sıradan iş-lerde belirgin olarak ortaya çıkan eylemlerde bile, öznel 'anlam'ı tanımlamasını mümkün kılar. Weber'in bakış açısından, eylem-sel anlamın bireyler ve sınıflar arasında değiş-tokuş edilmesi yo-luyla dinsel cemaatlerin dünya görüşleri ve ahlakları, hukuka, siyasete ve biraz da iktisadi toplumsal düzenlere nüfuz eder.

DİNSEL CEMAAT TIPLERİ

Çeşitli dinsel cemaatsel eylem tiplerini daha ince bir çözümle-meye taşımak için Weber, Hermann Usener'in 1896'da tanıttığı 'sembolik temsil' kavramından faydalanır. Tercih çok iyi yapılmıştır. Usener dine, insanın sembolik ifadesi yerine, aracısız in-san tecrübesine ayrıcalık tanımayan bir yaklaşım geliştirmiştir. 'Mana', 'orenda', 'maga' ve 'karizma' gibi kavranılamaz güçleri in-sanın ilk tecrübe edişi, dünyaya karşı eylemsel tutumlar inşa eder; bir sembolik soyutlama süreci vasıtasıyla, 'anamlı bir dün-ya'da yaşamak isteyen insana karşılık veren ayrı ruhsal varlıkları aşikâr kılar.

Weber'in düşüncesinde bu arzu, Weber'in aracılık usulleri-ne göre açıkça belirttiği çeşitli din uzmanı tiplerinin ortaya çık-masıyla yan yana gitmiştir. Weber, büyücüyü, papazı, peygam-beri ve düşünürleri, gizil güçleri kavrama ve denetim altında tutma ve kendilerine bağlı kişiler arasında oldukça değişik bek-lentiler uyandırma konusunda farklı tipler olarak tanımlamıştır. Sürekli olarak gelişmeden söz etse de, tarihsel verileri doğrusal bir evrim durumu olarak değil, farklılaşmanın kanıtı ve bugün gibi geçmişten alınan örnekler olarak sunmuştur.

Başlangıç noktası, karizması dinsel vecit hali ile betimlenen önemli bir kişi olan büyücüdür. “Uzman olmayan biri, bu psikolojik durumla sadece nadir eylemlerde karşılaşır. (...) [Bu] toplumsal bir biçim olan ve dinsel cemaatin (*Vergemeinschaftung*) ilksel biçimi olan büyü *partisinde* (*orgy*) ortaya çıkar” (Weber 1978: 401). Siyasal zorunluluklardan ötürü, bu pek az karşılaşan cemaat biçiminin yerini daha sıradan bir biçim almıştır. Bu bağlamda Weber, toplum ve cemaatin karşılıklı bağımlılığına işaret etmektedir: “Özel bir tanrısı olmayan bireysel eylem olmadığı gibi, birlikte tasarlanmış [cemaatsel] eylem de (*Gemeinschaftshandeln*) yoktur. Aslında [toplumsal] bir yapı, böyle bir tanrıya sahip olmalıdır ki sürekli olarak korunsun” (1978: 411). Bu gidiş yoluyla dinsel cemaatlerin tanrıları ‘yasal düzenin koruyucuları’ haline geldiler; ki bu, papazların ve kalıcı kültlerin ortaya çıkışıyla aynı zamanda meydana gelen bir gelişmedir. İnancılar kendi günlük hayatlarında bütün dünyayı, ‘sürekli ve anlamlı bir düzeni olan bir evren’ olarak kabul etmeye başlarken, her iki gelişme, ‘bu toplumsal yapının devamlılığını sağlamıştır’ (1978: 430). Bu beklenti ile anlamdan yoksun bir gerçekliğin kaçınılmaz olarak tecrübe edilmesi arasında bir uçurum olduğunun farkına varılırken, tarihsel olarak, bu önermenin kabul edilmesi yasal düzenlerin ve ahlaksal gerekliliklerin yayılışını hızlandırmıştır. Bu koşullarda, Weber’e göre, peygamberler, bu tecrübeye bir açıklama sunmak ve tanrılardan karşılığı alınamaz gibi görünen gittikçe artan ahlaksal talepleri ifade etmek üzere ortaya çıkarlar. Farklı peygamberlik tiplerini belirlemek için Weber, zamanının kendisine bağlılık talep eden katı ve aşkın tanrısı ile, tefekkür vasıtasıyla yaklaşılabilecek ve insanda da içkin olan ilahi bir varlık arasındaki ayrımı kendi görüşlerine uyarlamıştır. İlk anlayış Ortadoğu’da yaygındı ve kökenleri eski Batı yaşam tarzında bulunmaktaydı; ikinci anlayış ise, Hindistan ve Çin’de hâkimdi. Her iki tip de ayrı ayrı Weber’in ‘ahlaksal’ ve ‘örnek insan’ peygamberlik tiplerine denk düşmektedir. Son olarak, düşünürlerin kanaatlerini göz önünde tutan Weber, bu gruba, ahlaksal ve dinsel sorunların üzerinde düşünmeye ve ‘dün-

yayı anlamlı bir evren olarak anlama ve bu yönde bir tutum takınmaya' sevk etmek suretiyle 'metafizik gereklilikler' ile yönlendirilen bir yapı olarak ortaya koymuştur (1978: 499). Bu düşüncüler, inancın büyüünün içinde zapt edilmesinde ve dünyanın büyüünün bozulmasında can alıcı bir rol oynamışlardır.

Bu uzmanların etrafındaki cemaatler içlerine uzman olmayanları dahil ettiklerinde, onların ihtiyaçlarını da karşılamak zorunda kalmışlardır; dolayısıyla dinler, "Farklı toplumsal tabakalar için din ne sağlamalıdır?" sorusuna uygun şekilde çeşitlilik göstermişlerdir (1978: 491). Farklı toplumsal tabakalar, idealtipik olarak, kendi ekonomik ve siyasal durumlarına uygun düşen dünya görüşlerini ve ahlak ilkelerini uyarlamışlardır. Böylece, hayatlarını tabiatın tahmin edilemezliği üzerine kurmuş bir kesim olan köylülerin dinsel tercihleri, çoğunlukla gelenek ve büyü iken, savaşçı asillerinki fetih dini olmuş, ve bürokratlar kitleleri uygarlaştırmak için dini bir araç olarak kullanma eğilimi göstermişlerdir. Burjuva tabakasının dinsel tercihleri, burjuva ekonomik koşullarına ve siyasal imtiyazları elde edebilmelerine bağlı olarak daha az tek tiplilik göstermiştir.

BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYADA ETKİN DİNLER

Weber karşılaştırmalarını, rastgele cemaatlerden ziyade, bütünüyle cemaatsel bir dindarlık geliştiren dinlere yöneltti. Bununla birlikte, din, kurtuluş aracı olarak dünyayı reddetme eğilimi gösterdiği zaman, böyle cemaatler büyük bir direnişle karşılaştı. Weber'e göre, kurtuluş dini daha fazla geliştiği, düzenli hale geldiği ve itaat ahlakını içselleştirdiği için, kurallara itaat ahlakının aksine, bu dinin mensupları dünya ile aralarında daha fazla gerilim yaşamışlar ve bu gerilim yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkarmıştır.

Weber ilk defa *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinin *Dinsel Cemaatler* bölümünde, modern dünyadaki dinlerle ilgili devrim niteliğinde bir çözümlemenin taslaklarını çizmiştir (1978: 576-

610). Daha sonra “Ara Düşünceler” (*Zwischenbetrachtung*) adlı makalesinde bu konuyu gözden geçirmiş ve genişletmiştir [1915 (1946)]. Zorunlu olarak kardeşçe bir sevgi gerektiren ahlak ile ahlaksal olarak tarafsız özerk ekonomi, siyaset, cinsellik ve sanat alanları arasındaki gerilim artmış ve “Zwischenbetrachtung” bilime ilave olmuştur. Bu gerilimler, ne dünyanın terk edilmesi veya ona hükmedilmesi ile, ne de mistisizm veya dünyadan yüz çevirme ile çözülür. Bu yeni dinsel uygulamalar tipiktir ve büyü-sü bozulmuş dünyada etkin olan dinler için temeldir.

Marianne Weber’in de hikâyesinde belirttiği gibi, Weber modern kültürü tanrısız bir kültür olarak görmemiştir. Toplumsal düzen ve güçlerin ahlaksal olmayan karakterinin farkındalığıyla akılcı kültür, yeni dindarlık tipleri yaratmıştır. Weber’in açıklamaları örneklerle doludur. Kalvencilik faiz yasağını deldiği zaman, iktisadi güçler sayesinde yoksul ve muhtaçlar için bir hayır kurumu örgütlemiştir. Mistik dinler –en azından ilkesel olarak– kendini feda etmeyi seven aksi bir yol ve uygulamayı tercih etmişler ve bunu fakirlikten değil, kendini feda etme uğruna seçmişlerdir. Benzer şekilde, siyaset alanında da cemaatsel dindarlık, devletin zor kullanmasına sadece karşı çıkmamış, hem dünyadan el-etek çekme ilkesini hem de günah erkleriyle savaşmak için etkin bir nüfuz kullanmayı yeğlemiştir. Dünyanın reddinin kabul edilmesiyle rekabette olan cinsellik ve sanat konularında ise, dünyanın büyü-sünü geri kazanması söz konusu olmuştur: Erotizm ve sanat, ‘akılcı düzenin soğuk iskelet ellelerinden’ kaçmak için araçlar haline gelmiştir [1915 (1946): 347].

Modern kültürün sakinleri, doğada ve tarihte anlam bulma konusunda daha az şanslı iken, anlam arayışında bireye daha çok dönmek zorundadırlar. Bu bağlamda, geçmişten bugüne aktarılan dinler, öznel bireysel kararlara dayanan hayatın kaynaklarına doğru dönmüşlerdir. Weber’in “Meslek Olarak Bilim” (1917) üzerine meşhur konuşmasında da ifade ettiği gibi, tanrılar bu kisve altında hâlâ canlıdırlar: “Yaşadığımız çağda, günlük hayat işleri dine karşı koymaktadır. Pek çok eski tanrı mezarlarından kalkmaktadır; onların büyüleri bozulmuştur ve bundan

ötürü şahsiyeti olmayan güçler şeklini almışlardır. Hayatlarımız üzerinde güç kazanmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli müca-delelerine kaldıkları yerden devam etmekte” (1917: 149).

Weber’in din sosyolojisi, yıllarca bir dünyevileşme kuramı olarak okunmuştur: Modernliğin ortaya çıkışıyla birlikte, toplumsal kurumlar dinsel olanlardan ayrılmış, dinsel inanç ve uygulamalar özel bir alana doğru yön değiştirmiş ve güç kaybetmiştir. Fakat bu okuma, Weber’in din ve modernleşme arasında kurduğu ilişkiye tam denk düşmemektedir. Ona göre, büyü bozumu süreci, özerk alanlar olarak dünyevi düzenleri inşa ederken, yeni dindarlık tipleri için itici bir güç olmuştur. ‘Anlam’, doğanın ve tarihin nesnel tarafından öznel inanç tarafına doğru hareket etmiştir. Kurumsal din, bireysel dindarlığı doğurmuştur. Yükselen ve yayılan apokaliptizme ve ezoterizme dair çağımızın mevcut çalışmaları, Weber’in din sosyolojisinden faydalanabilir ve dikkati onun büyü bozumu kavramına çevirebilirler.

KAYNAKLAR

Max Weber’in Eserleri

- _____ (1892 [1984]), *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG), ed. Martin Rie-sebrodt, 1/3, 2 vols. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- _____ (1896 [1924]), “Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur”, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 289–311. Trans. as “The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization” by Christian Mackauer, in Richard Swedberg (ed.), *Max Weber, Essays in Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 138–53.
- _____ (1904/5 [1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. and Introduced by Talcott Parsons, London: G. Allen&Unwin: repr. Routledge, 1992 (Weber’s 2nd edn.).
- _____ (1904/5 [2002]). *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism and other Writings*, trans. and introduced by Peter Baehr

and Gordon C. Wells. Harmondsworth: Penguin, (Weber's 1st edn.)

_____ (1909 [1976]). *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, trans. I. R. Frank. London: New Left Books.

_____ (1910 [1978]). "Anti-critical Last Word on The Spirit of Capitalism", trans. Wallace M. Davis. *American Journal of Sociology*, 83: 1105–31.

_____ (1913 [1981]). "Some Categories of Interpretive Sociology", trans. Edith Graber. *Sociological Quarterly*, 22: 151–80.

_____ (1913 [2001]). *Wirtschaft und Gesellschaft*, ii: *Religiöse Gemeinschaften*, ed. Hans G. Kippenberg in Cooperation with Petra Schilm and Jutta Niemeier, MWG I/22–2. Tübingen: Mohr Siebeck.

_____ (1915 [1946]). *Zwischenbetrachtung*. Trans. as "Religious Rejections of the World and their Directions" by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 323–59.

_____ (1915–20 [1989]). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*, ed. Helwig Schmidt-Glintzer in cooperation with Petra Kolonko, MWG I/19. Tübingen: Mohr Siebeck.

_____ (1916–20 [1996]). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus*, ed. Helwig Schmidt-Glintzer in cooperation with Karl Hienz Golzio, MWG I/20. Tübingen: Mohr Siebeck.

_____ (1917/19 [1992]). *Wissenschaft als Beruf*, ed. Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter in cooperation with Brigitte Morgenbrod, MWG I/17. Tübingen: Mohr Siebeck. Trans as "Politics as Vocation" and "Science as Vocation" by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946, 77–128 and 129–56.

_____ (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. Tübingen: Mohr Siebeck.

_____ (1921/2). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Teil i: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Teil ii: *Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung*, ed. Marianne Weber, Grundriß der Sozialökonomik III Abtlg., Tübingen.

- _____ (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Günther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- _____ 1914–18 [1984]. *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914–1918*, ed. Wolfgang J. Mommsen in cooperation with Gangolf Hübinger, MWG V/15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- _____ (2002). *Schriften 1984–1922*, ed. Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner, 2002.

Weber'in Dinler Tarihi Kaynakları

- HINNEBERG, PAUL (ed.) (1906a). *Christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil 1, Abt. 4. Berlin and Leipzig: B. G. Teubner.
- _____ (ed.) (1906b). *Die Orientalischen Religionen*, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil 1, Abt. 3,1. Berlin and Leipzig: B. G. Teubner.
- MARETT, ROBERT RANULPH, (1900 [1909]). "Pre-animistic Religion". In *idem*, *The Threshold of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd., 1-28.
- SIEBECK, HERMANN (1893). *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Freiburg and Leipzig: Mohr Siebeck.
- TROELTSCH, ERNST (1911). "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht". In *Verhandlungen der Deutschen Soziologentage*, I. Band: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19–22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge [...] und Debatten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 166–92; minutes of the debate, pp. 192–214.
- USENER, HERMANN (1896). *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Friedrich Cohen.

İkincil Literatur

- LICHTBLAU, KLAUS (2000). "Vergemeinschaftung' und 'Vergesellschaftung' bei Max Weber: eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs". *Zeitschrift für Soziologie*, 29: 423–43.
- WEBER, MARIANNE, (1926 [1988]). *Max Weber: A Biography*, ed. and trans. H. Zohn. New Brunswick, NJ, and Oxford: Transaction Publishers 1988.

OKUMA ÖNERİLERİ

- BELLAH, ROBERT, (1999). "Max Weber and World-Denying Love: Alook at the Historical Sociology of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 67: 277-304.
- CAMIC, CHARLES, GORSKI, PHILIP and TRUBEK, DAVID (eds.) (2005). *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*. Standford, Califf.: Standford University Press.
- KIPPENBERG, HANS G. (2005). "Religious Communities and the Path to Disenchantment: The Origins, Sources, and Theoretical Core of the Religion Section". In Charles Camic, Philip Gorski, and David Trubek (eds.), *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*, Standford, Califf.: Standford University Press, 164-82.
- KIPPENBERG, HANS G. and RIESEBRODT, MARTIN (eds.) (2001). *Max Webers 'Religionssystematik'*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- LEHMANN, HARTMUT, and ROTH, GÜNTHER (eds.) (1993). *Weber's Protestan Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OEXLE, OTTO GERHARD (2001). "Max Weber- Geschichte als Problemgeschichte". In idem (ed.), *Das Problem der Problemgeschichte 1880-1932*, Göttingen: Wallstein, 9-37.
- RADKAU, JOACHIM (2005). *Max Weber: die Leidenschaft des Denkens*. Munich: Hanser.
- ROTH, GUENTHER (2001). *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950 mit Briefen und Dokumenten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (1989). *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- _____ and GRAF, FRIEDRICH WILHELM (eds.) (2005). *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SWEDBERG, RICHARD (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.
- TENBRUCK, FRIEDRICH H. (1999). *Das Werk Max Webers: Gesamelte Aufsätze zu Max Weber*, ed. Harald Homann. Tübingen: Mohr Siebeck.

4. BÖLÜM

Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı

Bryan S. Turner
Çeviren: İhsan Çapcıoğlu

GİRİŞ: 'AHLAK DÜZELTİCİ BİR İNANÇ' OLARAK DİN

Max Weber'in sosyolojisinin bir bütün olarak tutarlı olup olmadığı konusunda birçok önemli akademik tartışma yapılmıştır. Analizlerin çoğu Weber'in sosyolojik çalışmalarının ana teması olan rasyonalizasyon kavramı üzerine odaklanmıştır. Weber, rasyonalizasyon kavramı ile modern dünyanın sistematik olarak akılcı bir sisteme dönüştürüldüğü, birbiriyle ilişkili bir dizi sosyal sürece gönderme yapar. Bu çeşitli sosyal süreçler dünyevi faaliyetlerin bilimsel mantığın günlük hayata sistematik olarak uygulanması ve sistematik bilginin pratiğe uygulanması yoluyla entelektüelleştirilmesini içerir. Rasyonalizasyon aynı zamanda gerçekliğin büyüsunün bozulması ile de ilişkiliydi ki, bu durum değer ve tutumların sekülerleşmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden, din sosyolojisi bir bütün olarak Weber'in sosyolojik çalışmalarının ilgi odağı olmuştur. Weber'in çalışmalarının tema-

tik birliğine ilişkin yazılarında Friedrich Tenbruck (1975–80), söz konusu din ve rasyonalizasyon konuları üzerinde etkili yorumlar yapmıştır.

Tenbruck, Weber'in ölümünden sonra yayınlanan iki ciltlik *Ekonomi ve Toplum*'un Marianne Weber tarafından onun temel eseri olarak (*Hauptwerk*) tanıtılmasını eleştirdi. Tenbruck dik-katleri *Ekonomi ve Toplum* üzerinden çekerek, *Ekonomi ve Toplum*'un yorumu için özel bir anahtar olmadığını, çünkü bu metnin önemli bir eseri teşkil etmeyen farklı unsurların birleşiminden oluştuğunu savunmuştur. Bunun yerine, Tenbruck, Weber'in sosyolojisinin temel antropolojik boyutuna, yani onun insanı 'kültürel bir varlık' olarak ele alışına dikkat çekmiştir. Bu kültürel etkinlik, gündelik dünyanın özellikle ekonomik ihtiyaç-ları karşılamanın kaba gerekliliği açısından anlamlandırılmasını gerektirmiştir. Tenbruck böylece, 'Dünya Dinlerinin Ekonomik Etiği' düşüncesinin yani Weber'in rasyonalizasyon süreci açısından din sosyolojisine olan ilgisinin merkezini oluşturan düşün-cenin önemini vurguladı. Weber'in Yahudilik (1952), Konfüç-yanizm ve Taoizm (1951), Hinduizm ve Budizm (1958b) konu-larında çeşitli çalışmaları, İslam ve İslam hukuku ya da şeriat konularında tamamlanmamış çalışmaları (Turner 1974), 'eko-nomik davranışlar için dini reçeteler' konusunun birtakım de-neysel uygulamalarını temsil eder. Ekonomi etiği konusundaki bu eserler "Protestan ahlakı üzerine denemelerin" başlangıç sa-vının dayanağını oluşturur. Protestan ahlakı tezi, Weber'in *Gesammelte Aufsätze zur soziologie* (Weber 1921) çalışmasının ana konusu olan din ve ekonomi analizinin sadece bir bileşeni-dir. Tenbruck ayrıca, Talcott Parsons'un 1930'da yaptığı *Protes-tan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Weber 1976) çevirisine ekle-diği, bir bütün olarak din sosyolojisi konusundaki "Yazarın Giri-şi" (*Vorbemerkung*) bölümünün özel önemine dikkat çekmiştir. Weber, 1913 yılında, "Yazarın Girişi" henüz yayınlanmışken dü-şündüğü ek bir giriş yazdı ve bu metni "Çalışmalardan Yansıma-lar" (*Zwischenbetrachtung*) başlığı ile 1915 yılında yayımlandı. "Çalışmalardan Yansımalar", Hans Gerth ve C. Wright Mills ta-

rafından *Max Weber'den* eserinde “Dünyanın Dinsel Reddedilişleri ve Sonuçları” başlığı ile tercüme edilmiştir (Gerth ve Mills 1961: 323-62). Dolayısıyla, Tenbruck ‘Dünya Dinlerinin Ekonomik Etiği’nin Max Weber’in 1904’ten 1920’ye kadar olan entelektüel faaliyetlerinin ana konusunu oluşturduğunu savunur. Weber’in din üzerine yaptığı bu yayınlar yaşamının bu yaratıcı süresini kapladığı için, bu metinler, *Ekonomi ve Toplum* yerine onun temel eserleri olarak kabul edilmelidir.

Bu açıklayıcı çerçevede, karşılaştırmalı din sosyolojisi içindeki bu metinlerin tematik bütünlüğü, dünyaya doğru dinsel yönelimlerin bir dünya hâkimiyeti etiği, yani bir rasyonelleştirme süreci sağlayıp sağlamadığının incelenmesidir. Weber, “Giriş”, “Çalışmalardan Yansımalar” ve “Yazarın Girişi”nde, bu rasyonelizasyon süreçlerini evrensel ve tarihsel açıdan kavramsallaştırdı. Bu gelişme Weber’in yorumlayıcı sosyoloji kavramı ile tamamen uyumludur. Çünkü din içindeki bu anlam sistemleri eylemler için motivasyon oluşturan belirli dünya görüşlerini şekillendirir. Bu yorum aynı zamanda Weber’in meta-kuramındaki dünya görüntülerinin tecellisi fikri ile de uyumludur. Çünkü bizim dünyada varoluşumuz konusunda akılcı bir çözüm üreten yine bu akıldışı kurtuluş arayışıdır (Turner 1981).

Weber’in kurtuluş için dinsel arayış konusuna olan ilgisi, yaşamın pratik davranışlarını yöneten kuralların (*Lebensführung*) bir antropolojisini oluşturmuştur. Weber, bu davranış antropolojisinde iyi talih (*Glück*) ilahi adaleti ile çile (*Leid*) ilahi adaleti arasında bir ayrım yaptı. İnsanlar talih ve çile koşulları ile yüzleşirken kendi kişisel deneyimlerini günlük maddi dünyanın ötesine genişletirler. Bu talih ve çile deneyimleri pragmatik gerçekliğe yönelişin rasyonel ya da amaçlı kategorilerini zayıflatır. Ancak ilahi adalet sorununun rasyonelizasyonu, öncelikle tek tanrılı dinler ve münzevi dinler içinde nihai semeresine ulaşmıştır. Tarih ve kurtuluş çerçevesi içinde, kurtuluş için insani bir arayışı buyuran evrensel bir Tanrı kavramının geliştirilmesi gerçekliğe dair rasyonel bir teodise (ilahi adalet) kavramı üretti. Kısacası, teodise konusunda üst düzeyde zihinsel ve rasyonel kur-

tuluş kuramları açısından radikal bir çözüm geliştirilmesi, etik peygamberlik ve tektanrıcılık kavramları üzerine kurulu Yahudi-Hristiyan dünyasının mirasıdır. Örneğin, Protestan mezheplerinin zihinsel rasyonalizmi, Avrupa medeniyetini kişisel disiplin ve kurtuluş konusunda katı normlar içeren bir dinsel bireycilik modeline yöneltmesi açısından çok önemlidir. Kısacası, Weber din sosyolojisinin temel konusu olarak kapsamlı bir dindarlık sosyolojisi geliştirme sürecine girmişti.

Bu sorunların birçoğu, Wilhelm Hennis'in (1988), Weber'in yeniden yapılandırılan denemeleri konulu önemli çalışmasında daha ileri seviyede ele alınıp irdelenmiştir. Hennis'e göre, Weber'in sosyolojisinin temel sorusu kişilik ve yaşam düzenleri konusundadır. Hennis, Weber'in sosyolojisinde merkezi konunun insanlığın (*Menschentum*) tarihsel gelişimi, yani, özellikle modernitenin asıl sorusunun bir parçası olarak (Stauth ve Turner 1986) belli kültürel gelişmelerin nasıl belirli kişilik türleri ve belli bir rasyonel yaşam felsefesi (*Lebensführung*) ürettiği meselesi olduğunu savundu. Daha kesin bir deyişle, Weber'in sosyolojisi toplumsal dünyadaki modern uğraşların gelişiminde rasyonel davranış olarak yaşamı düzenlemenin tarihsel kökenlerine yönelikti. Dolayısıyla, Weber'in münzevi yaşam düzeni konusundaki incelemesi, bu yaşam felsefesi analizinin sadece bir boyutu ya da belirli dini faaliyet türlerinden kaynaklanan kişilik etkilerinin incelenmesidir. Weber'in Protestan ahlakı tezinde dikkat çektiği rasyonalizasyon teması, ekonomik hayatın düzenlenmesinin belirli biçimleriyle ilgili bir disiplin ve metodolojik dönüşümü içeriyordu. Weber kapitalizm analizinde, kişilik ve yaşam düzeni biçimleriyle kapitalizm arasında hangi yönlerden bir 'seçmeli yakınlık' olduğunu anlamak için kapitalist ekonomik faaliyet biçimlerinin ekonomik yapı ve fonksiyonlarının açıklanmasıyla çok fazla ilgilenmiyordu. 'Kişilik' derken Weber'in düşündüğü şey, bugün ampirik sosyal psikoloji içinde 'kişilik sistemi' dediğimiz kavram değil, daha çok farklı yaşam düzenlerinin ne tür bir ontoloji oluşturacağı sorusu, yani Alman kültürel değerleri açısından varoluşsal bir soruydu.

Hennis ve Keith Tribe (1989) gibi başkalarının da yorumlarının arkasındaki entelektüel motivasyon, Weber'i klasik siyaset felsefesi içinde bir figür olarak yeniden değerlendirerek, onun etiğin ve ontolojinin temeli olarak toplumun siyasal düzenini anlama arzusunu vurgulamaktı. Bu farklı kişilik yapıları, farklı dinlerin erdemlerini (ya da dindarlık anlayışlarını) geliştirmiştir. Bu yüzden Weber'in din sosyolojisi, çeşitli dünya dinlerinin arkasındaki erdem ve adetleri karşılaştırır. Bu bağlamda Weber, Aristoteles ile başlayan siyaset felsefesi geleneğine dahildir.

Bu yorumsal meseleler, özellikle liberalizm ve demokrasi soruları üzerindeki etkileriyle, Weber'in çalışmalarının çağdaş Almanya'daki etkileri konusundaki felsefi tartışmaların çoğuna hâkim olmuştur. Weber'in bu eleştirel yeniden yorumlanması, özellikle Talcott Parsons'un Weber'i davranış sosyolojisinin kurucularından biri olarak yorumlamasına karşı yöneltilmişti. Buna karşılık Hennis, bariz biçimde Weber'i Alman siyasi ve felsefi sorgulama geleneğine katkıları açısından yeniden değerlendirmeye çalışmıştı. Hennis'e göre, Weber'in asıl sorusu, Batı kapitalizminin Protestan mezheplerinin teolojisi içindeki kültürel temelleri gibi daha dar bir konu üzerine değil, insan varlığının etik karakteri üzerineydi. Sonuç olarak, Weber'in "Dr Faustus"un (Hennis 1988: 195) diyarından bir *Alman* düşünür olduğu iddiasını daha iyi anlayabiliyoruz. Weber sosyolojisinin trajik sorunu, Protestan çileciliğinin (*asceticism*) kahraman kişiliğinin artık kapitalizmin seküler dünyası ile uyumlu olmamasıdır: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun (Weber 1976: 181) sonunda belirtildiği gibi, "Bugün –kim bilir nihayet– dinsel çileciliğin ruhu kafesten kaçmıştır."

Aslında bu Weber yorumu, Karl Löwith'in 1932 yılında ilk olarak *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yayınlanan, 1982 yılında *Max Weber ve Karl Marx* başlığıyla tercüme edilen ve son olarak 1993 yılında yeni bir baskıyla yayınlanan makalesi ile uyumludur. Löwith, Karl Marx ve Weber arasındaki son derece derin farklara bakmaksızın, onların sosyolojik bakış açılarının ortak bir felsefi antropoloji ile birleştiğini ve bunun

sonucu olarak burjuva uygarlığının yıkıcı özelliklerine karşı, Marx'ın yabancılaşma fikri ile, Weber'in ise rasyonalizasyon teması ile geliştirdikleri tutumlarında önemli ölçüde bir yakınlaşma olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Kendi ontolojileri açısından Weber ve Marx, kapitalizmi yıkıcı, fakat aynı zamanda geleneğin dönüştürülmesi yoluyla yeni olanaklar açan bir ekonomik sistem olarak gördüler.

Bu açıklamaların ortak teması, Weber'in sosyal kuramının engin etik karakterini ve bunun antropolojik bir kişilik ve yaşam düzeni kuramı ile desteklenmesini tanımaktır. Tenbruck ve Löwith, Weber'in yaşamı ve çalışmalarındaki bu dinsel temaya olan ilgileri ve özellikle ilahi adalet konusunda varoluşsal anlam sorusunun bir ürünü olarak rasyonalizasyon temasına odaklanmaları açısından ortaktırlar. Buradan, öncelikle Tenbruck ve Hennis arasında Weber'i bir sosyolog ya da siyaset felsefecisi olarak görmeleri açısından belirgin bir fark olmadığı sonucu çıkarılabilir. Her ikisi de Weber'in çalışmalarının etik karakteri üzerinde durmuşlardır. Weber'in çalışmalarının dindarlık sosyolojisine, yani günlük yaşamda dindarca davranışların kurallarına yönelik olduğunu iddia edebiliriz. Dindarlık, sonunda bu tür eğitimin bir sonucu olarak 'karakteri' üretir. İkinci olarak, Weber'in dindarlık ve ahlak arasındaki bağlantılar hakkındaki düşüncelerini, Immanuel Kant'ın din felsefesinin bir bütün olarak Weber'in sosyolojisi üzerindeki uzun süreli etkisini görerek daha iyi anlayabiliriz.

Weber, karşılaştırmalı çalışmalarında, Protestan Hıristiyanlığın radikal mesajının kendine hâkimiyet veya dindarlık için kahramanca mücadele gerektirdiği ve bunun sonucunda geleceksel dünyanın radikal bir dönüşüm geçirdiği görüşünü korumaya çalıştı. Weber'e göre, burada birbiriyle ilişkili iki konu vardır. Hıristiyanlığın radikal etiğinin işlevsel olması için dinin devletten kesin bir şekilde ayrılması gerekiyordu; aksi takdirde dinsel etik seküler güç ilişkilerince yönetilecekti. Dinin ve siyasetin bu şekilde kaynaşması kutsal ve seküler güçlerin karışık bir şekilde toplum üzerinde otoriter bir tahakküm oluşturması

anlamına gelen 'sezaropapizm' (*caesaropapism*)* problemini ortaya çıkarmıştır. Weber'in din ve siyasetin ayrılması gerektiği görüşü, liberal felsefenin temel bir yönüdür. Fakat Almanya'nın şartlarında bu durum, aynı zamanda, Weber'in Bismarck ve *Kulturkampf*'ın siyasi mirası olarak Alman şansölyenin bir taraftan eğitimin din adamları tarafından yönetilmesine ve Reich içindeki gelenekçilere saldırırken aynı anda anti-Katolik liberal duyguları başarılı bir şekilde siyasi avantaja dönüştürmesi konusundaki tecrübelerini de yansıtır. Weber'in siyasi iktidar ile ilgili görüşleri, devleti meclise karşı sorumlu tutabilecek kurumların çoğunun tahrip edildiği Bismarck devletçiliği konusundaki deneyimlerini yansıtıyordu. Bismarck liberalizmi yıkmış ve Almanya'da vicdan özgürlüğünün üzerinde hukuk ve düzeni savunan Lutherciliğin mirası olan politik pasifliği pekiştirmiştir.

Bir liberal olarak Weber Katolikliğe karşı sempati duymuyordu; annesinin Protestan dindarlığından ve özellikle duygusal dini deneyimler yerine içgüdüler üzerinde aklın kontrolünü vurgulayan William Ellery Channing'in ahlaki öğretilerinden her yönüyle derinden etkilenmişti (Mitzman 1971: 29). Katoliklik Weber'in din sosyolojisi içinde bir konu olarak kaldı. Katolikliğin Avrupa'daki toplumsal sonuçlarına belirgin bir dikkat sarf etmezken entelektüel enerjisinin çoğunu Protestanlığa yöneltmesinden hareketle, onun Katolik dindarlığı muhafazakâr bir toplumsal güç olarak kabul ettiğini varsayabiliriz.

Ayrıca, kendini yaratma konusunda etik bir faaliyet olarak din, sadece iyi şans ve sağlık getirmek için uygulanan birtakım ritüeller toplamı olan popüler dinden farklı olmak zorundaydı. Kendini dönüştürmeye ait radikal bir inanç olarak dinin talihle (*Glück*) değil, çile (*Leid*) ile ilgilenmesi gerekiyordu. Bu, içsel bağlanışla ilgilenen radikal bir dinin, sadece halk dindarlığının terapötik bir uygulaması haline gelerek rutinleşmesi sorunudur.

Kant'ın bu ahlaki konularını benimseyen Weber de, bir bakıma Friedrich Nietzsche'ye ve özellikle şu sorulara kuşkuyla

* Din ve devlet işlerinin birlikteliği (ç.n.).

bakmak zorunda kalmıştı: Aslında bu Hıristiyan ahlakı düşünsel bir ahlaki dünya görüşü değil de, sadece kızgınlık tarafından mı tahrik ediliyor? Ve ikincisi, savaşçı bir din kölelerin dininden, yani erken Hıristiyanlıktan daha 'sağlıklı' bir din midir? Çile ve pişmanlığa imtiyaz tanımayan İslam, çarmıha gerilmiş İsa'nın dininden ne ölçüde sağlıklıdır (hayatı onaylayan bir öğretisi)?

Weber'in etik kaygıları göz önüne alındığında, İslam ve Konfüçyüsçülüğün her ikisi de kendisine iki yararlı vaka çalışması sunmuştur; zira ikisi de, Weber'in kaygı duyduğu kadarıyla, sezaropapizmi tamamen reddetmemiştir. Öncelikle, Weber'in Konfüçyüsçülüğe yaklaşımı, onu bir dünya dini olarak sınıflandırırken pratikte ise Çin saray çevresi içerisindeki okuryazarların etiği olarak tanımlamasıyla, biraz belirsizdir. İkinci olarak, Weber, İslam'ı, tek tanrılı İbrahimi (*Abrahamic*) geleneğin bir üyesi olarak tanımaya zorlanırken, pratikte seküler ve kutsal güçler arasında hiçbir temel ayrımın bulunmadığı bir savaşçı din olarak yorumlamıştır. Konfüçyüsçülük, basitçe, temel değeri ane-babaya saygı olan bir saray etiği idi. Weber'e göre, İslam, kurtuluş doktrinleri emperyal bir gücün tarihi tarafından dönüştürülmüş bir savaşçı din idi. Hıristiyan ahlakı da Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin tarihi tarafından tahrif edilmişti; fakat ilk kilisenin radikal mesajı, etik talepleriyle bir kişilik reformu oluşturan Protestan mezhepler tarafından sürekli yeniden canlandırıldı.

KANTÇI MİRAS

'Din' (*religio*) kelimesinin iki farklı kökü vardır. İlk olarak, *legere* kökünden gelen *relegere*, bir araya getirmek, hasat veya toplamak anlamına gelir. İkinci olarak, *ligare* kökünden gelen *religare*, birbirine bağlamak ya da düğümlemek demektir. İlk anlamı, herhangi bir sosyal grubun bir araya toplanmış dinsel temellerine; ikincisi ise insanları kontrol etmek ve düzene koyulmuş bir zihniyet oluşturabilmek için gerekli olan disipline veya

ahlaka işaret eder. İlk anlam insanın dine mensubiyetinde kültürün rolünü açıklarken, ikinci anlam tutkuları disiplin altına alan dinsel uygulamalar ve doktrinleri düzenleyici bir çerçeveyi gösterir. Bu ikili yapı, Kant'ın din ve ahlak felsefesi analizinin temelini oluşturur. Kant, *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*'de (1998), Tanrı'dan dua ve adaklar yoluyla takipçilerine şifa ve refah getirmesi gibi iyilikler bekleyen bir kültür olarak din (*des blossen Cultus*) ile, daha iyi bir hayat sürmek için insanların davranışlarını değiştirmesini emreden ahlaki eylem olarak dini (*die Religion des guten Lebenswandels*) birbirinden ayırmıştır. Kant, insanları dinsel bilgiye sahip olmaktan çok iman yoluyla kurtuluş aramaya zorlayan 'yansıyan inancı' inceleyerek bu tezi daha derin irdemiştir. Bu ayrımla ima edilen şey, (Protestan) Hristiyanlığın tek gerçek 'yansıyan inanç' olduğu ve dolayısıyla bir bakıma tüm otantik dinsel yönelişler için örnek olduğudur. Kant'ın ayrımı temelde insanları (ahlaki) eyleme çağıran ve böylece onların kendi özerklik ve sorumluluklarını savunmalarını buyuran bu dinsel emirler hakkındadır. Gerçek dinlerde görülen bu otantik ahlaki buyruklar, dünyayı yönetmek için bir teknoloji arama konusunda, temelde büyüye dayanan halk âdetleriyle keskin bir tezat içindedir. İnsanlığın özerkliğe sahip olması için Tanrı'dan bağımsız hareket etmesi gerekir. Gerçek din 'benliğin' (*self*) bir teknolojisidir; sahte dinler ise manipülasyon amaçlı büyülü bir teknolojidir. Radikal Hristiyan kurtuluş (*soteriology*) arayışı içindeki gerçek psikolojik gerilim, inanan kişinin dua veya büyü ile Tanrı'yı etkileyemeyeceği, dolayısıyla kutsallığın inanan kişi tarafından gözle görülemeyeceğidir. Paradoksal bir bakışla, Hristiyanlık insanları özgürlüğe davet etmekle trajik "Tanrı'nın ölümü" fikrini ima eder ve böylece Hristiyan inancı nihayetinde kendi kendisini yener.

Weber, bu kişilik ve yaşam düzeni (*life order*) kavramlarının yanı sıra, dünyanın bölünmüş olduğu çeşitli yaşam alanları (*spheres of life*) fikrini geliştirdi. Bu farklı alanların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde talepleri vardır ve birbirleriyle uyum veya çatışma içinde olabilirler. Weber bu yaşam alanlarıyla ilgili

'bir meslek olarak bilim' ve 'bir meslek olarak siyaset' üzerine dersler adlı iki dersle yaptığı analizi "Çalışmalardan Yansımalar"da daha ayrıntılı bir sınıflandırmaya tabi tutarak ekonomi, siyaset, estetik, erotik, entelektüel ve dinsel şeklinde daha geniş 'yaşam alanları' veya 'değer alanları' çeşitliliği tanımladı. Farklı dünya dinleri, 'din' ve 'dünya' arasında, çeşitli düzeylerdeki ilişkinin farklı çözümlemelerini temsil ederler. Weber'e göre temel soru, dinin sadece bir değerler alanı mı yoksa aslında diğer alanları da güvence altına alan veya belirleyen bir prensip mi olduğudur. Din yaşam alanlarının bir bileşeni ('dünya') veya dünyevi yaşam alanlarını belirleyen bir değerler kaynağı mıdır? Eğer din diğer yaşam alanlarıyla gerilim içindeyse (dinsel yönelimler kavramı ve bunların dünyayı reddetmeleri gibi), Weber'in sosyolojisi din için özel bir konuma işaret eder. Din sadece bir kurum ise, hiçbir temel çatışma yoktur. Tarihsellik sorunu, yaşam alanlarının sekülerleşme yoluyla farklılaştırılmasının, dini, diğer yaşam alanları arasında ayrı bir kurum haline getirmiş olduğunu akla getirir. Yaşam alanlarının farklılaşması tek başına tutarlı bir hayatın mümkün olamayacağı anlamına geliyordu ve böylece bu değerler çoktanrıcılığı modern insanın 'kaderi' haline getirdi (Gerth ve Mills 1991: 357). 'Kozmik bir kardeşlik' oluşturarak karizmayı koruma çabaları, ancak politikanın akılcı şekilde bürokratikleştiği kitle demokrasileri çağında başarı şansı olmayan, aristokrat bir dini tepki olabilir. Dolayısıyla, bu Weberci anlamda dini araştırmalar, yaşam alanlarının farklılaşmasının, gerçekliğin büyüünün bozulmasının ve dinin kültür tarafından asimilasyonunun ürünleridir.

Weber, dinler arasında, radikal bu dünyaya ait radikal bir çilecilik karşısında kendi iç tutarlılıkları açısından bir hiyerarşi oluşturmanın mümkün olduğu varsayımına bağlı kalır. Weber bu nedenle, radikal dünyevilik zincirinin en üstünde Kalvenizm ve Lutheranizm'in yer aldığı, duygusal ve takvacı mezheplerden Yahudiliğin Eski Ahit peygamberlerine kadar uzanan bir dinler hiyerarşisine paralel bir değerler hiyerarşisini kabul ediyor olabilir. İslami peygamberlik, Hristiyanlık ve Yahudiliğin seviyesin-

den daha aşağıda, ama Doğu dinlerinden, yani Konfüçyüsçülük ve Budizm'den daha anlamlı idi. Weber'in dünya dinlerinin ekonomik etiği çalışması, dünyaya karşı dinsel reddedişin ve bunların sonuçlarının etik içeriğinin hiyerarşik düzenine işaret eder. Bu 'entelektüel çözüm' sık sık eleştirilmiştir. Yeni akademik görüşe göre, dine yönelik herhangi bir hiyerarşik düzenleme bir tür Oryantalizm olarak reddedilmiştir (Said 1978). Dünyaya dönük dinsel yönelimlere dair kesin bir hiyerarşi kavramı, küresel bağlamda bir dinler araştırmasına kolayca uymaz. Weber'in değer içermeyen bir toplum bilimi oluşturmaya yönelik girişimleri, onu eylemin istenen sonuçları açısından özel tavsiyelerde bulunmak veya rehberlik sunabilmek açısından donanımsız bırakmıştır ve seküler bir meslek fikrinin temelini oluşturan değerler keyfi gibi görünmektedir. Weber'in seküler toplumbilimi, Weber sosyolojisini siyaset veya modern din araştırmaları için yeterli bir temel olarak kabul etmeyen Leo Strauss (1953) gibi filozoflar tarafından reddedildi. Weber'i savunanlar, bu görüşlerinin modası geçmiş olsa da, modern analizleri etkilemeye devam eden birçok önemli soru ortaya attılar: seküler alanlara, özellikle siyaset ve ekonomi alanlarına karşı koymak için Püritenliğin çileci dindarlığına eşdeğer bir şey gerekli midir?

Bu Kantçı ilkeler, Weber'in *Din Sosyolojisi*'nde (1966) kitle dini ve virtüöz dini arasındaki ayrımla karşılık buldu. Nüfusun çoğunluğu dinden konfor ve özellikle şifa beklerken, virtüözler dinin ahlaki emirlerini manevi kurtuluş ya da aydınlanma amacıyla yerine getirirler. Kitlesele din onların ihtiyaçlarını karşılamak için azizler ve kutsal adamlar gerektirir; bu yüzden karizma, mucize ve görsel gariplik talepleriyle uzun vadede tahribe uğratılmıştır. Daha da önemlisi, Weber dünyayı onun geleneklerine meydan okuyarak reddeden dinler (iç dünya çileciliği) ile dünyadan mistik uçuş yoluyla kaçmaya çalışan dinleri (öteki dünya mistisizmi) birbirinden ayırmıştır. Eski dinlerin (özellikle Kalvenci radikal mezhepler) rasyonel kapitalizmin oluşumunda insan toplumu için devrimci sonuçları olmuştur. Bu geleneğin etkisi paradoksaldır. İlk olarak, Hristiyanlık (veya en azından

Püritenlik) tek gerçek dindir (yansıyan bir inanç olarak); ikinci olarak, Hıristiyanlık, kendi kendini yenmek (*Aufhebung*) sonucuna ulaşan bir sekülerleşme sürecine yol açmaktadır.

Elbette bu 'ahlak düzeltici' için en etkileyici açıklama, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruh'u*nda görülür. Weber burada virtüözlerin dini uygulamalarının manastırın dışına çıkarılıp sıradan ev ortamına alındığını ve oradan dindarlığın ya da bu dünyaya ait çileciliğin sistematik yapısıyla yaşamın günlük rutinine nüfuz etmeyi ve kendini bir dünya hayatı şekline sokmayı üstlendiğini savunmuştur (Weber 1976: 154). Belki de bu nüfuz edişin en ünlü versiyonu, İngiltere'de John Wesley (1703–1791) ve Metodist kiliseleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Wesley'in mezhebi, 'Metodizm' adını kilise dışındaki cemaatin, giyimde tevazu, ibadetlerde düzenlilik ve yoksullara sadaka vermek gibi yaşamlarını düzenledikleri metotlardan almıştır. Bu hareketin sosyolojik sonuçları iyi bilinmektedir (Thompson 1963). Dindar pratikler ve İncil'le ilgili çalışmalar İngiliz işçi sınıfı arasında bir ölçüde siyasi ve kültürel liderlik üstlenen disiplinli ve okur-yazar bir Metodist cemaat üretti. Sonuçta, Metodistler, ağırlıklı olarak orijinal dindarlıklarından yavaş yavaş uzaklaşan rahat bir burjuvazi haline geldiler. Metodistlerin deneyimi din sosyologları tarafından daha genel bir sekülerleşme sürecinin önemli bir özelliği olarak tanımlandı.

Özetle, gerçek bir din ahlak hükümleri tarafından motive edilendir ve Kant'ın açıklamasında, ahlaki bir düzene içten bağlılık gerektirdiği için dinde vahye gerçekten ihtiyaç olmadığına dikkat çekilmiştir. Bu nedenle Kant, insanlığın çoğunluğunun aslında 'inanca', yani dinin kurumsal yapılarına bağlı olduğunu savunmuştur. Çeşitli inançlar, sadece elitlere sunulan daha ciddi bir dini mesleğin (Kant 1998: 116-17) popüler ifadeleriydiler (Kant 1998: 116-17). Birisini Protestan, Müslüman veya Budist olarak tarif ederken, aslında onun gerçek dininden çok inancını tarif ederiz. Weber'in ahlak sosyolojisi, en azından dolaylı olarak bu görüşü kabul etmiş görünür: örneğin karizmanın sıradanlaşması tartışmaları ve kitle dini ile virtüözlerin dini arasındaki ayırım tartışması içinde.

İSLAM SOSYOLOJİSİ

Weber İslam konusunda tamamlanmış bir çalışma üretmemiştir ve onun İslam hakkındaki görüşlerinin, özellikle hukuk sosyolojisi ve peygamberlik türlerinin sınıflandırılması konularında çeşitli kaynaklardan yeniden yapılandırılması gerekir. Protestanlık ve 'Asya dinleri' hakkındaki çalışmaları ile karşılaştırıldığında, Weber'in İslam sosyolojisinin biraz ihmal edildiği görülür. Maxime Rodinson'un ilk olarak 1966 yılında yayınlanan eseri *İslam ve Kapitalizm* (1978), benim kitabım *Weber ve İslam* (Turner 1974) ve Wolfgang Schluchter'in *Max Weber ve İslam* adıyla çevrilen (Huff ve Schluchter 1999) İslam edisyonu (1987), bu konudaki başlıca istisnalarlardır. Bu çalışmalar, Weber'in İslam yorumunu, onun daha geniş bir projesinin, yani modern, rasyonel kapitalizmin neden sadece Hristiyan Batı'da ortaya çıktığını gösteren çalışmasının bir yönü olarak yorumlar.

Geriye doğru bakıldığında, şimdi Weber'in niyetini hem daha dar hem de daha geniş bir çerçeve içinde görüyorum. Onun daha genel sorular dizisiyle başlayalım. Birincisi, Weber, Muhammed'in ahlaki bir peygamber olarak konumunu ve Peygamberin Arap toplumunun geleneksel değerlerine meydan okumak için Kur'an ayetlerini nasıl dile getirdiğini anlamaya çalışıyordu. Bu bağlamda, onun erken İslam konusundaki yorumunu, karizmatik otoritenin önemli bir boyutunu oluşturan daha genel bir otorite araştırmasına bir katkı olarak görebilirsiniz. Weber'in Peygambere bakışı, *Antik Musevilik*'teki Eski Ahit peygamberleriyle ilgili analizlere kıyasla, övgü dolu değildir. Weber Peygamberden, devlet kuran bir askeri lider olarak daha fazla etkilenmişti. Bu temelde, Weber, Hristiyanlık ve İslam arasında birtakım önemli tezatlar belirledi. Örneğin, İslam'da böyle bir kilise ve kutsal rahiplik yoktur. *Ulema* kurumsallaşmış lütuf (*grace*) üzerinde otorite sahibi değildir ve otoritesini doğrudan Peygamberden almaz; *ulemanın* otoritesinin kaynağı kendi eğitimleri ve toplumdan aldıkları uzlaşılmış onaydır. Roma Katolik Kilisesi'nde ise, dini otorite nihai olarak papalık otoritesi ve pis-

koposlara aittir; öyle ki, 'lütfun anahtarları' merkezîyetçi, hiyerarşik ve sonuçta bürokratik bir yapı içinde bulunmaktadır.

Weber İslam konusunda, Şiiilik ve Sünni İslam arasındaki önemli farktan haberdardı. Şiiler otoriteyi Peygamber soyundan gelen kişilerle tanımlar ve ruhani bir liderin (*İmam*) nihai dönüşünü beklerken, Sünni gelenek meşru otorite sistemi olarak halifelîği kabul etti. İslam öncesi İran'ın despotik papaz modeli daha sonraki İslami rejimler tarafından taklit edildi ve bunların aristokratik güçleri ulema tarafından meşrulaştırıldı. Örneğin, el-Maverdî'nin (974–1058) eserlerinde, aristokrat atlılar, rahipler, köylüler ve tüccarlardan oluşan katı bir sosyal dünya tarif edilir. Bu hem fonksiyonel hem de hiyerarşik bir modeldir. İslam içinde bu despot kurumlara bir tepki olarak ortaya çıkan siyasi çatışma, genellikle nostaljik olarak kurucu toplumun eşitlikçi dayanışmasından (*asabiyya*) referans alan ütöpik bir itirazla, kentsel hiyerarşiye yönelik ütöpik bir eleştiri etrafında örgütlenmiştir. Örneğin, 1977–79 İran devriminde Ayetullah Humeyni, Şah'ın otoriter ekonomik modernleşme programının önde gelen temsilcileri olan kentsel elitlere karşı, masum ve mazlumları radikal bir İslami devlet adına harekete geçirdi. Devrim, Humeyni'nin arkasındaki din adamları, kentsel işçi sınıfından kesimler ve genellikle topraksız kırsal göçmenler olan mülksüzler (Mustazafin) arasında başarılı bir ittifak sağlamıştı. Radikal İslamcılıkta, halkın sesi seküler devletin eşitsizliklerine karşı ilahi iradenin bir ifadesi olmuştur. Sünni İslam'daki otorite, ortak, devrolunan ve yereldir. Dolayısıyla, hukuki kararların (*fetvalar*), kendisinin dini bir topluluğu temsil ettiğini iddia eden bir öğretmen tarafından internette yayınlanabildiği bir dini sistemde, hukuk ve geleneğin doğru yorumlanması konusunda önemli anlaşmazlıklar vardır. Bu bağlamda, sosyolojik açıdan, ulema ile, saygın din öğretmenleri ve bilim adamları olarak Yahudi hahamlar arasında çok daha fazla benzerlikler vardır. Ne Yahudilik ne de İslam'da, Batı Hıristiyanlığındaki kutsal rahipliğe karşılık gelen bir sosyal rol vardır.

İkinci olarak, Weber, *Ekonomi ve Toplum* yapısında örtülü olarak bulunan sosyolojik bir kavram (yani sezaropapizm başlı-

ğı) altında özetleyebileceğimiz, devlet ve kilise arasındaki bir di-
zi ilişki ile ilgilendi. İbrahimi vahiy dinleri gibi, Hıristiyanlık ve
İslamiyet de içinde şiddet, eşitsizlik ve zulmün hüküm sürdüğü
ampirik dünyaya karşı durur. Vahiy edilen bütün dinlerin ortak
problemi, politik güç, ekonomik ve sosyal yapıların seküler sü-
reçleri üzerinde dini otoritenin kurulmasıdır. Kardeşçe sevginin
ideal dünyası ve günlük hayatın acımasız gerçeği arasındaki bu
sonsuz mücadele, insan toplumlarının sosyal değişiminde önem-
li bir dini kaldıraç rolü oynamıştır (Parsons 1966: s. xlvii).
İbrahimi dinlerde gücün yozlaşması ve bencilliği temsil eden
cinsellik ve para, dünyeviliğin temel bileşenleri olarak temsil
edilmiştir. Çilecilik, tasavvuf ve ‘meşru düşünce’ gibi dinsel yö-
nelimler, düşmüş dünyanın tarihsel olarak hâkim olan dinsel
reddedilişini temsil eder. Bu kutsal-profan [kutsal dışı] dinamiği
özellikle İslam açısından önemlidir. Kur’an’da onaylanan ilk teo-
lojik öncül, Tanrı’nın tek ve ebedi olduğudur (İhlas suresi, cxii).
İslam’ın tek tanrılı köktenciliği insan toplumu ya da doğadaki
herhangi bir ontolojik hiyerarşiye izin vermediği için, İslam
doktrini kökten eşitlikçidir. Fakat teoloji ile gerçek toplumlar-
daki eşitsizlik ve hiyerarşinin tarihi arasında kalıcı bir çelişki
vardır (Marlow 1997). İlahi amaç insanlar arasındaki barışın
sağlanması olsa da, ilk İslam halifelerinin tarihi şiddet doluydu:
Peygamberin takipçileri ve halifeleri olan Ömer, Osman ve Ali
suikasta kurban gitmişlerdir.

Üçüncü olarak, Weber, karizmatik otorite (vahiy şeklinde)
ve rasyonalizasyon konusunda yaptığı çalışmaya ek bir örnek
olarak katkıda bulunan kapsamlı bir İslam hukuku analizi yap-
mıştır. İslam, Muhammed’in peygamberlik görevi aracılığıyla in-
sanlığa gelen bir vahiy dinidir. Bu vahiy bir kutsal metin olarak
Peygamberin ölümünden sonra Kur’an içinde toplanmıştır. Bu
toplama süreci tamamlandıktan sonra Kur’an Allah’ın sözü ola-
rak tamamlandı ve vahyin kitabına (*mushaf*) dönüştürüldü. Bu
Ortodoks tamamlama, *icthadın* (fikri çaba veya yasal hüküm)
tamamlanması olarak biliniyordu. Max Weber gibi Batılı sosyo-
loglar, daha sonra İslam kültürlerinin sertliğinin hukuki ve teo-

lojik akıl yürütmeyi dar bir çerçeve içinde tutma girişiminin bir sonucu olduğunu savundular (Turner 1974). Müslümanlar Kur'an'a ek olarak, şahitlerin otorite zinciri (*isnad*) yoluyla öğrendikleri peygamberin adetlerine (*sünnet*) sahiptirler. Bu gelenek *hadis*tir. Bu nedenle, İslam'ın hukuk, kitap ve Peygamberden oluştuğunu söyleyebiliriz. Daha doğrusu, İslam bir din olarak Peygamberin gittiği yoldur (*sünnet*).

Dördüncü olarak, Weber şehir sosyolojisi ile, bir askeri kamp ya da demokratik kurumların bir muntıkası olarak ilgilenildi. Weber *Şehir*'de (1958a), Batı'da şehrin vatandaşlık ve demokratik sivil kurumların yükselişini destekleyen ayırt edici özellikleri olduğunu savundu. Avrupa kenti aşiret bağlarına dayalı değildi, sadece bir askeri üs değildi ve, son olarak, kendi kendini yöneten kurumlardan oluşan bir set olarak, nispeten özerkti. Hristiyanlık bu gelişmelere, kan bağına dayalı olmaktan çok dinsel dostluğa dayalı bir toplumsal bağ oluşturarak katkıda bulundu. Weber bunun aksine, Ortadoğu'daki şehirlerin aslında birer askeri kamp olduklarını ve dinsel mensubiyet fikrinin kabilevi ve ailevi bağlılıkları hiçbir zaman tamamen kıramadığını savunur. İslam tarihinde şehirler, devletin gücünü sınırlamak için sivil kuruluşların bir üssü olarak ortaya çıkmamıştı.

Kurulduğu günlerde İslam, özgür (erkek) inananların eşitliğini kabul eden eşitlikçi bir kardeşlik ve ne kilise ne de rahiplik kurumlarına sahipti. Bu dinsel eşitlikçi tektanrıcılık aynı zamanda eşitlikçi bir etige de sahip olan Arap kabileciliği ile desteklendi. Fakat bu dini doktrinler İslam'ın askeri genişlemesinin daha fazla statü bilincine sahip ve hiyerarşik bir toplumsal düzenin gelişmesini teşvik eden başarısı tarafından tehdit edildi. Peygamber'in eşleri (özellikle Hatice ve Ayşe) tarafından üstlenilen belirgin dinsel rol, Müslüman toplumların ataerkil kültürleri tarafından gölgelendi ve elitler dışındaki kadınlar toplumsal olarak görünmez oldular (Ahmed 1992). Bu eğilimler, İslam'ın şehri hiyerarşik bir siyasi oluşum olarak kavramsallaştıran Yunan siyasi düşüncesi ile kaynaşmasının sonucunda giderek daha da meşrulaştı. Poliste [şehirden], sosyal düzen bilge fakat despot bir

lider tarafından meydana getirilen uyuma ihtiyaç duyuyordu. Sasani döneminde Irak ve İran'da sosyal eşitsizlik gittikçe kalıtsallaştı ve egemen sınıf toprak sahibi soylulardan oluştu.

Son olarak, Weber'in daha dar bir ilgi alanı vardı: takva. Bu ilgi, sosyolojinin, benliğin ortaya çıkması açısından dinsel gelenekler arasındaki temel farklılıkları incelemesi gerektiğini göstermektedir. Hristiyanlığın temelinde, kurtarıcı sevgiye karşı kişisel hassasiyet ve kişisel bir tanrının tarihsel eylemleri kavramlarına dayanan ve bozulmuş bir dünyada bir dizi adama davranışı şeklinde işleyen bir dünya görüşü bulunur (Hodgson 1960). İsa'nın çarmıha gerilişi bu kozmik kurtuluş tarihinin temel olayıydı. Buna karşılık, İslam'ın temelinde, vahiy ettiği kanun yoluyla ahlaki düzenin çerçevesini oluşturan Tanrı'ya karşı kişisel sorumluluk talebi bulunur. İran-Semitik tek tanrılı dinlerinin etik kaygıları etik peygamberler aracılığıyla ifade edildiği gibi, bir taraftan hukuk içinde bir taraftan mistik olarak Tanrı'yı anlama çabası içinde somutlaşır. İslami kültür birliği, İslam'ın iç vicdanını oluşturan ve genellikle Babür, Safevi ve Osmanlı imparatorluklarını karakterize eden hiyerarşik ve despotik güç sistemlerine muhalefeti ifade eden 'şeriat fikirli' bir ahlaki düstur aracılığıyla geliştirildi (Hodgson 1974: 238). İslam'ın temel dini yönelişi olan bu 'şeriat fikirliliği'ni oluşturan dinsel faaliyetler, dindarlar ve âlimler (*ulema*) topluluğu tarafından geliştirildi.

Ulema ve Sufiler tarafından yüzyıllardır taşınan şeriat fikirliliği, adalet duygusu üzerine kurulmuş, bu yüzden İslami imparatorlukların yükselen askeri devletlerinin kültürüne karşı durmuştur. Şeriat fikirliliğini geliştiren uygulamalar, Weber'in (1966: 166) *Din Sosyolojisi*'nde çileci iç dünyasal din ve mistik öteki dünyasal yönelimler arasında yaptığı ayrımla düşündüklerine eşdeğer bir dinsel yöneliştir. Bu aynı zamanda 'benliğin teknolojisi' fikrinin de muadilidir (Foucault 1997: 224). Şeriat fikirliliği özel bir kişilik türü üretmek için disiplin gerektirdiğinden, şeriat bilinci bir kendini anlama teknolojisidir. Şeriat bilincinin İslam öncesi geleneksel toplumun dinsel bir eleştirisi olarak işlev gördüğü düşüncesi, halk dinlerine ve sıradan toplumun Sufi

düzenlerine karşı İslam fikrini vurgulamak açısından önemlidir. Böylece, bu püriten dinsel bilinç görüşü Sufi tarikatların popüler ritüelleri ve büyü uygulamaları ile keskin bir tezat oluşturdu. Şeriat fikirliliği, İslami hukuk geleneğinin temeli ve modern dünyada İslam'ın yeniden canlanmasının önemli bir meselesiydi.

Weber'in Din sosyolojisi konusundaki eleştirel literatür oldukça önemlidir. Weber'in dinamik bir Batı ile durgun bir Doğu'yu kıyaslayan 'Asya dinleri' vizyonunun Oryantalizmin bir örneği olarak suçlandığını söylemek yeterlidir (Said 1978; Turner 1978). Araştırma, Weber'in İslam analizinin daha maddi özellikleri dikkate alındığında, şehrin, içinde hayır dernekleri (*vakıf*) gibi sivil kurumların yeşerdiği bir mecra olduğunu ve birçok İslami kent merkezinde sivil toplumun cami ve medrese çevresinde geliştiğini düşündürmektedir. Weber'in emperyalist askeri kurum ve değerlerin İslam üzerindeki etkilerini abarttığını ve aynı zamanda Sufi tarikatların özellikle Ortadoğu ve Güneydoğu Asya arasında ticaret kanalları olarak rolünü ihmal ettiğini öne süren bir tartışma da mevcuttur. Bu eleştirilerin önemine rağmen, Weber'in sosyolojik bakış açısı İslam ve demokratik kurumlar arasındaki uyumluluk konusundaki tartışmaları, çoğu kez üstü örtülü şekilde etkilemeye devam etmektedir. Nitekim 'medeniyetler çatışması' Weber'in kendi medeniyet analizinin yeniden canlanması olarak kabul edilebilir.

KONFÜÇYÜŞÇÜLÜK SOSYOLOJİSİ

Weber'in Konfüçyüsçülük ve Taoizm araştırmaları önemli bilimsel ilgi görmüştür ve onun argümanları Çin'de nispeten iyi bilinmektedir (Bellah 1963; Eisenstadt, 1985; Schluchter 1983; Sprenkel 1964). Weber'in dünyaya karşı dinsel yönelişler tipolojisine göre, İslam ve Konfüçyüsçülük zıt uçlarda dururlar. Aslında, Weber'e göre Konfüçyüsçülüğün bir din olup olmadığı net değildir. Weber (1951: 152), 'Budizm gibi, Konfüçyüsçülüğün de sadece etikten oluştuğunu ve *Tao*'nun Hint *dharma*'sına kar-

şılık geldiğini' gözlemlemiştir. "(...) Konfüçyüsçülük dünyaya ve onun emir ve sözleşmelerine uyumu amaçlar. Sonuçta, bu sadece dünyanın kültürlü erkekleri için siyasi düsturların ve toplumsal görgü kurallarının muazzam bir kılavuzudur."

Weber, Konfüçyüsçülüğün birtakım popüler kültürlere göz yumduğunu ve bunları tutarlı bir dini öğretinin içinde sistematik hale getirmeye çalıştığını gözlemledi. Konfüçyüsçülük dünyaya karşı bir meydan okumayı temsil etmiyordu ve seküler alana uyumluluğu öğretmekten memnundu. Eğitimli okuryazarlar arasında ahlaken üstün olan insanların, bu dünyanın zenginlikleri peşinde koşmaktan uzak duracağını bir sonucu olarak, emperyal kamu hizmetinin eğitimli bürokratları, iş adamlarından çok daha fazla onurlandırıldı.

Genel olarak Weber, etiğin gerçek hedefinin mutluluk olduğuna inanmıyordu; dolayısıyla faydacılığa saldırdı. Aynı şekilde, erkekleri mutlu etmeyi hedefleyen bir tür zihinsel hijyen biçimi olarak kabul ettiği Freudçuluğu da hor görmüştür. Bu bağlamda, Weber, "Son Adamın Mutluluğu" (*Happiness of Last Man*) dediği kavramı kınayan Nietzsche'nin takipçisi olabilirdi. Bu durum, Weber'in, Çin tanrılarının 'açıkça sadece dünyanın ve özellikle insanın mutluluğunu istediği' Konfüçyüsçülüğü eleştirmesini biraz açıklayabilir (Weber 1951: 153).

İbrahimi dinlerle karşılaştırıldığında, Konfüçyüsçülük bir din sayılır mı? Çin medeniyetinde peygamberlik geleneği yoktur ve ayinleri yöneten bir rahipler sınıfı da gelişmemiştir. Bir anlamda imparator, devletin dininin yüksek rahibiydi. Atalara tapınma bütün sosyal sınıflar için gerekli iken, tanrılara tapınma bir devlet meselesiydi. Dolayısıyla, herhangi bir kurtuluş düşüncesi yoktur ve "Konfüçyüsçülük'te ruhların göçünden ya da öbür dünyadaki cezadan 'kurtulmaya' dair bir arzu yoktur" (Weber 1951: 156). Bu anlamda Konfüçyüsçülük, anne-babaya saygıyı dinsel faaliyetin temel görevi olarak kurumsallaştıran bir devlet kuramı oldu. Konfüçyüsçülük, büyü ve mistisizme tolerans gösterdi ve bunları kitlelerin kontrolü için faydalı araçlar olarak kullandı. Seçkinlerin bakış açısına göre, "büyü erdem (*virtue*)

karşısında güçsüzdür. Klasik yaşam tarzını sevenlerin ruhlardan korkmasına gerek yoktur; sadece yüksek mertebelerde erdem eksikliği ruhları güçlendirir” (Weber 1951: 155). İmparator, Budizm ve Hristiyanlığa farklı derecelerde karşı çıktı. Çünkü ikisi de toplumsal düzen ve imparatorluk kültürüne karşı tehdit oluştuyordu. Konfüçyüsçülüğü okuryazarların devlet dini ve Taoizm’i kitlelerin popüler dini olarak değerlendirmemiz makul olabilir.

Weber’in din sosyolojisinde, Konfüçyüsçülüğün ve Püritenliğin her ikisi de, gündelik dünyanın düzenlenmesi için dinsel çerçeveler sunan rasyonalizasyonun önemli fakat farklı iki temsilcisidir. Her ikisi de kendi kendini düzenlemeyi ve kısıtlamayı teşvik eder; fakat Konfüçyüsçülük muhafazakâr hayatın hedefleri olarak eğitilmiş bir beyefendi olmak, anne-babaya saygı ve uygar davranışlar idealine dayalı bir statü hiyerarşisini kurmak ve savunmak istedi. Püritenlik, dindarlığı ‘azizlerin devrimi’ için bir teknik olarak teşvik etti. Paradoksal olarak, Püriten meslekler de Batı’da rasyonel kapitalizmin şekillendirilmesine katkıda bulunmuştur. Buna karşılık Weber, Çin’de muhafazakar dini grupların birçok teknik yeniliğe şiddetle karşı olmaları gerçeği de dahil, kapitalizmi baskılayan birçok etken tespit etti. Akrabalık sistemi ve atalara tapınmanın gücü mensuplarını sıkıntılı işlerden uzak tutmuş ve iş disiplini ve çalışma süreçlerinin rasyonalizasyonunun önünü kesmiştir. Bu aynı akrabalık grupları, modern hukuk kurumlarının geliştirilmesini, yasaların bir arada toplanmasını ve bir profesyonel avukatlar sınıfının yükselişini de engelledi.

Elbette Weber’in Konfüçyüsçülük analizi çok tartışılmıştır. Weber Konfüçyüsçülüğün Çin dışında, örneğin Vietnam ve Japonya’da, yaygın etkisi olduğunu düşünmüyordu. Japonya’da Konfüçyüsçülük Şinto’ya muhalif olarak genellikle daha radikal bir politik rol oynamıştır. Bu eleştirilere rağmen, Weber’in Çin kapitalizmine bakışı, örneğin deniz aşırı Çinli toplulukların küresel ekonomi içindeki girişimci rolü ile ilgili olarak, araştırmaları etkilemeye devam ediyor (Redding 1993). Robert Bellah’ın

Asya üzerine sosyolojik araştırmasını geliştirmesinde Weber'den etkili oldu. Örneğin, Bellah'ın (2003) vardığı sonuca göre, 'bürokratik bireycilik' Japonya ve Konfüçyüsçü Çin'in karakteristik özelliği idi ve bu tür bir bireyciliğin kendisi rasyonalizasyon sürecinin bir sonucuydu.

Weber'in görüşleri, aynı zamanda, etik bir sistem olarak hem seküler komünizmin çöküşünün bıraktığı manevi boşluğu doldurmanın hem de Batı bireyciliği ile rekabet edebilecek bir kişisel gelişimin bir aracı olarak neo-Konfüçyüsçülüğü savunan filozoflar tarafından da saldırıya uğramıştır. Kültür Devrimi'nde (1966-1976), Mao Zedong yaşlıların geleneklerini feodal ve karşı devrimci gelenekler olarak kınamaları için öğrencileri teşvik etti. Bu deneyim, bu nesil için derin bir şok oldu; çünkü Konfüçyüsçü anne-babaya saygı geleneğinin tamamen karşısındaydı. Çağdaş neo-konfüçyüsçülük birçok Asya toplumunda eğitimin kültürel temelleri açısından önemli bir savunma, iyi yönetim için etkin bir siyaset kuramı ve kendini gerçekleştirme için değerli bir çerçeve olarak bazı akademisyenler tarafından desteklenmiştir (Bell ve Chaibong 2003). Harvard-Yenching Enstitüsü yöneticisi Prof. Tu Wei-Ming, neo-Konfüçyüsçülüğün bu gelişiminde önemli bir figürdür. Prof. Ming, Batı'nın geleneksel egemen izole benlik bakışını reddederek, benliğin başkaları ile sürekli diyalog yoluyla ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal ilişkilerin önemini vurgulamıştır. Prof. Ming, aynı zamanda Weber'in bireyin toplumsal düzenin çıkarlarına boyun eğmeye zorlandığını ifade ettiği, Konfüçyüsçü siyaset kuramı okumaları da dahil, Konfüçyüsçü Metinlere (*Analects*) yapılan yorumları da eleştirmiştir. Tu Wei-Ming (1985), Weber'in Konfüçyüsçülüğün bireylerin 'dünyaya uyum'u üstlenmelerini gerektirdiği görüşünü kategorik olarak reddetti (Weber 1951: 235).

Weber'e yönelik bu eleştiriler, bir noktada Weber'in karşılaştırmalı ve tarihsel araştırma amaçlı yorumu ve bir dizi deneysel veriye dayanan ideal tip kavramının sınırlılığine işaret eder. Tu Wei-Ming ve diğerleri diğer konularla beraber Konfüçyüsçülüğün Çin, Vietnam, Kore ve Japonya'daki etkileri açısından

ince ama önemli farklılıkları belirterek, Konfüçyüsçülüğün daha karmaşık bir tarihsel resmini sunmuşlardır (Oldstone-Moore 2005). Weber'i savunmak için, Tu Wei-Ming'in kendisi de, kişisel erdem ya da dindarlığın Konfüçyüsçü etiğindeki merkezi rolünü vurgulayarak, Konfüçyüsçü düşüncenin özel bir yorumunu oluşturmuştur diyebiliriz. Bu zıt geleneklerin farklı 'benlik' kavramları göz önüne alındığında, Konfüçyüsçü dindarlık ve Protestan dindarlık son derece farklıydı.

SONUÇ: DİN, EKONOMİ VE SİYASET

Weber'in yaptığı İslam'la karşılaştırmalı Hristiyan radikalizmi analizi, medeniyetler çatışması tezinin saklı bir boyutunu oluşturmuştur (Huntington 1997) ve Konfüçyüsçülük ile ilgili olarak Hristiyan dinamizmi üzerine yaptığı analiz, 'modern Asya'da kapitalizmin yükselişi' kuramlarının başlıca kaynağını oluşturmaya devam etmektedir (Bellah 1963). Sosyologlar genellikle sekülerleşme tezini kabul ederek ileri kapitalizmde dinin toplumsal rolünü ihmal ederken, Weber dini toplumsal dünyanın merkezine yerleştirir. Aslında din, özü belirleyen bir anlam alanıdır. Sosyal bilimciler Huntington'un tezini Weberci bir bakış açısıyla eleştirseler de, küreselleşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olarak dinler arasındaki çatışma gerçekleşecektir. Weber'in dünya kültürleri vizyonu, hayatta kalmak için bir Darwinci mücadeleye ya da 1895 Mayıs'ında Freiburg'un açılış dersinde iddia ettiği gibi (Weber 1989) bir 'hareket alanı' öngörür. Hatta 'kardeşçe sevgi' ilkelerine olan normatif bağlılıklarına rağmen, İslam ve Hristiyanlık bu küresel mücadeleye katılmalıdır. Aynı zamanda, Konfüçyüsçülük sivil istikrarın etiği olarak kapitalist Asya kaplanlarının ideolojik meşrulaştırılmasının içine çekilmiştir.

Sonuç olarak, Weber'in sosyolojisinde önemli bir yer tutan, ancak şimdi küreselleşme bağlamında kavramsallaştırmamız gereken sekülerleşmenin temel konularına geri dönmeliyiz. Geriye

doğru bakarsak, yirminci yüzyıl sekülerleşmenin iki türüne şahit olmuştur. Birinci olarak, neo-liberalizm ve 1970'lerin ticari mallar patlaması ile ilişkilendirilen bireyciliğin yoğunlaşması vardı. Daniel Bell'in 1969 ve 1970 kışında yazdığı ve daha sonra 1976'da *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* adıyla yayınlanan bir makalede de öngördüğü gibi, finans ve işgücü piyasalarının küresel serbestleşmesi dünya ekonomilerinin şeklini değiştirdi ve tüketim toplumunun etiği olarak hedonizmi yerleştirdi. İlginç bir şekilde sosyologlar tarafından göz ardı edilen ikinci sekülerleşme türünde ise, Rusya, Doğu Avrupa, Asya ve Latin Amerika'da komünizm yoluyla ateist ideoloji yayıldı. Rusya, Vietnam ve Çin'de bu hareket dinin etkin baskılanmasını içeriyordu. Her iki sekülerleşme türü de –liberal ve komünist– şu an için durmuş gibi görünmektedir. Birçok sosyologa göre, dünyanın 'sekülerlikten uzaklaşması' söz konusudur ve yine bu gelişme kısmen 1977'de Hobhouse'da 'kutsalın dönüşü' adlı derslerinde 'Modernizmin tükenişi' ve 'komünizmin çoraklığı'ndan bahseden Bell (1980: 353) tarafından öngörülmüştür. Bu yeniden kutsallaşmanın da (*resacralization*) iki şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Birinci olarak, Hristiyanlık, İslam ve Musevilik içinde dünya çapında bir Evanjelik [Protestan] köktencilik canlanması vardır; fakat benzer küresel dönüşümler Budizm ve Hinduizm için de söz konusudur. Bu hareketler çeşitli düzeylerde 'dindarlaşmanın', yani kişisel disiplinin yayılmasını içerir. İkinci olarak, 'yeni ruhsalcılık', yani kişisel, bağdaştırmacı (*senkretistik*), metalaşmış ve kurumsallıktan uzaklaştırılmış bir dindarlığın yayılmasıdır (Hunt 2005). Hem İslam'da hem de Hristiyanlıkta ticarileştirilmiş popüler Yeni Çağ maneviyatına açıkça düşman olan diriliş hareketleri bunun yerine son derece disiplinli bir dindarlık sundular. Neo-Konfüçyüsçülük de gündelik hayata yönelişte deneyim ve duygu yerine eğitim ve disiplin gerektiren bir öznellik sunar. Bununla birlikte, bütün dinler için gerçek olan bir şey, eğitilmiş ve seçkin din sahiplerinin yaşamları ve otoritelerinin kitlelere hitap eden popüler 'manevi piyasalar'ın tehdidi altında olduğudur (Roof 1999). Bu anlamda, virtüözler ve kitle arasın-

daki geleneksel ilişki küresel ticaret tarafından tersine çevrilmiştir. Weber'in Protestan rasyonalizminin kendini sınırlayan doğası konusundaki Kantçı görüşleri geçerli sayılabilirse de, paradoksal bir şekilde dünyanın küresel bir manevi pazar yoluyla yeniden büyülenmesinin Weber'in genel sekülerleşme teziyle geliştiği görülmektedir.

KAYNAKLAR

- AHMED, LEILA (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale University Press.
- BELL, DANIEL (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- _____ (1980). *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. New York: Basic Books.
- _____ and CHAIBONG, HAHM (eds.) (2003). *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELLAH, ROBERT N. (1963). 'Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia'. *Journal of Social Issues*, 1911: 52-61.
- _____ (2003). *Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretations*. Berkeley: University of California Press.
- BERGER, PETER L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- EISENSTADT, SHMUEL N. (1985). 'This-Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's *Religion of China* and the Format of Chinese History and Civilization'. *Journal of Developing Societies*, 1-2: 168-86.
- FOUCAULT, MICHEL (1997). 'Technologies of the Self'. In *Ethics: The Essential Works*, i. London: Allen Lane, 223-51.
- GERTH, HANS, and MILLS, C. WRIGHT (eds.) (1991). *From Max Weber*. London: Routledge.
- HENNIS, WILHELM (1988). *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen and Unwin.

- HODGSON, MARSHALL G. S. (1960). 'A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life'. *Diogenes*, 32: 49-74.
- (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- HUFF, TOBY, and SCHULCHTER, WOLFGANG (eds.) (1999). *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- HUNT, STEPHEN (2005). *Religion and Everyday Life*. London and New York: Routledge.
- HUNTINGTON, SAMUEL (1997). *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- KAMALI, M. (2001). 'Civil Society and Islam: A Sociological Perspective'. *European Journal of Social Theory*, 4/2: 131-52.
- KANT, IMMANUEL (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÖWITH, KARL (1993). *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.
- MARLOW, LOUISE (1997). *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MITZMAN, ARTHUR (1971). *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Universal Library.
- OLDSTONE-MOORE, JENNIFER (2005). 'Confucianism'. In Michael D. Coogan (ed.), *Eastern Religions*. London: Duncan Baird, 314-415.
- PARSONS, TALCOTT (1966). 'Introduction'. In Weber (1966), pp. xix-lxvii.
- REDDING, GORDON (1993). *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin: De Gruyter.
- RODINSON, MAXI ME (1978). *Islam and Capitalism*. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- ROOF, WADE CLARK (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Roy, OLIVIER (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SAID, EDWARD W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge.

- SCHLUCHTER, WOLFGANG (ed.) (1983). *Max Webers Studie iiber das Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (ed.) (1987). *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SPRENKEL, O. B. VAN DER (1964). 'Max Weber on China'. *History and Theory*, 3/3: 348-70.
- STAUTH, GEORG, and TURNER, BRYAN S. (1986). 'Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen'. *Zeitschrift fur Sozio logie*, 1512: 81-94.
- STRAUSS, LEO (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- TENBRUCK, FRIEDRICH (1975). 'Das Werk. Max Webers'. *Kalner Zeitschrift fiir Soziologie und Sozialpsychologie*, 27: 663-702.
- _____ (1980). 'The Problem of the Thematic Unity in the Works of Max Weber'. *British Journal of Sociology*, 31/3: 316-51.
- THOMPSON, EDWARD PALMER (1963). *The Making of the English Working Class*, 2nd edn. London: Victor Gollancz.
- TRIBE, KEITH (ed.) (1989). *Reading Weber*. London and New York: Routledge.
- Tu WEI-MING (1985). *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. New York: State University of New York Press.
- TURNER, BRYAN S. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____ (1978). *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.
- _____ (1983). *Religion and Social Theory*. London: Heinemann.
- _____ (1993). 'Preface'. In Lowitll (1993), 1-32.
- _____ (1994). *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- WEBER, MAX (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*. Tiibingen: J. c. B. Mohr.
- _____ (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Macmillan.
- _____ (1952). *Ancient Judaism*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- _____ (1958a). *The City*. New York: Free Press.
- _____ (1958b). *The Religion of India, the Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.

- _____ (1965). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- _____ (1966). *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- _____ (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- _____ (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2nd edn. with an introduction by Anthony Giddens. London: Allen & Unwin.
- _____ (1989). 'The National State and Economic Policy'. In Keith Tribe (ed.), *Reading Weber*, London and New York: Routledge, 188-209.

OKUMA ÖNERİLERİ

- GILSENAN, MICHAEL (1990). *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris.
- HODGSON, MARSHALL G. S. (1993). *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IKELS, CHARLOTTE (ed.) (2004). *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- LEHMANN, HARTMUT, and OUEDRAOGO, JEAN MARTIN (eds.) (2003). *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SHAROT, STEPHEN (2001). *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests and Popular Religion*. New York: New York University Press.
- TURNER, BRYAN S. (ed.) (2003). *Islam: Critical Concepts in Sociology*, 4 vols. London and New York: Routledge.
- WALEY, ARTHUR (1988). *The Analects of Confucius*. London: Unwin Hyman.
- YANG, FENGANG, and TAMNEY, JOSEPH B. (eds.) (2005). *State, Market and Religions in Chinese Societies*. Leiden: Brill.

5. BÖLÜM

Habermas, Bourdieu ve Foucault'nun Çalışmalarında Din

*Inger Furseth**
Çeviren: M. Cem Şahin

Bu bölümde Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu ve Micheal Foucault'un geliştirdikleri teorik perspektiflerin, dini çalışmaları nasıl açıklayabileceği ele alınmaktadır. Anılan bu çağdaş toplum ve kültür teorisyenleri din üzerine geniş çapta eser vermiş olmasalar da, bu yazarların eserlerinde din bir tema olarak gözükmemektedir. Bu yazarlara ait kavramlar, dini çalışmalarda, bu teorisyenlere dikkati çeken din sosyologlarınca çok genel olarak kullanılmaktadır. Burada, ilk olarak bu kuramcılarının teorilerinde dinin günümüz toplumundaki anlaşılışına dair olası imaların neler olabileceğine değinmeden önce, Habermas'ın, Bourdieu'nün ve Foucault'un din eleştirilerinin kısa bir sunumunu vereceğim.

* Faydalı yorumları ve değişiklik önerileri için Peter Clarke'a ve Ole Riis'e teşekkür ederim.

JÜRGEN HABERMAS: KAMUSAL ALANDA DİN

Jürgen Habermas (1929-), ilk çalışmalarından itibaren geniş ölçüde Weber'in rasyonelleşme ve sekülerleşme teorisini takip etmiştir. Onun din teorisi kendisinin 'sistem' ve 'yaşam dünyası'ndan oluşan ikili toplum yapısı anlayışıyla ilişkilidir. O yaşam dünyasını 'anlamın sınırlı yetkisi' ve 'iletişimsel eylemin kamusal alanı' olarak görmektedir [Habermas 1980 (1973): 117-18]. Gelenekler, değerler ve din, yaşam dünyasını oluşturan parçalardır ve bunun da temelinde iletişimsel yeterlik yer alır.

Habermas'a göre din, eğer evrim tarafından feshedilmediyse, sosyal evrim için gerekli bir unsurdur (Mendieta 2005: 8). *Meşrulaştırma Krizleri* adlı çalışmasında [1980(1973): 119-20] Habermas, modernitenin, seküler bilginin bağımsızlaşması ve dinin anlam ve amaç sorununa dair birtakım sınırlamalara sahip olmasıyla sonuçlandığını ileri sürer. 'Yaşam dünyası', para ve gücün iletişimsizliği doğuran ortamına bağlı olarak tehdit altındadır. 'Yaşam dünyası'nın akılcı potansiyeli, iletişimsel eylemin resmi süreçleri olan 'söylemler' kurumsallaştığında gerçekleşir. Habermas için çarpıtılmamış iletişimin ortaya çıkışı, Aydınlanma düşüncesinin tamamlayıcısıdır. Din, kutsalın otoritesinin büyük oranda sağlanmış uzlaşısı ile yer değiştirdiği modern, ayrılmış toplumlarda uygunluğunu yitirmeye mecburdur [1987(1981): 77]. Dini söylem aynı zamanda, kendisinin iletişim özgürlüğünün derecesi ile sınırlıdır. Buna rağmen bir istisnai durum vardır ki, o da dinin yaşam dünyasının iletişim süreci içinde bir işleve sahip olduğu hallerdir. Bazı teolojik tartışmalarda 'yaratan' fikri, Habermas'ın iletişimin ideal biçimini tanımladığına inandığı karakteristik özellikleri paylaşan bir soyutlamaya dönüşmüştür [Habermas 1980(1973): 121].

İletişimsel Eylem Kuramı (1981) adlı eserinde Habermas din sosyolojisine ilişkin görüşlerini daha da geliştirmiştir. Burada onun dine bakışı, 'kutsalın dile getirilişi' teorisine dayanmaktadır – bu teori, ayrı kılınmış bir imlem, yani Tanrı olarak algılanmış olmasıyla iletişimsel bir yapı olarak her yerde var olduğu

bilinen gelişimsel bir süreçtir [Habermas 1987(1981): 77-111]. Dünyaya mitsel bakış, kültür ve doğa ya da dil ve dünya arasında neredeyse hiç farklılık içermemektedir. Mitsel dünya görüşü özelliğın sınır koyan nüfuzunu alıkoyduğundan beri, tam iletişim dinin şartları altında mümkün olmamaktadır [1984(1981): 49-52]. Böylelikle söylemler, dinin doğruluğı ve haklılığı üzerine konuşmayı içerebilmektedir. Fakat din, eşitlik taraftarı bir iletişimsel eylemi herhangi bir asli yol içinde sunmayacaktır (1982: 251).

Habermas'ın kamusal alanların çokluğı yerine tekil bir kamusal alanı varsayan ideal konuşma topluluğı fikrine dikkat çeken bilim adamları, onun kamusal alan teorisine karşı çıkarlar (Calhoun 1992: 34-5; 1995; Herber 1996; 2003). Habermas aynı zamanda, farklı ve yarışan, rekabet eden kamusal alanlar arasındaki ilişkiden çok, akılcı söylemin bir çıktısı olarak uzlaşmanın önemine vurgu yapar. Buna ek olarak, tartışmalar, onun dini aforoz eden görüşlerinin aksine, akılcı eleştirel söylem yönünde artış göstermiştir. O dini 'yekpare ve maddeleştirilmiş bir fenomen' olarak yorumlar ve onun üzerindeki çeşitli felsefi etkileri göz ardı eder (Dillon 1999: 290-1). Dolayısıyla da, çağdaş din ve teolojinin 'Aydınlanmanın eleştirel prensiplerini dinin gündemine ve teolojik yansımalarına getirdiğini' göz ardı etmektedir (Fiorenza 1992: 74). Habermas'taki akıl ve din kutuplaşması, çeşitli dini doktrin ve geleneklerin, yorumların ve kutsal kitapların içindeki temellendirilmiş tartışmaları anlamının önüne geçmektedir.

Diğeri bazı bilim adamları, Habermas'ın, sekülerist bir düşünceye sahip olmasına karşın din karşıtı bir konumda yanlış anlaşıldığını iddia etmektedirler (Mendieta 2002). Habermas, dinin, Batı'da kimliğin oluşmasında önemli rol oynadığını itiraf eder ve dini 'yaşam dünyası'nın temel parçalarından biri olarak görür. Din, ayrıca, toplum hayatında insanların yaratan ile ilişkilerinde ümitlerini ve hoşnutsuzluklarını ifade etmek için ortak dili sağlamaktadır (Mendieta 2005: 8). Gerçekten de, Habermas dinin sosyal gelişmeye olumlu yönde katkıda bulunabileceği fik-

rini tartışmaya açmıştır. Halen kamusal alanda üretilen dini açıklamaların genel bir dile dönüştürülmesi gerektiğini düşüncesine karşın, Habermas kamusal aktörlerin dini anlama yönünde istekli oldukları üzerine vurgu yapmaktadır (Habermas 2006; Habermas ve Ratzinger 2007). Günümüzde dinin Batı'da ve Batılı toplumların kamusal alanlarında oynadığı rolü 'post seküler' olarak tanımlayan Habermas, post metafizik düşüncenin sözcüsü olmuştur. Habermas kader ve bilgi arasındaki keskin bir ayrışmayı inşa etmeye devam eder, fakat 'akıl bilimsel olarak sınırlandırılmış' kullanılışına ve dini doktrinlerin 'akılcılığın soy kütüğü'nden ayrı tutulması gerektiği görüşlerine karşıt bir tavır takınır (Habermas 2006: 16). Habermas, 'post metafizik düşüncenin dinden bir şeyler öğrenmek için hazırlandığını fakat süreç içinde agnostik [bilinemezci] hale geldiği' sonucuna ulaşmıştır (2006: 17).

Bununla birlikte, Habermas'ın gündelik yaşam ağırlıklı düşünme biçimi (2006: 8), dini, pratik bir nedenden, sosyal bağlamdan ve günlük deneyimlerden ayrı düşündüğünü göstermektedir. Ayrıca o, dini kimliğin, örneğin bazı durumlarda lezbiyen veya gey olup aynı zamanda Evanjelik Hristiyan olmak gibi çoğul kimliklerden biri (toplumsal cinsiyet, etnisite) olabileceğini görmek noktasında ihmalkâr davranmıştır (Thumma ve Gray 2005; Wilcox 2003).

On yıllardır Avrupalı ve Amerikalı teologlar Habermas'ı, Habermas'ı şaşırtacak kadar (1992: 226) kendi tartışmalarına dahil etmişlerdir (Adams 2006; Arens 1989; Browning ve Fiorenza 1992; de Roest 1998; Garrigan 2004; Geyer, Janowski ve Schmidt 1970; Siebert 1985). Bazıları, Habermas konusunda teologların benzerliğinin, çağdaş toplumla diyalogu göstermek için gerek duydukları ihtiyaçlarıyla ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir (Lindhardt 2006: 66-7). Yine de, Habermas'ın teorileri dinin liberal demokratik toplumdaki rolüne ilişkin sosyolojik analiz için uygunluk göstermektedir. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri, devlet ve kamusal alanda dinin politik rolüne ilişkin çatışan değerleri deneyimlemektedir (Demerott 2001). Birçok

Avrupa ülkesi, gelişen dini çeşitliliğe ve bu durumun kamusal alandaki yansımalarına uyum göstermeye çalışmaktadır (Byrnes ve Katzenstein 2006; Cesari ve McLoughlin 2005). Habermas'ın teorileri, modern liberal yerleşmiş kurumların içinde akıl, özgürleştirme ve rasyonel eleştirel iletişim için gerekli zeminin olduğunu önermektedir. Dolayısıyla, bu teoriler, insanlığın farklı seküler ve dini dünya görüşlerine ve geleneklerine sahip olmalarına karşın birlikte işlev görme ve iletişim kurma konusunda sahip olduğu kapasiteye iyimser bir bakış açısı sunmaktadır. Habermas'ın değişken din anlayışı, birçok yolla, dinin dünyadaki değişen rolünü yorumlayan bir düşünürü yansıtmaktadır.

PIERRE BOURDIEU: DİNSEL ALAN VE HABİTUS

Pierre Bourdieu'nün (1930-2002) dine bakışı, 'paradoksal' olarak adlandırılmıştır (Dianteill 2003: 529; Kühle 2004: 37). Bourdieu'nün alana doğrudan katkıları görece mütevazı olsa da, kullanmış olduğu 'inanç' (*croyance*) ve 'alan' (*champ*) gibi bazı önemli kavramlar, dine yönelik sosyal bilimsel yaklaşım içinde geliştirilmiştir [Bourdieu 1994a(1982-7): 22-49].

Bourdieu'nün en derli toplu sosyolojik din tartışmaları, onun *Uygulama Teorisinin Ana Çizgileri* [1997(1972)] eserinden de önce, 1971'de (1971a, b) yayınlanmıştır. Bu ilk yazılarında Bourdieu ağırlıklı olarak klasik sosyoloji metinleri, özellikle de Marx ve Weber merkezli bir yaklaşım sergilemektedir (Dianteill 2003; Kühle 2004; Swartz 1996; 1997: 41-5; Verter 2003). Bourdieu'nün amacı, toplumdaki hâkim sınıfın güç ve prestijlerini sürdürmek için kullandıkları stratejileri ortaya koymaktır. Bourdieu, sosyal pozisyonlar arasındaki tüm olası nesnel ilişkiler dizisine işaret eden 'alan' kavramını kullanarak Weber'in dini güç teorisini analiz eder [Bourdieu 1987(1971): 121]. Peygamberler ve keşişler gibi, dini şahsiyetlerin ve din adamı olmayanların kendi aralarındaki ilişki yapıları tarafından karakterize olunan dinsel alanın görece özerk hale gelmesine

kentleşme ve işbölümü öncülük etmiştir (1971a: 301). Dinsel alanda yer alan sembolik etkileşimler gündelik yaşamdaki dini ilgilerin bir sonucudur [1987(1971): 122].

Dinsel güç için rekabet, dinsel meşruiyet için rekabet ile birlikte vuku bulmaktadır: Bu da, din adamlarının 'bir dinsel habitus'u empoze ederek meşrulaştırıcı güçlerini, kilise dışında kalan insanların davranışlarını ve dünya görüşlerini değiştirme demektir [Bourdieu 1971b: 11; 1971a: 319; 1991(1971): 22]. Habitus, 'algıların matrisi' veya 'tüm deneyimlerin idrak edilmesi' anlamına gelen bir kavramdır [1977(1972): 78]. Dinsel alanın dinamikleri, din adamlarının kendi aralarındaki rekabet ve din adanları ile din adamı olmayan kişiler arasındaki karşılıklı ilişkiler tarafından karakterize edilmektedir.

Bourdieu, sembolik güç teorisini Weber'in karizma ve meşruiyet tezi üzerinden geliştirir. Burada sembolik terimi toplumsal yaşamda anlam ve düzeni kuran bir gerçeklik inşası ile ilintilidir [Bourdieu 1994b(1982): 166]. Bourdieu'ye göre, dinler yalnızca gerçek durumların 'yanlış algılandığı' bir meşruiyeti yaratabilir (1971a:310). Buradaki 'yanlış algılama' (*méconnaissance*) kavramı 'yanlış bilinçlilik' veya bir dizi gündelik pratikler içindeki temel ilgilerin inkârına işaret etmektedir (Rey 2004: 334; Swartz 1996: 76-7). Risk altındaki politik ilgilerin neden olduğu çekişmeleri gizleyen din adamlarının durumu buna bir örnek teşkil edebilir (Bourdieu 1971a: 316-17; Bourdieu ve Saint-Martin 1982).

Bourdieu'nün failin üzerindeki kontrolün derecesi ile ilgili olan ve dinsel 'şiddetin maddi ve sembolik silahları' olarak adlandırdığı dini meşruiyet, aynı zamanda dini güç ilişkilerini yansıtır [1987(1971): 128]. Bu tür bir silaha örnek olarak aforoz edilmiş bir papaz gösterilebilir. Bourdieu için güç ve otorite algı sınıflamalarının otoritesi ile birlikte anlaşılmalıdır, çünkü başat kültür 'gerçek din'e karşı 'hurafe, sapıklık, aykırı düşünceler' ayrımını ve kategorilerini, gücü elinde bulunduranları destekleyecek biçimde oluşturur. Bu şu anlama gelmektedir: Toplumda gücü elinde bulunduranlar kendilerini ve dini algılamalarını ay-

rıstırmaya eğilimlidirler. Bu durumu Bourdieu ‘sembolik şiddet’ olarak ifade etmektedir. Böylece, dinsel şiddet, sembolik şiddetin değişik bir biçimi olmaktadır.

Bourdieu’nün ilk din sosyolojisi çalışmaları daha çok Roma Katolik Kilisesi’nin etkisi altındaki Fransız toplumu üzerinedir (Dianteill 2003: 534; Robertson 1992: 154). Onun din tanımlaması ‘insanlığın kurtuluşu’ (*les biens de salut*) için dini törenlere katılımı ve kiliseye üyeliği gerekli gören (Rey 2004: 37) ve temelinde hayır işleyerek kurtuluşa erme fikrinin (Bourdieu 1971a: 299, 318-19) yer aldığı bir sürece işaret eder. Bazı diğer yazarlara göre ise Bourdieu, dini, bütünüyle örgütsel terimler (örgütlü yapılar) içinde yorumlayan ‘tek boyutlu’ bir anlayışa sahiptir (Verter 2003: 151). Bundan dolayı, Bourdieu inançların bireysel ‘sembollerle’ az veya çok sosyal kurumları etkilediği durumlar gibi güncel dini yaşam ile ilgili konularda, söz söyleme hususunda başarısız olmuştur (Engler 2003: 455, 457; Verter 2003: 151).

Bourdieu, 1970’li yıllarda dini, birçok sembolik sınıflandırma sistemlerinden biri olarak ifade etmiştir (Bourdieu 1971a: 308). 1990’larda din üzerine yaptığı çalışmalarını kültür konusu başlığı altında sınıflandırmıştır; ona göre “günümüzde din sosyolojisi demek, kültür sosyolojisi demektir” (Bourdieu 1993: 132). Birkaç bilim insanı Habitus, sermaye ve alan gibi dinin sosyal ve bireysel boyutları arasındaki etkileşimi anlamada yararlı olan merkezi kavramlar bulmuşlardır (Rey 2007). Habitus kavramı, örneğin farklı etnik ve milli kökeni olan Müslüman kadınlar arasındaki etkileşimleri ve ilişkileri analiz etmek için kullanılmaktadır. İngiltere’de Asyalı Müslüman öğretmen kadınlar arasında yapılmış çalışma, onların diğer öğretmenler ile olan ilişkilerini etkileyen sosyal habituslarındaki farklılıkları göstermiştir (Benn 2003). Kadınlar seküler zihniyete sahip öğretmenlerle etkileşimlerinde izole edilmiş hissine kapılmışlardır, çünkü yaşam stilleri, tercihleri, yeme içme, tatiller ve eğlenme hakkındaki konuşmaları onların Müslüman yaşam koşullarına aykırıydı. Bu öğretmen kadınlar, Hristiyan beyazlarla ve diğer Müslü-

man olmayan Asyalı bayan öğretmenlerle ancak belli düzeylerde iletişim kurabiliyorlardı. Çünkü hepsinin ortak özelliği, İngiltere'ye dışarıdan gelmiş olmaları idi; fakat buna karşın en yoğun ilişki kurabildikleri meslektaşları ise sadece diğer Asyalı Müslüman kadınlar olabilmekteydi (Benn 2003). Habitus, sermaye ve alan kavramları, aynı zamanda, keskin sosyal sınıf ve/veya etnik ayrımlarla (Rey 2004), dini, politik, etnik hareketlerle, (Yadgar 2003) karakterize edilmiş toplumlarda ortaya çıkan dini alandaki çekişmeli konularda, ve yanı sıra, Amerika'da din üzerindeki mücadelelerle ilgili daha geniş meselelerde kullanılmaktadır (Swartz 1996: 83).

1979'da Bourdieu'nün en etkili çalışması olan *Ayrım* yayınlanmıştır. Burada Bourdieu değişik sosyal sınıflar arasındaki kültürel beğeni ve haz anlayışlarındaki farklılıkları analiz etmiştir [1986(1979): 111]. Bourdieu, kültürel sermayenin sadece edinilme veya kazanma ile ilgili bir mesele değil, yapı ve düzenle ilgili bir mesele olduğu görüşünü geliştirmiştir. Din ve maneviyat 'nadir, seçkin ve ayrı' olanı arayıp bulan için 'ayrım' oluşturabilecek bir işlev üstlenebilir [1994a(1982-7):150]. Bir çalışma, dindarlık gibi manevi sermayeyi de kültürel sermayenin bir türü gibi ve kültürel haz ile ilgili bir husus olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda, toplumdaki yüksek statü sahibi kişilerin dini hazları ve pratikleri dinin yayılmasında geniş etkiye sahiptir. Buna, Aldous Huxley (Vedanta), Jack Kerouac (Zen), Beatles (Transdantal Meditasyon), Shirley MacLaine (Yönlendirme), Richard Gere (Tibet Budizm'i), ve Madonna (Kabala) gibi ünlü kişiler örnek verilebilir (Verter 2003). Bourdieu'nün esinlendiği bir diğer geniş kapsamlı çalışma ise, Norveç'in Stavenger kasabasındaki dini yaşam biçimlerini içeren sosyal çevre ile ilgili olan çalışmadır (Rosenlund 2000). Böylelikle, Bourdieu'nün kültürel, ekonomik, sosyal ve sembolik sermayeler arasındaki ayrımı toplumsal sınıf ve din analizlerinde faydalı olabilmektedir.

Bourdieu, dinin bilgi ve iletişim aracı olduğu hususunu Berger ve Luckmann (1981) ve Habermas'ın çalışmalarında işaret ettiklerinden farklı biçimde işlemiştir. Bourdieu'nün katkısı,

Berger ve Luckmann'ın ihmal ettiği bir tema olan dinin güç ve hâkimiyet ile ilişkilendirilmesi konusudur (Beckford 1987: 16). Bourdieu'nün kavramsal araçları anlam ve kimliğin güçle nasıl oluşturulduğunu ve günümüz toplumlarında dinin nasıl bir fark, 'ayırım' oluşturma işlevine sahip olduğunu anlama konusunda bizlere faydalı olmaktadır.

MICHEAL FOUCAULT: DİN, İKTİDAR VE BEDEN

Her ne kadar dini temaların sistemli bir açıklamasını sunmuş olmasa da, Hristiyanlığı Batı tarihi için önemli bir şekillendirici güç olarak gören Michel Foucault'nun (1926-84) çalışmalarının çoğunun temelinde dinsel sorular yer almaktadır.

Genellikle, Foucault'nun din eleştirisi dini olumsuz şekilde sunar. Buna rağmen, Foucault'nun çalışmaları aynı zamanda dini söylemin daha olumlu ya da belirsiz bir görünümünü de açığa çıkarır (McCall 2004: 7).

Foucault, din eleştirisini birçok değişik yolla yapar. 1950 ve 1960'larda yaptığı ilk çalışmalarında dinin baskıcı doğası üzerine odaklanmış ve 'Tanrının ölümü' söylemiyle meşgul olmuştur (Foucault 1999: 85-6). *Delilik ve Medeniyet* [1967 (1961)] ile *Kliniğin Doğuşu* [1973(1963)], dini, Batı'da deliliğin ve tıbbın nasıl anlaşıldığını belirleyen ve etkileyen kültürün bir parçası olarak sunar. Değişik tarihsel dönemlerde bilginin nasıl yeniden inşa edildiğini incelediği *Şeylerin Düzeni*'nde [1970(1966)], bu belirli bilgi formlarına, bilgi, gerçeklik ve gerçek sayılanların organize edildiği ön kabul setleri anlamında, *epistēmē* adını verir ve bu sorunların nasıl tartışılabileceğini belirtir. Daha sonraları, Foucault bir söylemin nasıl oluştuğunu keşfetmeye başlar. *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu*'nda [1977 (1975)], güç ve bilginin nasıl karmaşık 'ilişkiler ağı' ile birbirlerine bağlı olduğunu inceler ve değişik cezalandırma modellerinin nasıl bir dini temeli olduğunu, özellikle ruha ve onun gelişmesine ilişkin ilgiyi nasıl geliştirdiğini gösterir.

Foucault'nun din eleştirisi, dini otorite üzerinde de durur. *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde (1976-84), günah çıkarma ve kendilik (*self*) etliğini inceleyerek Hristiyanlığın açık bir tartışmasına girişmiştir. Bourdieu gibi, Foucault'nun Fransız Katolik geçmişi, kendisinin de kabul ettiği gibi, çalışmalarını etkilemiştir (Schuld 2003: 1). Foucault'ya göre cinsellik, verili değil tarihsel olarak inşa edilmiştir [1986 (1976)]. Greko-Romen cinsellik dünyasına ilişkin erken kavramlar Hristiyanlık tarafından 'sonluluk, Düşüş ve şeytan' ile ilişkili düşüncelerle değişikliğe uğratılmıştır (Foucault 1988[1984]: 239). 18. ve 19'uncu yüzyıllardaki cinsellik söylemi geniş anlamda Hristiyanlığın günah çıkarma uygulaması tarafından kurulmuş ve daha sonra tıp, psikiyatri ve pedagoji gibi seküler uygulama alanları tarafından kabul edilmiştir (Schuld 2003: 145, 148).

"Omnes et Singulatim" gibi metinlerde [2000a(194)] Foucault, Hristiyanlıktaki 'iktidarın kırsal biçimleri'nin hayatın tüm yönlerini yönetmeyi isteyen modern toplumdaki uygulamalara nasıl yol açtığını gösterir. "Eleştiri Nedir?" de (1996), Hristiyan kırsal uygulamanın her insanın tam anlamıyla itaat ile bağlı bulunduğu birisi (Tanrı) tarafından kurtuluşa yönlendirilerek 'yönetilmek zorunda olduğu ve yönetilmesine izin vermesi gerektiği' düşüncesine yol açtığını belirtir (Foucault 1996: 383). Böylece din, bireyleri ve bireylerden oluşan grupları yönetmeye çalışan bir dizi söylem ve pratiktir.

Jeremy R. Carrette'ye (2000: 143-1) göre, Foucault'nun din eleştirisi birbiriyle ilişkili beş faktör temelinde işler. Birincisi, din ve kültür Foucault'nun çalışmalarında bütünüleştiktir. İkincisi, Foucault dini söylemin insanların güç/bilgi sürecinde çerçelendiğini ve yerleştirildiğine inanır. Üçüncüsü, dini inanç ve uygulamalara ilişkin söylemler beden üzerine odaklanır – örneğin cinselliği günah ve kurtuluş söylemleri ile düzenlemek gibi. Buna ek olarak dördüncüsü, din, hayatı birtakım zoraki ilişkilerle düzenlediği için, bir güç sistemidir. Son olarak, din kendiliği yönetmeye çalışır. Modern toplumda insanlar kendilerini iyi birer vatandaş ve gayretli işçiler olarak disipline ederler. Foucault,

dinin geride bırakıldığı durumda bile, artan özgürlüğe dair bir gelecek tasavvur etmez (Herbert 2003: 87). Foucault'nun din eleştirisi tüm bilgi rejimlerine bir eleştiriyi ima eder.

Dine ilişkin görece olumsuz bu görüşe rağmen, Foucault'nun çalışmalarında dine ilişkin daha olumlu görüşler de bulunmaktadır. Bu görüş dinin yönetim zihniyeti ve devlet kontrolüne karşı bir eleştiriyi besleyip onlarla mücadele etme kapasitesine odaklanır (McCall 2004: 8). "Eleştiri Nedir?"de, 'yönetilmeme-nin yolu' ya da 'bir şeyi sadece otorite doğru dediği için doğru kabul etmeme' fikrinin izini sürer (1996:384). Onun için, eleştiri bir birey için bağımsızlığın uygulanmasının aracı olabilir [Foucault 1997 (1994): 323]. Protestan Reformu, yönetilmeme sanatı yolundaki ilk harekettir, çünkü kiliseye ait söylemin ve uygulamanın reddini ve bunlara karşı çıkışı temsil eder. İkinci örnek, Foucault'nun İran Devrimi analizinde bulunmaktadır (Leezenberg 2004; McCall 2004: 8). "Baş Kaldırmak Gereksiz mi?"de [2000b(1994)], devrimlerin dini olabileceğini ve sosyal değişime ilişkin bir zemin sağlayabileceğini öne sürer. Bununla birlikte, bu iki dini hareket birbirlerinden önemli noktalarda ayrılır: Reform bireyselliğe dönüşü ima ederken, İran Devrimi bir tür genel irade biçimini ifade eder. Reformda otoritenin sorgulanması, sonunda otoritenin bütün biçimlerinin sorgulanmasına yol açmış, bu da onu eleştirinin önemli bir örneği ve böylelikle bireysel bağımsızlığın örneği haline getirmiştir.

Genel olarak, dinsel hareketlerin rolü hakkındaki düşünceler önemlidir, çünkü bu düşünceler dinin toplumdaki rolü ve din ile devlet arasındaki ilişkiler hakkındaki düşüncesini etkiler. Foucault'nun insanları yönetmeye ilişkin çeşitli araçlara dair şüpheciliği, dinsel hareketler üzerine yapılan çalışmalara iç görü sağlayabilir, çünkü bu çalışmalar kabul edilebilir ve kabul edilemez sembol ve ifadelerin neler olduğuna dair düşüncelere karşı çıkma eğilimindedir. Foucault'nun analitik araçları, günah çıkarmanın insan özneliği ve edimini etkilemede temel teşkil ettiği dinsel hareketlerin 'din değiştirme' ve 'dine kabul etme' süreçlerini çalışmak için kullanılabilir. Ancak, Foucault'nun yaklaşı-

mı aynı zamanda mezhep karşıtı söyleme yerleştirilen, 'mezhep' probleminin tıbbileştirilmesi gibi, belirli açıklayıcı kategorilere de ışık tutabilir (Beckford 2003: 184).

Foucault beden ve cinsellik konulu tartışmalarda önemli bir figür olarak kabul edilmiştir ve dolayısıyla din, cinsellik ve beden tartışmalarındaki konumu da aynıdır (Carette 2004; Jordan 2004; Mahon 2004). Foucault'nun çalışmaları dini pratiklerin bedeni disiplin altına almak için nasıl kullanıldığı ve bu pratiklerin güçle nasıl ilişki içinde olduğunu anlamak için yararlıdır. Foucault'dan esinlenen bazı akademisyenler feminist ve Foucaultcu bilimin iç görüşlerini bütünleştiren bir 'beden teolojisi'ne ilişkin çağrıda bulunmuşlardır (Bernauner ve Carrette 2004; Carrette ve King 1998: 13).

Foucault; beyaz, erkek, Batılı geleneğe odaklanması ve kadın ve etnik azınlıklar gibi hükmedilen gruplar üzerinde gücün etkisine gönderme yapmaması nedeniyle eleştirilmiştir (Bartky 1999). Güç, hakikat, cinsellik ve din söylemlerine ilişkin analizleri eril analizler olarak görülür. Buna ek olarak, Foucault'nun güç anlayışı fazlaca dağınıktır ve direnişi imkânsızlaştırmaktadır (Sandmo 1999: 88). Buna rağmen, Foucault'nun çalışmaları din ve güç, din ve kültür ile din ve beden analizleriyle ilgili olmayı sürdürür.

İKTİDAR VE DİN

Habermas, Bourdieu ve Foucault'nun teorilerindeki ortak temalardan biri güçtür [iktidar]. Burada deneyeceğimiz şey, bu teorilerin güç kavramına ilişkin anlayışlarındaki farkları ve bu farklılıkların din üzerine görüşlerindeki etkilerini tespit etmektir. Örneklendirecek olursak, bazı günümüz Batı ve Müslüman toplumlarında, genellikle güç açısından tartışılan ve anlaşmazlıkları içinde barındıran, Müslümanlar tarafından kullanılan başörtüsünü tartışacağız.

Habermas'ın güç teorisinin en temel kavramlarından biri, iletişimsel güçtür (Høibraaten 1999). İletişimsel güç sosyal etki-

leşimin doğru normlarını birlikte arayan ve bu normların geçerliliğine özgürce ikna olmuş oldukları için bunlara göre davranan failer arasında ortaya çıkar. Habermas'ın ilk çalışmalarında dinin modern, farklılaşmış toplumun kamusal alanında ya hiç ya da çok az yeri vardır, çünkü dini söylem özgür iletişimsel edime ya da özgür şekilde yaşanan günlük iletişimsel edimlere hizmet etmeyecektir. Bu düşünceleri Müslümanların kullandıkları başörtüsüne uygularsak, başörtüsünün Müslüman kadınların sadece özel alandaki yaşamlarında bir yeri vardır. Başörtüsü kamusal alandaki rasyonel iletişime engel oluşturabilir çünkü bu alan seküler bilgi ile karakterize olmuştur.

Bununla birlikte, günümüz kamusal alanının en önemli yanlarından biri, 'kimlik politikaları' olarak adlandırılabilir olan kavramdır (Warner 1992: 378). Toplumsal ve dini hareketler gitgide azınlık grupların bireysel kimlik oluşumlarına odaklanmakta ve bu grupların farklılıklarına saygı yoluyla ilgi çekmektedirler. 1990'ların başında, Charles Taylor (1992; 2003) etnik grupların farklı bir kimliği muhafaza etmeye ilişkin taleplerini ve 'tanınma politikaları' ile ilgilenmelerini ele almıştır. Habermas 'tanınma politikaları'nın kamusal kültürün en önde gelen alanı olduğunu kabul etmiştir. Taylor'un ele aldığı soru ise, bir toplumu güçlü bir kolektif tanım etrafında organize ederken aynı anda bu tanıma paylaşımayan insanların temel haklarını kısıtlamamanın mümkün olup olmadığıdır. Habermas'ın Taylor'a cevabı ise, karmaşık toplumlardaki toplumsal harcın yasallık ve politik gücün kullanımına ilişkin prosedürler hakkındaki fikir birliği olduğudur (Habermas 1994: 139). Dini açıdan çeşitlilik arz eden toplumlarda bile, inançlıların üzerindeki yük 'kendi dini inançlarından bağımsız olarak bilginin sekülerleşmesi ve dünya görüşlerinin çeşitliliğidir' (Habermas 2002: 151).

Habermas'ın daha sonraki çalışmalarında dinin söylem içinde bir yeri vardır, ama bu sadece rasyonelliğin öncülleri dahilindedir. Kamusal alanda dini beyanlarda bulunulduğunda, bunlar rasyonel görüşler kullanılarak ortak dile dönüştürülmeli-

dir. Bu öncüle göre, dini beyanlar kamusal alanda meşrudur ve din demokratik söylemde meşru bir paydaş olabilir (Habermas 2006). Dolayısıyla, başörtüsü kamusal alanda, onu kullanan kadınlar tarafından evrensel rasyonel tartışma normlarına uygun olarak bu sembolü taşıdıklarını savundukları sürece, dini bir simge ve beyan olarak kullanılabilir. Habermas, 'seküler vatandaşların ya da diğer dinlere mensup olanların belirli şartlar altında dini katkılardan bir şeyler öğrenebileceklerini' (Habermas 2006: 10) kabul etmiştir ve bu da başörtülü Müslüman kadınların beyanatlarını da içermek durumundadır. Bu yolla başörtüsü kamusal alanda ortaya çıkarılabilir.

Habermas, meşru egemenliği insanların otoriteyi kabul etmelerini sağlayan yasalar, normlar ve prensiplere yapılan atıflara ilişkin bir husus olarak tartışma eğilimindedir. Bourdieu bu meşrulaştırma formlarının önemli olabileceği konusunda Habermas ile aynı fikirde olsa da, kendisi en etkili egemenlik formlarının hiçbir şekilde gerekçelendirilmemiş olanlar olduğunu, fakat bunların kanıksanmış ve 'doğal' olarak algılandığını belirtmektedir. Bu nedenle, gücü en sıradan edimlerin, düşüncelerin ve söylemlerin bir parçası olarak vurguladıkları için, Bourdieu ve Foucault odaktan kaymayı temsil ederler (Danielsen ve Hansen 1999: 53-4, 63-4).

Bourdieu'nün sosyolojisindeki genel amaçlardan biri, toplumsal eşitsizliği oluşturan gizli güç ilişkilerini ve mekanizmalarını tespit etmektir. Dini güç, dini alandaki pozisyonlara, çeşitli kategorilerdeki dini failer ve bu alan dışındaki kişiler arasındaki ilişki yapısına bağlıdır. Başörtüsü örneğine geri dönersek, Müslümanların otorite olarak görülen liderleri 'gizli bilgi'yi (ve bu nedenle de nadir bilgiyi) üreten ve yeniden üreten kişiler olarak yorumlanabilir (Bourdieu 1971a: 304) – yani Kur'an ve *hadis*lere (Peygamberin beyanatları ve eylemlerine dair literatür) göre doğru yorumlar. Bu dini liderler aynı zamanda eğitim ve ruhani bilgi formunda sosyal sermayeye de sahiptirler. Geleneksel olarak, Müslüman kadınlar, dışarıdakiler olarak, bu bilgiyi edinmekten dışlanmış ve bu nedenle erkek dini otoritelerin yorum

ve talimatlarına bağı kalmışlardır. Yakın zamanda Müslüman kadın din bilginlerinin sayısındaki artış, daha önce erkeklere ayrılmış olan 'gizli bilgi'ye, henüz erkeklerle eşit otoriteleri ve pozisyonları bulunmasa da, kadın bilginlerin erişebilmeleri anlamına gelmektedir.

Birçok Müslüman lider kadınlar üzerinde 'dini habitus' ya da kapanma ve buna bağı eylemleri dayatmak istemektedirler. Bu 'habitus', her zaman bilinçli olmasa da, kanıksanmış durumdadır ve gerçek Müslüman kadının 'beğeni'sinin bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Dini ideallere uygun örtünmeye uyan kadınlar, bunun karşılığında, kamuda ve özeldeki yerlerine ilişkin bir meşruiyetin yanında gerçek bir Müslüman kadın olarak önceliklere de ulaşmaktadırlar. Başörtüsü kadına bir onur ve asalet hissi sağlamakta, bu da erkekler için kadınlara saygıyla davranmaları yolunda ahlaki bir mecburiyet oluşturmaktadır. Bu yolla bu dini alanda, alan ve habitusa ilişkin ortak bir anlayış üzerine inşa edilmiş, bir mübadele bulunmaktadır.

Buna rağmen, örtünen ve örtünmeyen kadınlar arasındaki ayrımların doğası politiktir çünkü bu ayrımlar sosyal sınıfı ve grup egemenliğini gerekçelendirir. Bourdieu'nün terimleriyle, başörtüsü gerçek ve dünyevi koşulların gizlendiği bir yanlış tanıma simgesi olarak görülebilir: Yani, erkek din otoriteleri (bazı kadın bilginler bulunmaktaysa da) kadınlar üzerinde güç ve egemenlik uygulamaktadırlar. Kadınların örtünmesi gerektiği düşüncesi, gücü elinde bulunduran erkekleri destekler; oysa egemenlik altındaki kadınlar kendilerini ve algılamalarını bu fikre uyararak kısıtlarlar. Bourdieu'nün ifadelerini kullanırsak, başörtüsü sembolik şiddetin bir formuna dönüşür.

Habermas iletişim üzerine güçlü şekilde odaklandığından, bedenın seküler ya da dini anlayışlarda bu denli önemli olduğunu vurgulamaz. Fakat Bourdieu ve Foucault tarafından öne sürülen bakış açıları, dini bilgi ve eylemlerin bedensel olduğunun tespiti için kullanılabilir. Aslında iki teorisyen de beden üzerine günümüzde yapılan sosyoloji ve antropoloji çalışmalarını etkilemiştir (Ulland 2007: 51). Bourdieu 'habitus' kavramında be-

densel eğilimlere işaret ederken, giyinme edimleri, fiziksel duruş ve davranış stilleri gibi daha çok sosyal yapıların temel gerçekliklerine ilişkin işaretlere odaklanır. Bourdieu, yemek yeme ve sosyalleşme stilleri gibi, çeşitli grupları karakterize eden farklı eylemleri incelerken, bu eylemlerin somutlaşmasına odaklanmıştır. Açıktır ki, başörtüsü gibi cisimleşmiş dini ifadelerle sosyal, kültürel ve ekonomik sermaye arasındaki bağlantılara ilişkin daha fazla araştırma ilgi çekici olacaktır. Başörtüsünün kullanımıyla kültürel ve eğitsel sermayenin diğer formları ne derecede bağlantılıdır? Başörtüsü konusundaki çatışmalar dini farklılığa ilişkin çatışmalarla bağlantılı olduğu kadar kültürel sermaye ayrımlarına ilişkin çatışmalarla da bağlantılı mıdır? Başörtüsü, Avrupa'da düşük sosyoekonomik düzeydeki beyaz olmayan kadınla bağdaştırıldığı için mi nahoş olarak algılanmaktadır?

Bourdieu ayrıca, gücün uygulandığı farklı yolları, daha az resmileşmiş ritüellerde görülebilecek olan sınıflandırmalar ve isim takma uygulamaları üzerinden analiz eder [Bourdieu 1977(1972); 1994b(1982)]. Bourdieu'nün ritüele ilişkin görüşü, onun toplumsal bir edim olduğunu ima eder ve burada da bedeni vurgular. Toplumsal pratikler bedeni yapılandırır ve sınıflandırma ve değerlerin içselleştirilmesi yoluyla toplumsal bireyler kurar. Bourdieu'nün yaklaşımı ritüel çalışmaları için önemlidir – ki buna dini ritüeller ve ritüel pratikler de dahildir (Bell 1990; 1992; 1997:77-9). Bourdieu'nün bakış açısını, örtünen Müslüman kadınların başörtüsünün bedensel bir ritüel pratik olarak yaşamlarındaki ve inançlarındaki önemine ilişkin konuşmalarını kapsayan bir çalışmada kullanmak ilginç olabilir.

Foucault hiçbir zaman güç konusunda belirgin bir kuram oluşturmamıştır, fakat güç onun pek çok çalışmasının temel teması olmuştur (Sandmo 1999). Foucault dilin ve dini söylemin insanların yönetimi konusundaki gücüne odaklanmıştır. Foucault, bedene sanki değişmez bir varlıkmiş gibi yaklaşması ve kadınlarla erkeklerin farklı bedensel deneyimlerini ayırt etmemesi nedeniyle, cinsiyetçiliği yeniden üretmekle suçlanmış olsa da, teorisi kadınsı bedeni üreten disiplin pratiklerinin anali-

zinde kullanılmıştır (Bartky 1999; Butler 1993). Foucault, kadınların bedeni üzerindeki kontrolün aslında onları kontrol etme işlevi olduğu görüşünü dile getiren bazı feminist bilimcilerin potansiyel olarak yararlı olduğunu düşündükleri bir güç tanımı önerir. Foucault' nun bakış açısını kullanarak, kadınların iffeti, edebi konusundaki İslami kavramlar ve başörtüsü, kadınların davranışlarını ataerkil kültür içinde düzenleme girişimi olarak yorumlanabilir. Başörtüsünün amacı Müslüman kadın bedenini disipline etmektir ve başörtüsünü kullanan Müslüman kadınlar kendi tahakkümlerini yeniden üretmeye katkıda bulunmaktadır. Bu bakış açısı, Müslüman kadınların dini giyiniş ile baskı altına alındığını varsayar.

Buna rağmen, Foucault'nun güce ilişkin bakış açısı, başörtüsüne karşı gelişen politik söylemin çoğunluğunun (özellikle Batı'da yaşayan ve örtünmeyi seçen Müslüman kadınlara yönelik kullanıldığında), Müslüman kadınları etkin eyleyicilerden çok 'uysal bedenler' haline getiren tahakküm söylemini oluşturduğunu iddia etmek için de kullanılabilir (Sheik 2004). Feminizm, ataerkil geleneklerdeki tutucu dindar kadınları, ya 'yanlış bilinç'in pasif kurbanları ya da erkek egemenliğe karşı duran ve sınır koyan failler olarak yorumlama eğilimi göstermiştir. Bu fikre Mahmood (2005), kadınların erdeme ilişkin İslami pratikleri hem öğretmelerini hem de öğrenmelerini sağlayan muhafazakâr İslami bir uyanış olarak değerlendirdiği Mısır'daki cami hareketi analizi ile karşı çıkmıştır. Mahmood, Foucault'nun güç kuramının iki boyutunu kullanır: güç hayata nüfuz eden stratejik bir baskı ilişkisi olarak anlaşılır; ve özne, güç ilişkilerini bireysel bilinç formunda öncelemez ama bu ilişkiler üzerinden üretilir (2005: 17-18). Muhafazakâr kadınların Mısır'daki cami hareketine ilişkin analizinde Mahmood, yarattığı türde öznelere yönlendiren bu hareketlerin içindeki güç düzenlemelerini inceler. Mahmood'un iddiası, dindar kadınların eyleyişinin basitçe tahakküm ilişkilerine direniş olarak görülemeyeceğidir. Onların geleneksel normlara göre uygulanan bedensel pratikleri, zorunlu olarak baskıcı normlara düşüncesizce boyun eğmeyi de ifade

etmez. Bunun yerine, Mahmood, kadınların yaşamlarını şekillendiren birçok davranış formu olduğunu göstermeye çalışır.

Ayrıca, Foucault'nun bedeninin disiplin altına alınmasında dinin rolüne ilişkin bakış açısı, 'beden politikaları' çalışmalarında da yararlı olabilir. Dini gruplar 'beden politikaları' ile uğraştıkları sürece ve beden ile meşru olarak yapılabilecekleri (kürtaj, *tüp* bebek, eşcinsel evlilikler) tartıştıkları sürece, bedene ilişkin deneyim değişime uğramaktadır. Müslüman kadınların giyimine ilişkin tartışma, aynı zamanda, çok kültürlü toplumlardaki (inanç özgürlüğü ve kamusal alanda dinin rolü gibi) temel politik konularla ilişkili olan ve bu konular üzerinde sonuçları bulunan 'beden politikaları'nın bir parçasını da oluşturur.

SONUÇ

Habermas, Bourdieu ve Foucault'nun din ve iktidar konusundaki ilk dönem çalışmalarına yansıyan görüşlerine baktığımızda, onların din hakkında görece negatif bir yargıya sahip olduklarını görmekteyiz. Habermas'ın ilk çalışmalarında, özgürleştirme dünyevileşme içinde görülmektedir ve modern demokratik toplumlarda dinin kamusal alanda önemli bir rolü yoktur. Foucault için din öncelikle bireyin ve bedeninin disiplini anlamına gelirken, Bourdieu'ye göre ise dinsel güç, kişi üzerinde sembolik şiddet hali oluşturan algı üzerindeki iktidar olarak değerlendirilir.

Bourdieu ve Foucault'nun din ve iktidar ile ilgili görüşleri arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Foucault iktidarın sadece dıştan gelen bir baskı olmadığını, sıradan, önemsiz düşünceler, pratikler ve söylemlerin nasıl parçası olduğunu açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bourdieu iktidarla ilgili olarak yerel bağlamlara da odaklanır ve iktidarın boş zaman alanı olarak düşünülen pratiklerin (sanat, kültür, tüketim, din) görünümü olduğunu iddia eder. Bu nedenle, onların teorileri örtünme gibi can sıkıcı ve kasvetli olabilen, bedeni dinsel sembolizmi içeren dini ifadeler ve semboller gibi farklı gizli yollara odaklanma eğili-

mindedir. Buna karşılık Habermas iktidarı, Müslüman kadınların ve dini azınlıkların kamusal alandaki hakları ve kamusal alan konusuna odaklanmasına öncülük eden yasalara, kurallara ve prensiplere göndermede bulunarak tartışır. Sonuç olarak, Habermas bazı Müslüman kadınların, örtünmenin kendi bilinçli hür tercihleri olduğu iddialarını ciddiye almaktadır. Bu yolla kapalı Müslüman kadınlar kamusal alanda bir role sahip olurlar.

Yine de, bu alanda Bourdieu ve Foucault arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bourdieu'nün çalışmalarında iktidar alandaki konumlara bağlıdır. Böylece, onun kullandığı bu analitik araç, dinsel alanda mevcut olan dini ifadeler ve sembollerin can sıkıcı, kasvetli görünümelerini analiz etmek için işe yarar gözükmektedir. Foucault için bütün söylemler bilginin oluşturulduğu yolları şekillendiren birçok asimetrik ilişkide açıkça gösterilmiş olan iktidarla yüklüdür. Böylelikle Foucault'nun yaklaşımı, yalnızca örtünmenin Müslüman kadınlara hükmetmek için nasıl kullanıldığını analiz etmede değil, aynı zamanda Batılı feminist söylemin Müslüman kadınlar üzerinde nasıl ezici olabildiğini analiz etmek konusunda da faydalı olabilmektedir.

Habermas ayrıca, Bourdieu ve Foucault'nun çalışmalarında yer alan bir tema olan dinlerin şekillendiği farklı yönlere çok fazla önem vermemiştir. Oysa James A. Beckford, 'insan bedeninin sosyal ve kültürel anlamı üzerine yapılan çalışmaların, dini ciddiye alarak ondan yararlanması gerektiğini' belirtir (Beckford 2003: 206). David Lyon ise (2006: 207), 'dini çalışmaların bedeni ciddiye alarak ondan yararlanması gerektiğini' iddia eder. Din sosyolojisi araştırma gündemi içinde dini aktörler, Müslüman kadınlar, somutlaşmış dini deneyim ve anlayışlarla meşguliyet, dini gruplar, dini liderler ve dini semboller, gelenekler ve teoloji gibi, dini konuların araştırılmasının devamına ihtiyaç vardır.

Foucault ve Bourdieu'nün perspektifleri, din ve iktidar ilişkisinin içyüzünü aydınlatıcı, dinin değişik biçimlerde nasıl baskı kurma aracı olarak kullanılabileceğini ve dinin bedensel görünümüleri gibi, din sosyolojisine önemli katkılar sunmaktadırlar. Din sosyologları aynı zamanda Habermas'ı da hesaba katmalıdır.

lar ve onun dinin kamusal alandaki karmaşık rolüne ilişkin, liberal demokrasilerdeki normatif temellere ve dini azınlıkların hakları konusundaki görüşlerini göz önünde bulundurmak zorundadırlar. Her üç teorisyen de bizlere çağdaş toplumun dini çeşitlilik arz eden dinamiğini anlamayı sağlayacak argümanlar sunmaktadırlar.

KAYNAKLAR

- ADAMS, N. (2006). *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARENS, E. (ed.) (1989). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Dusseldorf: Patmos.
- BARTKY, S. (1999). "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power". In M. Pearsall (ed.), *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 160-73.
- BECKFORD, J. A. (1987). "The Restoration of Power to the Sociology of Religion". In T. Robbins and R. Robertson (eds.), *Church-State Relations*. New Brunswick, NJ, and Oxford: Transaction Books, 13-37.
- _____ (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELL, C. (1990). "The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power". *Journal of Ritual Studies*, 4/2: 299-313.
- _____ (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- _____ (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BENN, T. (2003). "Muslim Women Talking: Experiences of their Early Teaching Careers". In H. Jawad and T. Benn (eds.), *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond*, Leiden: Brill, 131-50.
- BERGER, P. L., and LUCKMANN, T. (1981). *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.

- BERNAUER, J., and CARRETTE, J. (eds.) (2004). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate.
- BOURDIEU, P. (1971a). "Genese et structure du champ religieux". *Revue franfaise de sociologie*, 12/3: 295–334.
- _____ (1971b). "Un interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber". *Archives europeennes de sociologie*, 12: 3–21.
- _____ (1977 [1972]). *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1986 [1979]). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. R. Nice. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- BOURDIEU, P. (1987[1971]). "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 [1971]). "Genesis and Structure of the Religious Field". *Comparative Social Research*, 13: 1–44.
- _____ (1993). *Sociology in Question*, trans. R. Nice. London: Sage.
- _____ (1994a [1982–7]). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. M. Adamson. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1994b [1982]). *Language and Symbolic Power*, trans. G. Raymond and M. Adamson. Cambridge: Polity Press.
- _____ (2000/1997). *Pascalian Meditations*, trans. R. Nice. Cambridge: Polity Press.
- _____ and SAINT MARTIN, M. DE (1982). "La sainte famille: L'episcopat franais dans lechamp du pouvoir". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44–5: 2–53.
- BROWNING, D. S., and FIORENZA, F. S. (eds.) (1992). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad.
- BUTLER, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- BYRNES, T. A., and KATZENSTEIN, P. L. (eds.) (2006). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CALHOUN, C. (1992). "Introduction: Habermas and the Public Sphere". In *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1–48.

- _____ (1995). *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- CARRETTE, J. R. (1999). "Prologue to a Confession of the Flesh". In Foucault (1999), 1–47.
- _____ (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London and New York: Routledge.
- _____ (2004). "Beyond Theology and Sexuality: Foucault, the Self and the Que(e)rying of Monotheistic Truth". In Bernauer and Carrette (2004), 217–32.
- _____ and KING, R. (1998). "Giving Birth to Theory: Critical Perspectives on Religion and the Body". *Scottish Journal of Religious Studies* (special edition), 1911: 123–43.
- CESARI, L., and McLOUGHLIN, S. (eds.) (2005). *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate.
- DANIELSEN, A., and HANSEN, M. NORDLI (1999). "Makt i Pierre Bourdieus sosiologi" ([Power in Pierre Bourdieu's sociology]). In F. Engelstad (ed.), *am makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, 43–78.
- DEMERATH, N. J. III, (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick, NT, and London: Rutgers University Press.
- DE ROEST, H. (1998). *Communicative Identity: Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology*. Kampen: Kok.
- DIANTEILL, E. (2003). "Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern". *Theory and Society*, 32/5–6: 529–49.
- DILLON, M. (1999). "The Authority of the Holy Revisited: Habermas, Religion, and Emancipatory Possibilities". *Sociological Theory*, 17/3: 290–306.
- ENGLER, S. (2003). "Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu". *Cultural Studies*, 17/3–4: 445–67.
- FIORENZA, F. S. (1992). "The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction". In Browning and Fiorenza (1992), 66–91.
- FOUCAULT, M. (1967[1961]). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard. London: Tavistock.

- _____. (1970 [1966]). *The Order of Things*. London: Tavistock.
- _____. (1973[1963]). *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, trans. A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock.
- _____. (1977 [1975]). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan. London: Allen Lane.
- _____. (1986 [1976]). *The History of Sexuality*, i. *An Introduction*, trans. R. Hurley. New York: Viking.
- _____. (1988[1984]). *The History of Sexuality*, iii. *The Care of the Self*, trans. R. Hurley. New York: Vintage.
- _____. (1996). "What is Critique?" In J. Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 382–98.
- _____. (1997 [1994]). "The Masked Philosopher". In *The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, i: *Ethics*, ed. P. Rabinow, trans. R. Hurley et al. London: Penguin, 320–8.
- _____. (1999). *Religion and Culture*, selected and ed. J. R. Carrette. Manchester: Manchester University Press.
- _____. (2000a [1994]). "Omnes et Singulatim": Toward a Critique of Political Reason". In *The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, iii. *Power*, ed. J. D. Fabuion, trans. R. Hurley et al. New York: New Press, 298–325.
- _____. (2000b [1994]). "Useless to Revolt?" In *The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, iii. *Power*, ed. J. D. Fabuion, trans. R. Hurley et al. New York: New Press, 449–53.
- GARRIGAN, S. (2004). *Beyond Ritual: Sacramental Theology after Habermas*. Aldershot: Ashgate.
- GEYER, H.-G., JANOWSKI, H.-N., and SCHMIDT, A. (1970). *Theologie und Soziologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- HABERMAS, J. (1980[1973]). *Legitimation Crisis*, trans. T. McCarthy. London: Heinemann.
- _____. (1982). "A Reply to my Critics". In J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*. London: Macmillan, 219–83.
- _____. (1984 [1981]). *The Theory of Communicative Action*, i. *Reason and the Rationalization of Society*, trans. T. McCarthy. London: Heinemann.
- _____. (1987 [1981]). *The Theory of Communicative Action*, ii. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

- _____ (1992). "Transcendence from Within, Transcendence in This World". In Browning and Fiorenza (1992), 226–50.
- _____ (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". In C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Difference*, ed. with an introduction by A. Gutman, Princeton: Princeton University Press, 107–48.
- _____ (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. with an introduction by E. Mendieta. Cambridge: Polity Press.
- _____ (2006). "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, 14/1: 1–25.
- _____ and RA TZINGER, J. (2007). *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- HERBERT, D. (1996). "Religious Traditions in the Public Sphere: Habermas, MacIntyre and the Representation of Religious Minorities". In W. A. R. Shadid and P. S. van Kongingsveld (eds.), *Muslims in the Margin*. Kampen: Kok Pharos, 66–79.
- HERBERT, D. (2003). *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.
- HOIBRAATEN, H. (1999). "Kommunikativ makt og sanksjonsbasert makt hos Jürgen Habermas" [Communicative Power and Power Based Sanctions in Jürgen Habermas]. In F. Engelstad (ed.), *Om makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, 223–61.
- JORDAN, M. D. (2004). "Sodomites and Churchmen: The Theological Invention of Homosexuality". In Bernauer and Carrette (2004), 233–44.
- KUHLE, I. (2004). "Bourdieu og religionssociologien" [Bourdieu and the Sociology of Religion]. In A. Geertz, H. J. Lundager Jensen, and J. P. SchjØdt (eds.), *Det brede og detskarpe*. Fredriksberg: Anis, 37–45.
- LEEZENBERG, M. (2004). "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran". In Bernauer and Carrette (2004), 99–115.
- LINDHARDT, J. (2006). "Efterord" [Postscript]. In J. Habermas and J. Ratzinger, *Fornuft og religion: Sekulariseringens dialektik*. Høbjerg: Hovedland, 63–70.
- LYON, D. (2006). "New Media, Niche Markets, and the Body: Excar-nate and Hypercarnate Challenges for Theory and Theology". In J.

- A. Beckford and J. Walliss (eds.), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Aldershot: Ashgate, 197–210.
- MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- MAHON, M. (2004). "Catholic Sex". In Bernauer and Carrette (2004), 245–66.
- MCCALL, C. (2004). "Autonomy, Religion, & Revolt in Foucault". *Journal of Philosophy & Scripture*, 2/1: 7–14.
- MENDIETA, E. (2002). "Introduction". In Habermas (2002), 1–36.
- (2005). "Introduction: Religion as Critique: Theology as Social Critique and Enlightened Reason". In *idem* (ed.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York: Routledge, 1–17.
- PINTO, H. (2002). *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*. London and New York: Routledge.
- REY, T. (2004). "Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion". *Religion*, 34: 331–43.
- (2007). *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox Publishing.
- ROBERTSON, R. (1992). "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach". *Social Compass*, 39/1: 147–57.
- ROSENBLUND, I. (2000). *Social Structures and Change: Applying Pierre Bourdieu's Approach and Analytic Framework*, Working Papers 85. Stavanger: Stavanger University College.
- SANDMO, E. (1999). "Michel Foucault som maktteoretiker" [Michel Foucault as a Theorist on Power]. In F. Engelstad (ed.), *Om makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, 79–96.
- SCHULD, J. J. (2003). *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- SHEIK, C. S. (2004). "Dress and Discipline: A Foucauldian Analysis of the Hijab Controversy". Paper read at Association for the Sociology of Religion's 66th Annual Meeting, San Francisco.
- SIEBERT, R. J. (1985). *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*. Berlin, New York, and Amsterdam: Mouton.
- SWARTZ, D. (1996). "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power". *Sociology of Religion*, 57/1: 71–85.

- _____ (1997). *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- TAYLOR, C. (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*: Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2003). "The Politics of Recognition". In J. Stone and R. Dennis (eds.), *Race and Ethnicity: Comparative and Theoretical Approaches*. Oxford: Blackwell, 373–81.
- THUMMA, S., and GRAY, E. R. (eds.) (2005). *Gay Religion*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- ULLAND, D. (2007). *Guds karneval: En religionspsykologisk studie av Toronto-vekkelsens ekstatiske spiritualitet* [God's Carnival: A Study in the Psychology of Religion of the Ecstatic Spirituality in the Toronto Revival]. Lund Studies in Psychology of Religion, 9. Lund: Lunds Universitet.
- VERTER, B. (2003). "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu". *Sociological Theory*, 21/2: 150–74.
- WARNER, M. (1992). "The Mass Public and the Mass Subject". In C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 377–401.
- WILCOX, M. M. (2003). *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, & Community*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- YADGAR, Y. (2003). "SHAS as a Struggle to Create a New Field: A Bourdieuan Perspective of an Israeli Phenomenon". *Sociology of Religion*, 64/2: 223–46.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Bernauer and Carrette (2004); Bourdieu (1971a; 1987 [1971]); Carrette (2000); Dianteill (2003); Foucault (1999); Habermas (2002; 2006); Habermas and Ratzinger (2007); and Rey, T. (2007).

Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri

Malcolm Hamilton
Çeviren: M. Ali Kirman

GİRİŞ

Rasyonel seçim kuramının* bütün uygulamaları son derece tartışılmalı olan dini inanç ve pratiklere yöneliktir. Çoklarının tartıştığı gibi, din, rasyonel seçimin uygulanmasına en az elverişli beşeri faaliyet alanıdır. Dinin belli bir formuna bağlanma, maliyet-kâr hesabı temelinde tercih edilen basit bir mesele değildir.

Esasında, ekonomik kuramdan türetilmiş olan rasyonel seçim kuramının iddiası şudur: İnsan davranışının birçok yönü,

* Bu kuramla ilgili Türkçe literatür için bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay., 2004, s. 186-7; “Dinin Ekonomik Modeli”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 18-19, 2005, s. 147-161; *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay., 2005, s. 73-85; “Rasyonel Seçim Teorisi ve Din”, 6-7 Temmuz 2006 tarihleri arasında FÜ İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen “III. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları” konulu sempozyuma sunulan tebliğ, Elazığ, 2006; “Dinin Pazar Modeli ve Din Hizmetleri”, *Din Hizmetleri: Bugünü ve Geleceği*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2008, C.II, s. 495-505 (ç.n.).

onun en az maliyetle en yüksek kârı elde etme arzusuyla güdülendiği düşünüldüğünde en güzel şekilde anlaşılabilir (Becker 1986). Bir diğer ifadeyle, tıpkı ekonomik davranış örneğinde olduğu gibi, beşeri davranış da temelde rasyoneldir. Sözelimi, arkadaşları veya evlenilecek eşi seçerken nihai kararı belirleyecek olan, maliyetlerin üstündeki net kârdır. Evlenilecek eşler veya arkadaşlık ilişkileri bu şekilde de analiz edilebilir ve anlaşılabilir.

Din sosyolojisinde de uygulanan rasyonel seçim kuramı, sosyolojide olduğu gibi yoğun tartışmalara konu olmuştur. Kuramın iddiası, din sosyolojisini, sekülerleşme tezini köklü bir şekilde yeniden değerlendirmeye yol açan yeni bir temele oturtmak ve mezhep, tarikat (sekteryanizm) ve dini hareketlerle ilgili çalışmalara yeni bakış açıları getirmektir.

DİNİN RASYONEL SEÇİMİ KURAMININ İLKELERİ

Temeller

Rasyonel seçim kuramı, dine sistematik bir şekilde ilk kez Rodney Stark ve William S. Bainbridge (1980; 1985; 1987) tarafından uygulanmış ve özellikle Stark ile çok sayıda arkadaşı ve takipçisi [ki bunlar arasında ilk akla gelenler Laurence Iannaccone ve Roger Finke'dir (Finke 1997; Finke ve Iannaccone 1993; Iannaccone 1992a, 1992b, 1997; Stark ve Finke 2000)] tarafından düzenlenmiş ve geliştirilmiştir. Bu başlık altında dinin rasyonel seçimi kuramının en son halinin ana ilkeleri ortaya konulacak, bir sonraki başlıkta ise bu kurama yönelik eleştirilerin temel iddialarına yer verilecektir.

Stark ve Bainbridge (1985; 1987) ilk olarak tündengelimli bir din kuramı sundular. Bu kuram, son çalışmalarda (Stark 1999a; Stark ve Finke 2000) çok fazla kullanılmıştır. Onlar tasarımlarını genel bir kuramdan geliştirmişlerdi. Bu genel kuram, sınırlı sayıda temel aksiyomlarla ve gerek bu aksiyomlara gerek başka bağlamlarda tesis edilmiş hakikate tabi olan bir önermeler

dizisiyle nitelenen insan doğası ve faaliyetleriyle ilgilidir. Bu yaklaşım, ağırlıklı olarak, neredeyse bütün beşeri etkileşimin bir alışveriş formu olarak ele alınabileceği ilkesi üzerine kurulu olan *alışveriş kuramı** dayanır. Bu kuram, rasyonel seçim kuramının özel bir örneği olarak ele alınabilir. Zira, rasyonel seçim kuramı alışveriş halindeki aktörlerin daima net kârlarını arttırmaya çalıştıklarını savunur.

Dinin rasyonel seçimi kuramının en son ifadesindeki tezin öncülü olan önerme şu şekilde ifade edilir: “İnsanlar, bilgi ve anlayışlarının sınırları içinde, ulaşılabilir seçeneklerle kısıtlı, tercihlerinin ve zevklerinin güdümünde rasyonel seçimler yapmaya yönelirler” (Stark ve Finke 2000: 65). Böyle yaparken de maliyetleri ve elde edilmesi beklenen ödülleri ölçer biçerler. Aynı zamanda ödüllerin nasıl elde edileceği ve maliyetlerin nasıl düşürüleceği ile ilgili açıklamaları da formüle ederler. Açıklamalar, getirdikleri kârlar temelinde değerlendirilir; en etkili olan alınır, diğerleri atılır.

Ödüller, insanoğlunun arzu ettiği ve elde etmek için belli maliyetlere katlandığı bir şey olarak tanımlanır. Bunlar çok genel olduğu gibi, huzur ve mutluluk gibi son derece özel de olabilir. İster genel ister özel olsun, ödüllerin arzı daima sınırlıdır. Bazıları, sözgelimi ölümsüzlük gibi son derece yoğun arzulananlar, bu dünyada elde edilemez. İnsanlar genel ve elde edilmesi zor olan, muhtemelen öbür dünyada veya belki de hiç gerçekleşmeyecek bir bağlamda elde edilebilecek olan ödüllerin nasıl elde edileceği ile ilgili açıklamaları kabul etme eğilimindedir. Dinin ortaya çıktığı yer işte burasıdır.

Din, arzu edilen ödülleri gündelik araçların yokluğunda güvenceye alma girişimidir. Esasında dinin son derece genel

* *Alışveriş Kuramı (Exchange Theory)*: İnsanlar arasındaki etkileşimin ödül ve cezalara dayalı olarak gerçekleşen karşılıklı değişim ile oluştuğunu ileri süren mikro sosyolojik bir yaklaşım. George Homans ve Peter Blau'nun çalışmalarında geliştirilen bu kuramın iki değişik türünden biri, “rasyonel seçim kuramı”, diğeri “antropolojik alışveriş kuramı”dır. Geniş bilgi için bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ragbet Yay. 2004, s. 159-160 (ç.n.).

ödüllerin nasıl elde edilebileceği ile ilgili doğrulanamayan açıklamalar sistemi olduğuna inanılması gerekir. Din, sadece, doğanın dışında veya ötesinde olduğuna inanılan, fakat doğadaki fiziki güçleri de idare eden doğaüstü güçlere referansla elde edilebilen dünyevi ödüller¹ vadeden bir açıklamalar sistemidir. Doğaüstüne atıf yapmayan açıklama sistemleri din olarak düşünülmez. Örneğin, kanonik Theravada Budizmi'nin tanrısızlığı, çeşitli doğaüstü varlıkları benimseyen ve bu yüzden gerçekten dini kabul edilen popüler Budizm'den ayrılır.

Ayrıca, Stark ve Finke'nin dinin rasyonel seçimi kuramıyla ilgili yorumlarına göre, açıklamalarla ilgili sistemler, bilinçli ve arzulu varlıklar olarak tanımlanan tanrıların varlığını kabul etmedikçe gerçekten dini değildir. Bu görüşe göre, belirsiz ve soyut tanrı kavramları gerçekten dini sayılmazlar. Sözgelimi, Tao veya 'varlığın temeli' gibi inanışlar gerçek tanrı olmaya layık görülmezler.

Bu noktada alışveriş kuramı öne çıkar. İnsanlar ödüllerin peşinden koşarken tanrı veya tanrılarla alışveriş ilişkilerine girerler. Ancak, bu durum yalnızca, çok genel ödüller² durumunda olmayan ödülleri elde etmenin gündelik araçları mevcut değilse söz konusudur. Temel unsurlar bir araya getirilirse, Stark ve Finke (2000: 91) şöyle bir din tanımı yaparlar: "Din, varlıkla ilgili çok genel ve aynı zamanda tanrı veya tanrılarla yapılan alışverişle ilgili kavramları da içeren açıklamalardan oluşur." Dini açıklamalar, tanrıların insanlardan istediği, buna karşılık insanların da tanrılardan alabileceği şeyleri ifade eder. Ayrıca,

¹ Stark ve Bainbridge, ilk çalışmalarında bu tür ödüllerden 'denkleştirici' (compensator) olarak söz etmişler, ancak daha sonra bu kavramın, arzu edilen ödül yerine vaat edilen fikirler önerdiği için kötü bir seçim olduğunu itiraf etmişlerdir. Bu da, yanlış anlamalara ve yersiz eleştirilere neden olmuş ve kavram son çalışmada tamamen terk edilmiştir.

² Son derece özel, dünyevi ödülleri dinden ziyade büyü verir. Büyü, tanrılarla değil, doğaüstüne ait gayri şahsi anlayışlarla ilgilidir. Açıklamalarla veya çok genel ödüllerle de ilgili değildir. Bu özelliklerden dolayı, büyü, Durkheim'in da belirttiği gibi, dini örgütlenmeye yol açmaz, fakat sadece büyüyü yapanları ve müşterileri bağlar.

insanların niçin var olduğu, niçin bu dünyada olduğumuz, öldükten sonra bize ne olacağı gibi hayatın anlamıyla ilgili temel sorulara da cevap verir. Şu halde, dinin rasyonel seçimi kuramı, dini geniş ölçüde açıklayıcı olarak düşündüğü ve din hakkında fonksiyonalist kavramlarla veya sembolik sistemlerin kavramlarıyla yapılan analizleri reddettiği için çok güçlü entelektüel temellere dayanır. Bu tür işlevleri yerine getirip getiremediği hususu, araştırmayla belirlenecek ampirik bir konu olarak görülür.

Tanrılara atfedilen özellikler son derece çeşitlidir. Tanrılar az veya çok güçlü, merhametli, cezalandırıcı, güvenilir, tutarlı vb. olarak düşünülür. İnsanlarla tanrılar arasındaki alışveriş ilişkileri bu değişken özelliklere bağlıdır. Alışverişler kısa süreli, görece yüzeysel ve dışlamayan olabildiği gibi, uzun süreli, oldukça derin ve dışlayıcı da olabilir.

Belli bir işbölümü düzeyi sergileyen çok karmaşık toplumlarda, tanrılarla ilgilenmek özel kültürel uzmanların sorumluluğundadır ve bu, dini konularla ilgilenen organizasyonlar tarafından oluşturulan özel bir kültürel sisteme doğru evrilir.

Stark ve Finke'nin de (2000) belirttiği gibi, dini açıklamalara güven duymak riskli bir iştir. Bu tür açıklamaları değerlendirmek ve takdir etmek, imkânsız değilse bile, zordur. Başkalarının da güven duyması halinde onlara daha çok güvenilecektir. Bu yüzden din daima kolektif ve cemaat işidir. İnancı dini önermelerle topluca destekleme, genellikle toplu ibadet ve ayin formunda ifade edilir. Ritüel de güveni yavaş yavaş oluşturur. Özel bir ibadet olan duanın bir özelliği, tıpkı mucizelere ve mistik tecrübelere inanmada olduğu gibi, dini varlıkların gerçekliğine dair güven tazelemesidir.

Çeşitli açıklamaların sunulduğu bir toplumda çok sayıda dini organizasyon ortaya çıkar. Burada dinin rasyonel seçimi kuramının 'ekonomik' karakteri son derece belirgin bir şekilde öne çıkar. Dini organizasyonlar, ödüllere katılım maliyetlerine göre değer biçildiği zaman elde edilecek net kârlarla ilgili fikirlerini ve tercihlerini ürünler arasında hangisinin en güzel şekilde karşılayacağına bakarak seçim yapan müşterilere çeşitli ücretler/ma-

liyetler ile ürünler sunma amacıyla bir diğeriyle rekabet halinde olan firmalar olarak görülürler.

Dinin önermeleri doğrulanmaya fazla elverişli olmadığı için dini uzmanlar ortaya çıkar ve bunlar doğal olarak dışlayıcı organizasyonlarda toplanma eğilimindedirler. Stark ve Finke'ye (2000) göre, bu organizasyonlar daha az belirsiz görünen ödüller sunarlar. Bu yüzden, çok sayıda gruba bağlı olanları uzaklaştırma eğilimindedirler.

Bununla birlikte, diğer aktivite türleri ya da tüketim kalıpları ile de ilgilendikleri için insanların tercihleri, dini organizasyonların sundukları ürün ve hizmetlere göre önemli ölçüde değişkenlik gösterir. Birine uygun olan diğerine uygun olmayacaktır. Örneğin, bazıları bir ibadet tarzını tercih ederken, diğerleri sakın bir şekilde tefekkürle tatmin olabilir. Öncelikli tercihlerin görece istikrarlı olması, rasyonel seçim kuramının bir ilkesidir. İnsanoğlu genellikle aynı şeyleri –güvenlik, konfor, maddi refah, eğlence vb.– ister. Ancak rasyonel seçim kuramı bu tür tercihlerin nasıl belirlendiği hususunu ihmal etme eğilimindedir. Zira onun gözünde bu tercihler önemli ölçüde biyolojiye ve insan doğasının evrensel yönlerine bağlıdır. Din örneğine dönersek, başka bir yolla elde edilemeyen ödüller sunan bazı inanç sistemlerine evrensel bir ihtiyaç olduğu kabul edilir. İnsan hayatıyla ilgili ezeli ve ebedi problemlere verilen dini cevaplara daima ihtiyaç vardır.

Sorulara verilecek cevap türlerine karşı sergilenen bireysel eğilimler de görece sabittir. Bu yüzden dini organizasyonların doldurmaya çalışacakları bir pazarda potansiyel boş alanlar olacaktır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Baskın sosyal değerlerle uyumlu olanlar; onlardan belirgin şekilde sapmış olanlar ve rasyonel seçim teorisyenlerinin açıkladığı gibi, toplumla az veya çok gerilimli olanlar. Serbest bir dini pazarda bütün bu alanları doldurmak için dini organizasyonlar ortaya çıkacaktır. Stark ve Finke (2000) bu alanları, liberallik ve katılık derecesinin yansımaları olarak da görürler. Onlara göre, liberallik ve katılık, son derece katı dini organizasyonlarla yüksek, son derece liberal dini

organizasyonlarla düşük düzeyde gerilim yaşama şeklinde olmaktadır. Dini organizasyonlar normalde ne çok katı ne çok liberal olmak, fakat çok sayıda bireysel tercihin yer aldığı merkeze yerleşmek suretiyle yayılma eğilimindedir.

Dinin rasyonel seçimi kuramı, dini pazarın arz yönüne çok güçlü vurgu yapar. Dini tercihlerin görece sabitlenmesi durumunda, dini değişim, yani yeni dini 'ürünler' sunan yeni 'firmaların' ortaya çıkışı, değişen taleple değil, daha ziyade, dini pazarı oluşturan farklı dini tercihleri karşılamaya çalışan dini girişimcilerin aktiviteleriyle meydana gelir. Potansiyel 'müşterilerin' dini ihtiyaçları, dini girişimciler müşterileri cezp edecek bir şey sunmaya başlayınca kadar sönük kalacaktır.

Daha çoğulcu bir dini pazarda herhangi bir potansiyel müşteriyi cezp edecek bir öneri yapılması ihtimali daha yüksektir. Bir diğer ifadeyle, dini ürünlerle ilgili geniş bir seçim ile arz ediciler arasındaki rekabet, müşterilerin pek çok tercihinin karşılanacağını teminatıdır. Rekabet, arz edicilerin aktif bir şekilde yeni üye bulmaya ve onları cezp edecek geniş stratejiler benimsemeye çalışmaları gerektiği anlamına gelir.

Bu açıdan bakıldığında, dinin rasyonel seçimi kuramı geleceksel kuramı alaşağı eder. Din konusunda çoğulculuğun ve rekabetin dinin otoritesini zayıflatacağı, ilgisizliği besleyeceği ve sekülerleşmeyi teşvik edeceği uzun zamandan beri kabul edilmektedir. Öte yandan, sağlam makul yapılar, ayrılık ve sapkınlığın son derece zor olmasını, yaygınlaşmamasını güvence altına alan tek ve karşı konulamayan bir kilise ve bir dizi inanç esasıyla elde edilir (Berger 1973).

Tam tersine, dinin rasyonel seçimi kuramına göre, dini pazarın düzenlendiği ve tekeli bir arzın olduğu yerde, birçok tercih karşılanmamış ve gizli kalacaktır. Ayrıca, halkın katılımını cezp etsin veya etmesin, dini uzmanlar ve uygulayıcılar konularından emindir. Önerilen şeyi kolayca almak veya terk etmek durumunda olan insanların dini ihtiyaçlarını karşılamak için çok az bir çaba harcanması gerekir. Böyle bir dini pazarda din, canlılığını kaybetme eğilimindedir. Çoğulculuk, bütün tercihlerin

karşılanmasını ve dinin büyük bir memnuniyetle teşvik edilmesini ve pazarlanmasını güvence altına alır. Tekelin ve düzenlemenin kaldırılması durumunda, netice, canlı bir dini pazar, dini canlılık ve çok sayıda dini organizasyona yüksek düzeyde aktif bir katılım olacaktır.

Çok sayıda ampirik çalışma, bu iddiaları değişik bağlamlarda test etmeye çalışmıştır. Kimileri onları sevimli bulmuş, ama kimileri de tam tersi bulgular ya da, aşağıda ele alınacağı gibi, rasyonel seçim teorisyenleri tarafından kullanılan yöntemlerde kusurlar bulmuştur.³

Dini bağlılığı seçme, rasyonel seçim teorisyenlerinin de farkında olduğu gibi, tamamen gündelik bir ürünü seçme gibi değildir. Böyle bir seçimi sınırlama eğiliminde olan çok özel etkenler vardır. Birçok insan bir dini inançla yetiştirilir. İnsanlar ister yetiştirilmekle sahip olsunlar, ister hayatlarının herhangi bir anında kendileri seçsinler, bir kez bağlandıkları zaman inançlarını kolayca değiştiremezler. Bu durum, rasyonel seçim teorisyenleri tarafından sosyal ve dini sermaye kavramlarıyla açıklanır. Sosyal sermaye (Stark ve Finke 2000), bireyin mensup olduğu dini grubun diğer üyeleriyle birlikte sahip olduğu kişisel ilişkiler ağıdır. Bu ağ, yeni bir organizasyona katılmakla kolayca terk edilebilir. Dini sermaye (Iannaccone 1990; Stark ve Finke 2000) ise, genellikle önemli yatırımlar yapılarak elde edilen dini bilgi ve yeteneklerin birikimli stokudur. Iannaccone'nun da belirttiği gibi, bu sermaye stoku ne kadar büyük olursa, bireylerin sonraki dini aktivitelerden sağlayacağı tatmin de o kadar büyük olacak demektir. Buradan hareketle, din değiştirenlerin büyük oranda gençlerin arasından çıkacağı öngörülebilir, zira gençlerin kaybedeceği dini sermaye daha azdır. İkinci bir öngörü ise, yaşlılar gençlere göre mensup oldukları dini grupların faaliyetlerine katılmaya daha eğilimlidir. Iannaccone (1990) bu öngörülerini ampirik verilerin analiziyle desteklemektedir.

³ Bu ampirik çalışmayla ilgili bir değerlendirme için bkz. Chaves ve Gorski (2001).

Ampirik Uygulamalar

Sekülerleşme ve Çoğulculuk

Modernliğin, sekülerlik, marjinalleşme, hatta dinin ölümü anlamına geldiği şeklinde uzun zamandır kabul edilen teze rasyonel seçim teorisyenleri çarpıcı bir biçimde karşı çıkarlar. Onlara göre, modern toplumlarda kaçınılmaz bir süreç olan sekülerleşme, modernliğin din ile uyuşmayacağı kabulüne yol açan bir mittir. Onların görüşüne göre, klasik sekülerleşme tezi, karşı kanıtları gözden geçirerek veya hesaba almayarak, sekülerleşmenin boyutunu bariz bir şekilde abartmış ve yanlış bir şekilde geri döndürülemez bir süreç olarak kabul etmiştir (Stark 1996).

Dini canlılığın kaybı, dine ilgisizlik, kiliseye üyelik ve devam düzeylerinin düşüklüğü, rasyonel seçim teorisyenlerine göre, dini pazarlarda düzenleme ve tekelin varlığı ile rekabet eksikliğinin bir sonucudur. Din, serbest bir piyasanın, çoğulculuğun ve rekabetin olduğu yerde serpilip gelişir. Bunun en açık örneği Amerika Birleşik Devletleri'dir. Rasyonel seçim teorisyenleri, din sosyolojisindeki klasik teorisyenler tarafından ABD'nin istisna olarak devre dışı bırakılmasını, kendileri için güçlü bir destek olarak görürler. Teknolojik olarak en ileri, ama aynı zamanda en dindar toplumlardan biri olan ABD, klasik sekülerleşme tezi açısından her zaman problem olmuştur. Uzun zamandır kabul edilen fikirlerin alaşağı olması da, dinin rasyonel seçimi teorisyenlerine göre, dini pazarın durumuyla ilgili özel tarihi nedenlerden dolayı gerçekte istisna olan Avrupa'yla ilgilidir. Avrupa'nın, son zamanlara kadar serbest bir din piyasasına sahip olmayan önemli bir kısmı tekel ve düzenleme ile tanımlanıyordu.

Rasyonel seçim teorisyenleri lehlerine olan tarihi ve karşılaştırmalı ampirik verileri sıralayarak iddialarını desteklemeye çalışırlar. Finke ve Stark (1992), 1776-1990 arasındaki ABD verilerini incelemiştir. Bu zaman zarfında serbest rekabetçi bir dini pazarın aşama aşama ortaya çıkışı, dini bağlılık ve kiliseye devamdaki kesintisiz ve sağlam artışla birlikte gerçekleşmiştir.

Iannaccone (1991), on dördü Avrupa'da olan on sekiz ülkenin verilerini analiz etmiş ve rekabet ile dini katılım arasında güçlü bir bağıntı bulmuştur. Kiliseye devam oranının % 90'ı aşmasını rekabet açıklıyordu. ABD'nin aksine İskandinav ülkeleri, devlet düzenlemesi ve tekel yüzünden dini canlılığın boğulduğu en açık örneklerdendir. Finke'ye (1997) göre, kurumsal Luteran kilisesinin devlet tarafından desteklendiği İsveç'te bu uygulama, kuruluş maliyetlerini arttırdığı için başka dini organizasyonların ortaya çıkışını engellemektedir. Kilise işlerine yasal veya idari açıdan yapılan müdahaleler, Stark ve Finke'nin de (2000) belirttiği gibi, söz konusu ülkelerde dini canlılıkla ilgili bu göstergelerin çok zayıf olduğunu ortaya koyan sonuçlarla örtüşmektedir. Benzer şekilde, Almanya'da yeni dinlerin bürokratik olarak engellenmesi, onların büyüme ve gelişmelerinin kısıtlandığını göstermektedir.

Sektler, Kültler** ve Dini Hareketler*

Rasyonel seçim kuramı dini sekt ve kültürlerle ilgili önceki çalışmaların bulgularının daha sistematik bir çerçeve içerisinde birleştirilebileceğini iddia eder. Hem Stark ve Bainbridge (1979; 1985; 1987) hem de Stark ve Finke (2000) sekt ve kültürleri sapkın dini örgütlenmeler olarak tanımlarlar. 'Sekt' kavramını yerleşik bir dini örgütlenmeden ayrılan sapkın bir dini örgütlenmeye, 'kült' kavramını ise ayrılıkçı bir hareketten ziyade tamamen yeni ve sapkın bir dini örgütlenmeye atfen kullanırlar. Sekt ve kültürün her ikisi de, kuşatıcı sosyokültürel çevreyle görece yüksek gerilimli bir ilişki içinde yer alır.

* *Sekt (Sect)*: Farklı inançları ve ritüelleri ile yerleşik ve kurumsallaşmış ana dini gövdeden ayrılma neticesinde ortaya çıkmış, küçük ve içe dönük dini gruplar. Bkz. Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 196 (ç.n.).

** *Kült (Cult)*: Toplumda yerleşik gelenek ve göreneklerle uyuşmayan birtakım inanç ve ibadetleri bünyesinde barındıran, bu yüzden fazla kabul görmeyen ve dışlanan, küçük, fakat aktivist dini formlar. Bkz. Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 136 (ç.n.).

Sekt benzeri ayrılık eğilimi, rasyonel seçim teorisyenleri tarafından herhangi bir dini organizasyona üyeliğin iç farklılaşmayla sınırlı olduğu gerçeğinden çıkarılır (Stark ve Bainbridge 1987; Stark ve Finke 2000). Bu anlamda özellikle önemli olan, en iyi-en kötü veya çok güçlü-az güçlü arasındaki bölümlenmelerdir. Bu yüzden dini organizasyonlar içinde her zaman çatışma potansiyeli vardır. Sekt hareketleri bu tür çatışmalardan kaynaklanır ve belli şartlar oluştuğunda ortaya çıkar. Geniş bir anlatımla, ayrılıkçı sekt hareketleri, göreceli yoksun üyelerin ayrılık neticesi elde edilecek potansiyel kârların potansiyel maliyetleri karşıladığını fark ettikleri anda ortaya çıkarlar. Dini organizasyonlar içinde ne kadar tabakalaşma düzeyi varsa, muhtemelen bunun sorun olması da o kadar fazla olur.

Stark ve Bainbridge'e (1987) göre, dini organizasyonlar içindeki çatışmalar ve değişken beklentiler ile ilgili muhtemel dört sonuç vardır. İlki, güçler bir diğeriyle dengelenir ve grup, toplumla yaşanan gerilime denk düzeyde birliğini ve uyumunu koruyacaktır. İkincisi, grup her biri zıt yönde, biri kilise diğeri sekt yönünde hareket eden iki parçaya ayrılabilir. Üçüncüsü, görece büyük ve güçlü olan ayakta kalabilir ve bu grup, yaygın bir model olan kilise yönünde hareket edecektir. Son olarak da, görece tatminsiz bir çoğunluk büyük grubu sekt yönüne taşımada başarılı olabilir. Ancak bu, daha ziyade özel durumlara muhtaç görece nadir bir olaydır.

Rasyonel seçim teorisyenleri, özellikle Stark ve Bainbridge (1987) ile Stark ve Finke (2000), bu süreçlere büyük önem verirler. Bu çalışmanın büyük bölümü dinin rasyonel seçimi kuramının ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olmadığından, burada ayrıntıya girilmeyecektir. Bununla birlikte, dinin rasyonel seçimi kuramı, ayrılıkçı sekt tipi hareketlerin belli özelliklerini ifade etme konusunda yararlı olmuştur, ki bu da, esas itibarıyla kendi ekonomik-teorik temellerinin uygulanmasından kaynaklanır.

Bu kurama özellikle Iannaccone (1988; 1992a; 1992b; 1995) katkı yapmıştır. Onun çalışması geniş ölçüde dinin rasyonel seçimi kuramına dahil edilir (Stark 1996; Stark ve Finke 2000). Iannaccone bu yaklaşımı, sektlerin özelliklerini –katılığı, muha-

fazakârlığı, yüksek katılım düzeyleri, görece düşük sosyoekonomik tabanı ve bu özelliklerin niçin birlikte olduğu vb.– anlamak için genişletir.

Bu çalışmanın özü, bütün gönüllü kuruluşların karşılaştığı kalıcı probleme, yani bedavacılara (*free-rider*) vurgu yapmaktır. Kârların, katkılarına bakılmaksızın üyelerin hepsine dağıtılması, bu kârlardan nasiplenene bir kısım üyenin böyle yapmaya devam etmesi, diğerlerinin de emek, kaynak ve zaman konusunda muhtemelen kârları arttıracak katkılar yapmaktan vazgeçmesi tehlikesini beraberinde getirir. Bunu önlemek adına sekt tipi gruplar, bağlılığı zayıf kişileri caydırmak için üyelerine maliyetli talepler yükleme eğilimindedir. Bu tür talepler –farklı kıyafet giyme, diyet ve diğer yasaklar, ayrı hayat tarzları ve katı bir şekilde düzenlenmiş davranış kuralları; bir diğer ifadeyle, sekt üyelerini diğerlerinden farklılaştıran ve toplumu kuşatan şeyler vb.– maliyetleri arttırır. Sadece sekt tarafından sunulan dini kârlara önem veren kişiler bu talepleri kabul etmeye hazırlanacak, bağlılığı sıkılaştıracak ve bedavacılığa daha az teşebbüs edeceklerdir.

Bu tür gereklilikler görece ayrı bir grup olan sekt oluşumuna yol açtığı için, sekt de sosyalleşme ve arkadaşlık gibi daha geniş bir topluluğa entegre olmakla elde edilen memnuniyetleri karşılamaya çalışacaktır. Bu yüzden, üyelerin bir kısmında sekt hayatına yüksek düzeyde bir katılım eğilimi olacaktır.

DİNİN RASYONEL SEÇİMİ KURAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Temeller

Dinin rasyonel seçimi kuramına yönelik eleştiriler çok ve çeşitlidir. Temel ilkelerinden tutun da sekülerleşme ve sekt tipi hareketlere uygulamasına kadar, hemen her yönü tartışmalıdır.

Temel ilkelerinden başlanacak olursa, pek çok eleştirmen, dini bağlılığın bütünüyle bir seçim konusu olduğu ya da dini

oluşturan aktivitelerin alışveriş ve rasyonel seçim kuramlarının kavramlarıyla tam olarak tanımlanabileceği fikrini sorgular. Bruce (1993) din ile tüketim ürünleri arasındaki temel farka vurgu yapar. Bir insan, bineceği arabayı alırken fikrini değiştirdiği gibi, pazarda kendisine yapılan tekliflere göre dinini değiştirmez. Gerçekte din, temel özelliği tam bağlanma olduğu için ideal anlamda bütünüyle değişmeyen bir şeydir. İnananlar, tüketicilerden çok, gerçek *imanlı*lardır. Zira, onlar inanırken, hakikat olduğunu düşündükleri şeyi benimserler; hakikat de, kabul edilmesi için herhangi bir seçime konu olan bir şey değildir (Bankston 2002).

İnsanların doğru bildiği şey, büyük oranda, etrafındakilerin doğru diye kabul ettikleriyle belirlenir. İnsanların inançları da, içinde bulundukları kültürel çevre ve sosyalleşme ile belirlenir. Dinin rasyonel seçimi kuramı, geleneksel ve tarihi faktörler kadar sosyal ve kültürel faktörleri de ihmal etmekle eleştirilmiştir. Zira kuram, sosyal ve kültürel bağlamı göz ardı ederek bireysel karar almaya odaklanır (Ellison 1995). Sherkat (1997) pazarların daima toplumsal ilişkilere içkin olduğuna, dini pazarların da aynen böyle olduğuna işaret eder: Ayrıca, bize seçimlerin tercihlerle eşit sayılamayacağını da hatırlatır. Her zaman istediğimizi seçemeyiz. Çünkü seçimlerimiz aynı zamanda etrafımızdaki 'önemli kişiler'in* tutumları ve aksiyonlarıyla ya da davranışlarımıza gösterecekleri tepkiyi veya davranışlarımızın onlar için taşıdığı önemi önceden tahmin etmemizle şekillenir.

Öte yandan, dinin rasyonel seçimi kuramının, ödüllerin nasıl elde edileceğiyle ilgili bir açıklamalar dizisi olarak dine yapmış olduğu vurgu sorgulamaya açıktır. Hakikat, somut amaçların elde edilebilmesi bir yana, araçlarla ilgili olanlar dışında da birçok önermeyi kapsar. Hakikat, varlıkların ve olayların niçin oldukları biçimde olduğu, bunun bizim için ne anlama geldiği

* *Önemli diğerleri (Significant others):* Sosyal bilimlerde gündelik dilden farklı bir anlamda kullanılan bu kavram, bir kişinin hayatı ve varlığı açısından son derece önemli olan kişileri ifade eder (ç.n.).

ve onlarla nasıl ilişki kurabileceğimiz gibi hususlarla ilgili olabilir. Kuşkusuz bu, Weber'in de belirttiği gibi, kâr elde etmek kadar varlıkların ve olayların anlamlandırılmasıyla da ilişkili olup, özellikle din ile ilgili bir durumdur. Dinin rasyonel seçimi kuramı, rasyonel aksiyonu, en uygun araçlar yardımıyla somut amaçları elde etmek üzere hesaplanmış aksiyonla eşitleme eğilimindedir – bu araçsal rasyonellik, Weber'in tabiriyle *zweckrationalite*'dir. Bununla birlikte, anlamla veya varlıkları ve olayları anlamlandırmayla ilgili olan ve Jerolmack ve Porpora'nın (2004) 'epistemik rasyonellik' dediği bir diğer rasyonellik formu da vardır. Epistemik rasyonellik, aksiyonlardan ziyade inançlara başvurur. İnançlara rasyonel olarak bağlanılmasının nedeni, arzulanan sonuçlara ulaştırmasından çok, güven vermesidir. Jerolmack ve Porpora, manevi varlıklarla ilgili inançların, şayet bazı gerçek tecrübelerle dayanırlarsa güven verebileceğini ve bu yüzden rasyonel olabileceğini düşünürler. Rasyonel seçim kuramı, tamamen araçsal rasyonellik üzerine odaklanmakla, dinin belli tecrübelerden ve inanma duygusundan kaynaklanan yönünü ihmal eder. Din, bu anlamda, esas itibarıyla yalnızca araçsal rasyonelliği değil, daha ziyade epistemik rasyonelliği gerektirir.

Din, varlıkları ve olayları anlamlandırırken, Weber'in de belirttiği gibi, kötülük ve ahlak problemleriyle karşılaşır. Dinin rasyonel seçimi kuramının dinin bu yönüyle ilgili söyleyeceği çok az şeyi vardır (Collins 1997). Durkheim'ın bize öğrettiğine göre, ahlak ve manevi duyarlılıklar cemaat ve dayanışmayla ilgilidir. Dinin rasyonel seçimi kuramı, dinin ödül kadar cezayla ilgili olan bu boyutunu da ihmal eder. Oysa bu boyut, şeytan gibi tehditkâr varlıkların niçin var olduğunu ve bunların tanrılarının niçin bağışlayıcı olduğu kadar cezalandırıcı olduğunu açıklar (Guthrie 1996).

Bununla birlikte, rasyonel davranışın bir diğer formu, değerlerin, Weber'in ifadesiyle *wertrational* aksiyonun elde edilmesine yönelmiştir. Burada değerlerin gerçekleşmesine olan bağlılık, kişisel çıkar, maliyet ve uygunluk düşüncelerini aşar. Birçok

dini davranış bu kategoriye girer ve bu yüzden kârların ve maliyetlerin hesabıyla anlaşılabilir (Spickard 1998).

Dinin rasyonel seçimi kuramının eleştirmenler tarafından sorunlu bulunan ikinci temel ilkesi, dini doğaüstüne inançla eşitlemesidir. Bu, dinin tanımıyla ilgili birçok tartışmada ileri sürüldüğü gibi, son derece etnosentrik bir anlayıştır (Goody 1961; Horton 1967; Spiro 1966). Budizm⁴ gibi dinleri de kapsamada başarısız olmuştur. Dinin rasyonel seçimi kuramı genelde Budizm gibi Batı-dışı dinlere kolayca uygulanamaz. Bu yüzden onu tanımlarken, çoğu zaman önermelerinin iddia edilen evrenselliğini zayıflatan etnosentrik bir önyargı göze çarpar (Carroll 1996; Sharot 2002). Sharot, dinin rasyonel seçimi kuramının başından itibaren (sekt ve kült gibi) taleplerini Batıya özgü dışlayıcı cemaatçi formlara hasrettiğini ve yerel cemaatlere içkin ve karakteri itibarıyla dışlayıcı olmayan bir dine sahip toplumlara ve kültürlere uygulanamayacağını hatırlatır. Kuramın, diğer kültürlerde olduğu gibi, Batılı kültürlerde de tarihi olarak hüküm süren ve yaygın ve örgütsüz popüler veya folk dini inanç ve davranışlar hakkında söyleyecek çok fazla sözü yoktur. Birçok dini kültür, dışlayıcı ve cemaatçi tipte olmadığı için dinin rasyonel seçimi kuramı dinin sadece sınırlı türlerine uygulanabilir.

Tanrılara yaptığı vurgu bir yana bırakılırsa, dinin rasyonel seçimi kuramı, insanların arzu ettiği ödülleri her şeyden önce niçin doğaüstü kaynaklardan alabilmeyi düşündüklerini izah etmede ve 'gerçekleşmesi istenen hayallerin nasıl bizi tatmin edecek kadar makul olduğunu açıklamada' başarısızdır (Guthrie 1996: 413). Guthrie'nin de işaret ettiği gibi, kuram, dini inancın niçin sadece tanrılara değil de, ödülün ziyade korku veren cin, kötülük ve cehennem gibi korkunç varlıklara yer verdiğini açıklamada da başarısızdır. Buna tanrıların her zaman bağışlayıcı olmadığı, çoğu zaman cezalandırıcı olduğu da eklenebilir.

Eleştirmenlerin üzerinde durduğu üçüncü temel önerme, dinin rasyonel seçimi kuramının arz yönüne ve talebin görece

⁴ Stark ve Finke (2000), pozisyonlarını heyecanla savunmaya çalışsalar da, son derece tartışmalıdır. Burada tartışmaya gerek yoktur.

sabit ve tercihlerin görece istikrarlı olduğu kabulüne vurgu yapmış olmasıdır. Bu, tercihleri oluşturan sosyal ve kültürel etkileri ihmal eder. Eleştirmenler özellikle dini tercihlerin sınıf ve statü gibi faktörler tarafından belirlendiğine işaret ederler. Önemli toplumsal hareketliliğin olduğu toplumlarda sınıf veya statü değişimi çoğu zaman dini tercihte de değişime yol açar. Bu, dinin rasyonel seçimi kuramının, mezheplerin ve sekt iken kili-seleşen hareketlerin analiziyle ilgili onayladığı bir gözlemdir. Dini pazarları konuşabildiğimiz ölçüde, onların daima özel toplumsal bağlamlara içkin olduklarının, dini tercihlere etki eden toplumsal süreçlere maruz kaldıklarının ve dolayısıyla seçimlerin belirlenmesinde hayati bir rol oynadıklarının da bilinmesi gerekir (Sherkat ve Wilson 1995; Bankston 2002). Dolayısıyla, dini bağlılıklar kolay değişmezler; önemli kişileri beğenmemeyi cazip bulabilirler veya aile ve cemaati reddeder ya da vefasız gibi görülürler (Ellison 1995).

Son olarak, rekabet halinde olan üyeleri için kârlar sunan organizasyonları kapsayan bir dini pazar fikri kabul edilse bile, bu tür organizasyonların rasyonel maksimizasyon için kapasiteleriyle ilgili kesin sınırlar vardır; çünkü ekonomik pazarın etkin bir şekilde işlemesine izin veren herhangi bir ölçü biriminin ve değerinin yokluğunda, maliyetleri ve kârları ölçmek, imkânsız değilse bile, zordur (Bryant 2000).

Ampirik Uygulamalar

Sekülerleşme ve Çoğulculuk

Dinin rasyonel seçimi kuramının belli başlı konulara uygulanması, çoğulculuk ve dini canlanma arasında uzun zamandır kabul edilen ilişkiyi tersyüz ettiği için değil, teorik temeli itibariyle tartışılmıştır. Bu konuda dinin rasyonel seçimi kuramını destekleyen ampirik çalışmalara yukarıda işaret edilmişti. Diğer birçok çalışma da çoğulculuğun dini katılımı⁵ zayıflattığı şeklindeki ge-

⁵ Bkz. Chaves ve Gorski (2001).

leneksel hipotezi desteklemektedir. Tartışmanın her iki tarafı da, yöntemleri ve karşısındakinin farklılık, canlılık ve katılımın nasıl ölçüleceği ile ilgili yorumlarını, kullandığı analiz araçlarını vb. sorgulamaktadır.

İster lehte ister aleyhte olsun, çoğulculuğun dini canlılığı güçlendirdiği varsayımını sınamaya yönelik birçok girişimin tartışmalı metodolojik ilkelere dayandığı görülmüştür. Örneğin Voas, Olson ve Crockett (2002), dini katılımı ile ilgili ölçümler ile çoğulculuğu ölçmede kullanılan endeksler –sözgelimi Herfindahl endeksi– arasındaki olumlu veya olumsuz bağıntıların, bu çalışmaların hemen hepsinin sonuçlarını büyük ölçüde temelsiz hale getiren matematiksel kurgular olduğunu göstermiştir. Bağıntılar, dini organizasyonun görece büyüklüğünün ve araştırılan alandaki yayılma tarzının sonucudur. Bu da, çoğulculuk ve dini canlılık arasındaki ilişkiyi bütünüyle belirsizliğe terk eder.⁶

Çoğulculuğun dini canlılıkla olumlu bir şekilde bir arada olup olmayacağı konusunda varılacak tek sonuç, belki de Bruce'un "bazen olur bazen olmaz" (1995: 520) tespitidir. Bunlar belli durumlarda birlikte olabilir. Hatta Beyer'in (1997) Kanada örneğinde bulduğu gibi, dini rekabetin gelişmesi devlet düzenlemesinde esnekliği bile getirebilir. Bruce da aynı hususa Britanya, Avustralya ve ABD (1999) ile İskandinav ülkeleri (2000) örneğinde işaret etmiştir. İskandinav ülkelerinde düzenlemeden vazgeçilmesi gözle görülür bir dini canlılık meydana getirmemiştir. Rasyonel seçim bu hususa şu karşılığı verir: Düzenlemenin terk edilmesi ile pazarın dini canlılığı teşvik edecek kadar gelişmemesi arasında her zaman rastlanan zamansal gecikme çok ikna edici değildir. Eleştirmenler bu gerekçenin, kuramı, doğrulanmamaya karşı korumak üzere kullanılan çok uygun bir bahane olduğunu düşünürler.

⁶ ABD'deki kasabalar üzerine yapılan ve Herfindahl endeksinin kusurlarına maruz kalmayan bir metot kullanan son bir çalışma, "çoğulculuk canlılığı teşvik eder" tezine karşıt bulgular ortaya koyar (Montgomery 2003). Yazar, bulgularının bu teze karşılaştırılabileceğini, fakat bunun tercihlerin belirlenmesinde arz yönü kadar talep yönünün de öneminin kabul edilmesini gerektireceğini belirtir.

Ne olursa olsun, Bruce'un (1999) vurguladığı etnik veya ulusal kimliğin ve teolojinin bu konuda önemli bir rol oynadığını inkâr etmek zordur. Martin (1978) ve Bruce'un (1992; 1993) belirtildiği gibi, tarihi durumlar, siyasi yapılar, sınıf ve statü sistemleri gibi diğer birçok faktör göz önüne alınmalıdır. Rasyonel seçim teorisyenlerinin bir kısmı, bu tür etkileri pazar çarpıklıkları üreten harici değişkenler olarak ele alırken (Stark, Finke ve Iannaccone 1995),⁷ diğerleri de yaygın olan sosyal ve siyasi faktörlerin önemini kabul ederler (Chaves ve Cann 1992). Avrupa'nın canlı bir dini pazar oluşturmadaki gevşekliliği pekâlâ bu faktörlerden dolayı olabilir. İnsanların dinde ne bulmaya çalıştıklarını, örgütlü bir dine nasıl katılmaya çalıştıklarını veya katılıp katılmayacaklarını, dini pazarlar tarafından oluşturulan güçleri vd. belirleyen sosyal, kültürel ve tarihi faktörler son derece değişkendir ve bu faktörler cemaatlere ve uluslara göre değişen farklı dini aktiviteleri anlamaya çalışırken göz önüne alınmak zorundadır (Ammerman 1997; Neitz ve Mueser 1997).

Bu faktörler arasında dini canlılığı bastıran tekeli bir durumu önleyebilenler de vardır. Bütünleşme ve dayanışma gibi din dışı faydaların tekeli ve baskın dini organizasyonlar tarafından sağlandığı durumlarda katılım yüksek olabilir. Kuzey ve Güney İrlanda, Polonya, Kuzey Amerika Katolikleri ve Utah'taki Mormonlar bunun örnekleridir (Sherkat 1997). Bu iddiaların bir sonucu olarak, rasyonel seçim teorisyenleri, bir kısım iddialarını dinin rasyonel seçimi kuramının teorik çerçevesinin dışındaki faktörlere başvurarak ifade etmek zorunda kalmaktadır. Mesela Stark ve Finke (1988; 1989), dini yönden homojen, coğrafi olarak yoğun bir azınlık grubunun, farklı ve gerçekte düşman dini bir inanca mensup bir çoğunluk tarafından kuşatıldığında bütünleşme ve dayanışma için çoğu zaman odak noktası olacağını ve dolayısıyla güçlü destek alacağını belirtir. Stark ve Iannaccone (1994) da, Katolik İrlanda'daki geleneksel yüksek dini katılımı milliyetçilik ve çatışma kavramlarıyla açıklar.

⁷ Sosyal faktörlerin, ekonomik kuram açısından analiz edilebilen pazar kusurlarını nasıl ortaya koyduğu ile ilgili oldukça kapsamlı bir tartışma için bkz. Sherkat (1997).

Dinin rasyonel seçimi kuramının özel önem verdiği bir diğer konu, yüksek düzeyde bir çoğulculuk olduğu zaman veya farklılıktaki bir artışın rekabeti getirmediği ve canlılığa çok az etki ettiği zaman bile, farklılığın dini canlılık ürettiği önermesini öne çıkarmasıdır.

Beyer (1997), klasik sekülerleşme tezi şayet Avrupa tecrübesini yanlış bir biçimde evrenselleştirmişse, dinin rasyonel seçimi kuramının da söz konusu tecrübe yerine Amerikan taşra kültürünü koyma riskini taşıdığına işaret eder. Simpson'dan alıntılanarak (1990: 371), bu kültürün sadece Amerikalı olmadığını, 'şerefli Amerikalı' olduğunu belirtir (Beyer 1998). Anlayışımızı, birbirini doğrulamak için her bir bakış açısını kullanmak suretiyle, Beyer'in görüşünde ilerleyerek geliştirebiliriz. Örneğin, onun Kanada'daki durumla ilgili yapmış olduğu analiz, pazar modelinin bazı durumlarda işlerken bazı yönlerden işlemez olduğunu gösterir. Çoğulculuk ve dinin rasyonel seçimi kuramının bazı yönleri hakkında yapılacak tartışma son derece uyarıcı ve verimli olduğu gibi, çok sayıda çalışma yapıldıkça bu konudaki anlayışımızı ilerletme ümidi de verir.

Sektler, Kültür ve Dini Hareketler

Nesilden nesile aktarılması ve hem sosyalleşmenin hem de bir kültür ve kimlik kazanmanın sonucu olması, dini bağlılıkla ilgili en belirgin hususlardan biridir. Dolayısıyla, dini bağlılığın değişmesi, sosyal bağlamların pek çoğunda olağan ve sık rastlanan bir durum değildir. Öyleyse, din nasıl seçim konusu olabilir? Eleştirmenler, çoğulcu bir dini durumun seçim ihtimali anlamına geldiği kabulünün çoğu zaman gerçekçi olmadığına işaret ederler. Farklılık, zorunlu olarak seçimi ifade etmediği gibi, daha çok etnik ve kültürel farklılığı yansıtır. Sözgelimi, Polonya Katolikliği, İsveç Luteran geçmişi olan biri için bir alternatif değildir. Dinin rasyonel seçimi kuramı, farklılığı rekabetin bir göstergesi olarak alır. Fakat bu, rekabetle ilgili yeterli bir ölçüm yapılmadan terk edilecek zorunlu bir durum değildir (Beyer 1999).

Dinin rasyonel seçimi kuramına yönelik bu itiraz, dini ve sosyal sermaye ile ilgili fikirlere dayanan düzeltmeler yapmayı teşvik eder. Dinin rasyonel seçimi kuramıyla ilgili bu tür savunular, kuramın, dini inançların, sağladığı kârlar nedeniyle değil de, hakikat olarak görüldükleri için kabul edildiği gerçeğini ihmal ettiğine dair eleştiriye karşı çıkar. Sosyal bağlar ve ilişkiler, gerçekte, dini bağlılığın değiştirilmesini önleyen önemli faktörler olabilir; fakat alternatif bağlar ve ilişkilerin kârları karşısında onların potansiyel kaybı ölçülüp biçildiği için değil, tersine inanç sisteminin güvenilirliğini desteklemeye çalıştıkları için önemlidir. Onlar, bir inançlar sistemini sürdüren makul yapının parçasıdır (Berger 1973; Bankston 2002). Sosyal bağların, çoğu zaman inanç ilkelerinin gerçekliği ile ilgili kararlardan ayrı olarak bir kilise veya mezhep üyeliğinden gelen kârlar olduğu ve onlardan vazgeçmenin maliyetli olabileceği de doğrudur; fakat, eğer bu inanç ilkeleri yanlış ve artık güvenilmez görülürse, onlardan vazgeçilmeyeceğini kabul etmek zordur. Bir diğer ifadeyle, sosyal sermaye, inanç temelli bir dini organizasyona bağlılıkla gelebilen bir ikramiye olmadığı gibi, bir şeyin hakikat olduğuna inanmakla da seçilemez. Dini sermaye maliyetler ve kârlar ile ilgili bir konu değildir. Bu yüzden bütünüyle bir sermaye olmadığı gibi, dini bağlılığın seçimi de bir hesap kitap işi değildir. Biz burada daha büyük bir kazanç için feda edilen yatırımlardan söz etmiyoruz. Hakikat değer in ötesindedir, yalan ise değersizdir.

Sektleri ve dini hareketleri araştırırken rasyonel seçim yaklaşımını kullanmak belki de son derece elverişli olur ve onların özellikleriyle ilgili önemli bakış açıları ortaya çıkarılabilir. Ancak, sekt üyesini, mümkün olan en düşük maliyete katlanarak elde edilen kârları maksimize etmeye çalışan hesapçı bir müşteri olarak nitelendirmesine itiraz edenler vardır. İtirazlar, üyelerin dindarlık, bağlılık, dini değerlere önem verme, seçilmiş olma kanıtı, kurtuluşa doğru ilerleme ile ilgili ifadelerden çok, dua, ibadet aşkı ve davranış kurallarının gözlemi vb. gibi aktivitelerine yöneliktir (Bryant 2000). Farklı bir tarzda değerlendirilecek olursa, dinin rasyonel seçimi yaklaşımının maliyetler ve ödüller

arasında yaptığı ayrım biraz belirsizdir (Neitz ve Mueser 1997; Johnson 2003).

SONUÇ

Görülen o ki, rasyonel seçim kuramı din sosyolojisinde çok büyük etki yapmıştır. Çünkü önceki paradigmlar karşısında çok sayıda avantajlar sunar. Dinin aktif çalışmayı gerektirdiğini ve sosyalleşmenin basit bir ürünü olmadığını bize gösteren bu kuram, arzu ve ihtiyaçlarla harekete geçirilen ve uygun araçlarla peşinden koşulan bir diğer insan davranışından birçok yönde daha az rasyonel olmayan bir davranışı içerir. Bunu yaparken fonksiyonalist yaklaşımların ve dini irrasyonellik, saplantı ve yanlış bilinç hali ile eş tutan diğer yaklaşımların düştüğü hatalardan kaçınır.

Öte yandan, belki bu noktada yapısal değişkenleri ve toplumsal sınırlamaları ihmal ederek daha da ileri gider. Batı din-darlığının cemaatçi tarzına uygulandığı zaman çok iyi olmasına rağmen, bu geleneğin dışında pek verimli değildir. Pazar metaforunu fazla vurguladığı ve dinin 'ticarileşmesi'nden (Robertson 1992) sorumlu olduğu halde, dini organizasyonlar arasında rekabet olduğunu ve potansiyel üyelerin şartlar değiştiğinde ve kendilerine daha cazip alternatifler sunulduğunda dini bağlılıklarını değiştirebildiğini, hatta değiştirdiğini bize hatırlatır.

"Çoğulculuk dini zayıflatır" şeklinde yıllar önce oluşturulmuş tezlere karşı ciddi itirazlar başlamıştır. Ancak konu, rekabet ve farklılıkla ilgili yetersiz ölçümlerin bir sonucu olarak hâlâ çözülememiş olarak durmaktadır. Din, bir anlamda, tüketilen bir ürün olarak düşünülebilirken, müşterilerin dini aktivitelere katılmakla tükettikleri şeylerin aynı zamanda üreticileri oldukları gerçeğini ihmal etme pahasına sekteryan dini davranışlar için açıklayıcı bakış açıları vaat eder. Bu arada bize bazı karşı sezgisel bakış açıları da verir. Sözgelimi, maliyeti yüksek muhafazakâr ve sekteryan din, çağdaş dünyada zorunlu olarak kaybolmaz.

Rasyonel seçim kuramı, belki de, bireysel davranışı ve aksiyonları açıklayan bir kuram olmaktan çok, dini donanım ve tüketim sistemlerini anlamamıza yardımcı olan süreçlerin tümüyle ilgili elverişli bir model olarak görülebilir (Spickard 1998). Tıpkı ekonomik kuramın insanlara kasten gerçekçi olmayan bir biçimde faydayı rasyonel olarak maksimize edenler veya çıkarlarını düşünenler şeklinde davranması gibi, kendisi de onlara *sanki* dini ürünlerin tüketicileriymiş gibi davranmak suretiyle çok sayıda bireysel aksiyondan meydana gelen modellerin hemen hepsinde önemli bakış açıları sağlar.

KAYNAKLAR

- AMMERMAN, N. T. (1997), "Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond", in Young (1997), 119-32.
- BANKSTON C. L. (2002), "Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief", *Review of Religious Research*, 43/4: 311-25.
- BECKER, G. (1986), "The Economic Approach to Human Behaviour", in J. Elster (ed.), *Rational Choice*, Oxford: Blackwell, 108-22.
- BERGER, P. (1973), *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth: Penguin.
- BEYER, P. (1997), "Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36/2: 272-88.
- _____ (1998), "Sociological Theory of Religion between" Leuven University Press.
- _____ (1999), "Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere", *Sociology of Religion*, 60/3: 289-301.
- BRUCE, S. (1992), "Pluralism and Religious Vitality", in S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization*, Oxford: Clarendon Press, 170-94.
- _____ (1993), "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", *Sociology of Religion*, 54/2: 193-205.

- _____ (1995), "A Novel Reading of Nineteenth Century Wales: A Reply to Stark, Finke and Iannaccone", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/4: 520-2.
- _____ (1999), *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, New York, Oxford University Press.
- _____ (2000), "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39/1: 32-46.
- BRYANT, J. (2000), "Cost-Benefit Accounting and the Piety Business: Is Homo Religiosus, at bottom, a Homo Economicus?", *Method & Theory in the Study of Religion*, 12/4: 520-48.
- CARROLL, M. P. (1996), "Stark Realities and Androcentric/Eurocentric Bias in the Sociology of Religion", *Sociology of Religion*, 57/3: 225-40.
- CHAVES, M. and CANN, D.E. (1992), "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure", *Rationality and Society*, 4/3: 272-90.
- CHAVES, M. and GORSKI, P. (2001), "Religious Pluralism and Religious Participation", *Annual Review of Sociology*, 27: 261-281.
- COLLINS, R. (1997), "Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons", in Young (1997), 161-80.
- ELLISON, C. G. (1995). "Rational Choice Explanations of Individual Religious Behavior: Notes on the Problem of Social Embeddedness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1: 89-97.
- FINKE, R. (1997), "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change", in Young (1997), 46-65.
- FINKE, R. and IANNACONE, L. R. (1993), "The Illusion of Shifting Demand: Supply-Side Explanations for Trends and Change in the American Religious Market Places", *Annals of the American Association of Political and Social Sciences*, 527: 27-39.
- FINKE, R. and STARK, R. (1988), "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities", *American Sociological Review*, 53: 41-9.
- FINKE, R. and STARK, R. (1989), "Evaluating the Evidence: Religious Economies and Sacred Canopies", *American Sociological Review*, 54: 1054-6.

- FINKE, R. and STARK, R. (1992), *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- GOODY, J. (1961), "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *The British Journal of Sociology*, 12/2: 142-64.
- GUTHRIE, S.E. (1996), "Religion: What is It?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35/4: 412-9.
- HORTON, R. (1967), "African Traditional Religion and Western Science", *Africa* 37/1: 50-71, 2: 155-87.
- IANNACONE, L. R. (1988), "A Formal Model of Church and Sect", *American Journal of Sociology*, 94 suppl. 5241-68.
- _____ (1990), "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29/3: 297-314.
- _____ (1991), "The Consequences of Religious Market Structure", *Rationality and Society*, 3/2: 156-77.
- _____ (1992a), "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, 39/1: 123-31.
- _____ (1992b), "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives", *Journal of Political Economy*, 100/2: 271-91.
- _____ (1990), "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29/3: 297-314.
- _____ (1997), "Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion", in Young (1997), 26-45.
- JEROLMACK, C. and Porpora, D. (2004), "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion", *Sociological Theory*, 22/1: 140-60.
- JOHNSON, D. P. (2003), "From Religious Markets to Religious Communities: Contrasting Implications for Applied Research", *Review of Religious Research*, 44/4: 325-40.
- MARTIN, D. A. (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- MONTGOMERY, J. (2003), "A Formalization and Test of the Religious Economics Model", *American Sociological Review*, 68: 782-809.
- NEITZ, M. J. and MUESER, P. R. (1997), "Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach", in Young (1997), 105-17.

- ROBERTSON, R. (1992), "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach", *Social Compass*, 39/1: 147-57.
- SHAROT, S. (2002), "Beyond Christianity: a Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", *Sociology of Religion*, 63/4: 427-54.
- SHERKAT, D. E. (1997), "Embedding Religious Choices: Integrating Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behavior", in Young (1997), 66-86.
- SHERKAT, D. E. and WILSON, C. (1995), "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", *Social Forces*, 73: 993-1026.
- SIMPSON, J. H. (1990), "The Stark-Bainbridge Theory of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29: 387-94.
- SPICKARD, J. V. (1998), "Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' about Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion*, 59/2: 99-115.
- SPIRO, M. E. (1966), "Religion: Problems of Definition and Explanation", in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, 85-126.
- STARK, R. (1996), "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Journal of Contemporary Religion*, 11: 133-46.
- STARK, R. (1999a), "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory", *Sociological Theory*, 17: 264-89.
- STARK, R. (1999b), "Secularization: R.I.P.", Special Issue of *Sociology of Religion*, 60/3: 249-73.
- 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.
- STARK, R. and BAINBRIDGE, W. S. (1980), "Secularization, Revival and Cult Formation in the Jazz Age", *Annual Review of Social Science of Religion*, 4: 85-119.
- STARK, R. and BAINBRIDGE, W. S. (1985), *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- STARK, R. and BAINBRIDGE, W. S. (1987), *A Theory of Religion*, New York: Lang.

- STARK, R. and FINKE, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- STARK, R., FINKE, R. and IANNACCONE, L. R. (1995), "Pluralism and Piety: England and Wales 1851", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/4: 431-44.
- STARK, R. and IANNACCONE, L. R. (1994), "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization of Europe'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33/3: 230-52.
- VOAS, D., OLSON, D. V. A. and Crockett, A. (2002), "Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong", *American Sociological Review*, 67/2, 212-30.
- YOUNG, L. A. (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion*, London: Routledge.

OKUMA ÖNERİLERİ

Şu kaynakların okunması önerilir: Bruce (1999), Stark ve Finke (2000) ve Young (1997).

7. BÖLÜM

Din ve Toplumsal Cinsiyet

Sian Hawthorne
Çeviren: İhsan Toker

'TARTIŞMALI GELENEKLER': DİN ÇALIŞMALARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET-KURAMSAL ELEŞTİRİ

Toplumsal bilimler ve insan bilimleri içerisinde, bir meta-eleştiri aracı olarak feminist kuramın ve toplumsal cinsiyet kuramının ortaya çıkmasından etkilenmeden kalabilmiş akademik alan sayısı çok azdır. Eleştirel-toplumsal cinsiyet çalışmasına cevap verme ve onu içirme konusunda yavaş kalmış olsa da, din çalışmaları, tüm değişik görünüşleri içerisinde bir istisna oluşturmamaktadır. Din çalışmalarının bu bakımdan ortaya koydukları göreceli ataletin bir nedeni, onun, dini dünya görüşlerine karşı fenomenolojik empati ilkelerine bağlılığı olmuştur. Hristiyan olmayan geleneklere karşı sömürgeci saygısızlığın arka planı noktasında ne kadar övgüye layık görülürse görülsün, bu durum, çoğu dindeki haksız toplumsal düzenlemeleri sürekli olarak meşrulaştırma yollarını eleştirme karşısında bir isteksizliğe yol açmıştır. Tam tersine, din çalışmaları çerçevesindeki feminist kuram ve toplumsal cinsiyet kuramı, dikkatleri, dini söylemler

tarafından üretilen ve meşrulaştırılan kadın düşmanlığı biçimlerine, bunu takiben kadınların dini gelenekler içerisinde marjinalleştirilmelerine ya da bağımlı kılınmalarına ve dini olgulara ilişkin, din çalışmalarındaki araştırmacıların hem toplumsal cinsiyet farklılıklarının hem de onun kendi tarihinin daha geniş ölçekte ideolojik boyutlarının farkına varamamalarından kaynaklanan, çarpıtılmış anlatımlara çekmiştir. Sonuç, akademik bir alan ve eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığı olarak, din çalışmalarının amaçları arasında daimi bir gerilim olmuştur.¹

Din çalışmaları konusundaki eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımları, açık bir şekilde siyasi söyleme dayalı pratikler kullanmazlar ve bu duruş onları, din çalışmalarının ilan edilen tarafsızlığı ile tamamen farklı bir konuma yerleştirir. Bu, belki de daha çok feminist araştırmacılıkla ilgili bir durumdur; çünkü o, şimdiye kadar toplumsal cinsiyetin özgül yönlerini görmezden geldikleri için, 'bilimsel' bilgi yapılarının evrenselleştirici eğilimlerine karşı çıkıp direnmek üzere hegemonik söylemlere müdahale eder. Feminist ve toplumsal cinsiyet-kuramsal yaklaşımlar arasındaki farklılıkların burada kaydedilmesi önemlidir. Her ikisinin de siyasi bağlılıkları olsa da, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kaynaklarını belirleme, nedenlerini çözümleme ve belirtilelerini azaltma çabalarından dolayı, bunların çözümleme birimleri ince farklılıklar gösterir. Feministler evrensel bir mecaz olarak 'kadın' kategorisini kullanma eğilimindedirler; buna karşılık toplumsal cinsiyete dayalı eleştirel araştırmacılık, 'kadın', 'erkek', 'toplumsal cinsiyet', 'cinsellik' ve 'kimlik' gibi kategorileri, sorgulamaya açık, ya da Judith Butler'ın deyişiyle 'sorunlu' (1990) hale getirmekte ve, dahası, bağlamsal konumsallığı kuramlaştırma lehindeki özleri reddederek (ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, fiziki yetenek, uyrukluk vs. bakımlarından) kimlik tespitinin kesitler-arasılık özelliğini kabul etmektedirler. Butler'ın çalışması, top-

¹ Bu bölüm boyunca, Aydınlanma-sonrası, liberal insan hakları retorigi içerisinde kayıtlı ya da bunlara atıfla harekete geçen feminist söylemler tarafından açıkça bildirilen araştırmacılığa göndermede bulunmak üzere 'eleştirel-toplumsal cinsiyet' terimini kullanacağım.

lumsal cinsiyet kategorilerinin ikili hale getirilmiş doğasına meydan okumak için, sorgulamayı kadınların bağımlı kılınmalarının çözümlenmesinin ve feminizmin siyasi programının organize edildiği ortak zemin olarak 'kadın' kategorisinin analitik biçimde işletilmesinin ötesine taşımış olması bakımından birçok toplumsal cinsiyet kuramcısı için kritik önemini ortaya koymuş bulunmaktadır. Butler, 'kimliğin kendisinin siyasi olarak inşa edilmesi ve düzenlenmesi'ni sorgulamak üzere bu hiyerarşik düzenlemeleri yapıbozumuna uğratma gerekliliğini öne sürer ki (1990: s. xxix), hem 'kadın' kategorisine liberal feminist bağlılıktan ayrılma hem de sömürge-sonrası kuramların kesitçi karakteriyle aynı hizaya gelmeye damgasını vuran da, onun çalışmasının bu yönüdür.

Din çalışmaları ile eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığı arasındaki gerilimin diğer bir nedeni, böylece, dinlerin biçim ve yapılarına dair birçok kavramsallaştırmanın en paradigmatic olarak özne/nesne, kutsal/seküler, özel/kamusal, merkez/kenar, iç/dış şeklinde organize edildiği ikici (*dualist*) çerçeveyi ilgilendirmesidir. Burada da alan, eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarıyla bir defa daha çatışma halindedir. Bu yaklaşımlar, söz konusu ikili gruplandırmaların yapılandırıldığı ve eril/dişil konusunda, eşlik eden olumlu/olumsuz veya normatif/özel değerlemeleriyle birlikte (erken döneme ait bir örnek için bkz. Cixous ve Clement, 1996: 63 vd.) asli bir yapısal bölümlenmeyi ima ettiği yolların kararlı ve programlı bir eleştirisini sunmak durumundadırlar. Din sosyolojisi, en azından alanın unsurları açısından, diğerleri arasında Durkheim, Weber, Troeltsch ve Mauss tarafından kurulan klasik sosyolojik çerçevelere inatla bağlı kaldıkları ya da sosyolojik, fenomenolojik ve metin-tarihsel araştırma yöntemleri arasındaki sıkı ayrımı sürdürdükleri sürece, bu ikili çerçeveyi genelde tekrarlamıştır. Sonuç olarak, ana çizgideki din çalışmalarında, yapısal olarak tutucu toplumsal cinsiyete dayalı değerlere ilişkin kodlamasıyla birlikte, bu ikicil çerçevedeki sürekli güvenilirliğin siyasi anlamlarını inceleyen fazla araştırma bulunmamaktadır (bkz. Warne 2000; 2001b).

Bununla birlikte, özellikle Batı tarafından Batılı olmayan kültürlerle karşı tarihi olarak gerçekleştirilen toplumsal, siyasi ve epistemik şiddete ortak oldukları düşünülürse, din çalışmalarına yönelik feminist ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarının ciddi bir zayıflık içinde ve etik değerlerden yoksun oldukları görülür. Alanın feminist bir kuramın dışında oluşmuş olması nedeniyle, onun siyasi güdülerle din çalışmalarının erkek-merkezli özelliğini eleştirmesi, kendi oluşum bağlamlarında ataerkil olmayan dindarlık alanlarını geri getirmek üzere dinlerin tarihine ilişkin bir dizi yeniden inşa ile sonuçlanmıştır. Ne var ki, bu, kendi eleştirel duruşuna uymamış ve, Hewitt'in ortaya koyduğu, 'ideoloji eleştirisi ideoloji oluşumu doğrultusunda yozlaştığı' ölçüde 'diğer bir ideolojik çıkar'ın (1999: 50-51) üretilmesiyle sonuçlanmıştır. Birazdan daha ayrıntılı olarak tartışacağım üzere, buradaki sorun, onun kendi ideolojik konumunu daha popüler (*mainstream*) din çalışmalarının konumlarının üzerine çıkartmış olması değil, girilen bu inşaların sıkı bilimsel araştırma pratiği pahasına, feminist siyasi hedeflerin hizmetinde bir tür söylemsel kolonileştirmeyi işler hale getirmiş olmasıdır. Son olarak, ikinci çerçevelerle ilgili sorunları karmaşık olarak kabul etse de, din çalışmalarına feminist ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımları ısrarla, dine ilişkin erkek/kadın ya da eril/dişil deneyimlerini ve erkek merkezli/kadın merkezli bilimsel araştırma biçimlerini ima eden alternatif ikinci modelleri işler hale getirmiştir.

Bu sorunları unutmadan, bu bölümün planı, bir dizi araştırmacı tarafından genellikle, bu ikisi arasında en iyi haliyle tartışmalı bir ilişki olarak nitelenen şeyi izlemek olacaktır (bkz. örneğin, Christ 1991; 1992; Gross 1996; Plaskow 1993; Shaw 1995; Warne 1991: 353-5; 1995: 97-9; 2001a). Gerçekten de, Shaw, 'feminizm ile ana çizgideki dinler tarihi arasındaki ilişkinin sadece zor olmakla kalmadığını, karşılıklı olarak zehirleyici de olduğunu' belirtmektedir (1995: 70). Ben eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığında dile getirilmiş olan ana yaklaşımları ve kaygıları inceleyeceğim: Bir başka deyişle, kadınların dini gelenekler içerisinde ve onları anlamanın yolunu araştıran entelektüel çerçevelerdeki görünmezliklerini ve din çalışmalarının er-

kek merkezli hareket noktalarına meydan okumanın gerekliliğini... Ana çizgideki dinsel araştırmaların ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarının gerçekte anlaşmazlık içerisinde bulunmalarını sorgulamak için bu şekilde davranacağım ve daha çok da, bu iki alanın, bir dizi ciddi küçük değişiklikler gerektiren tutumlar ve entelektüel yörüngeler paylaşımları açısından ortaklaşa pek çok şeye sahip olduklarını ileri süreceğim. Eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığı ve feminist araştırmacılık tarafından başlatılan tartışmanın büyük bölümünün din çalışmalarının metodolojik ve ampirik içeriğine ilişkin geniş çaplı bir eleştiri sunuyor oluşuna karşılık, hem din çalışmalarının hem de toplumsal cinsiyetçi eleştiri yaklaşımlarının, özellikle ikili hale getirilmiş bir dizi eksen boyunca eşitsiz güç ilişkilerinin sürdürülmesi ve bu ilişkilerin kontrol edilmesindeki rolleriyle ilgili olarak, sömürge-sonrası eleştiricilik tarafından ortaya konan önemli meydan okumalara cevap vermekte başarılı olamadıkları yönünde bir iddiada daha bulunacağım. Sömürge-sonrası tartışmanın din ve toplumsal cinsiyet alanına etkileri, ister iç huzuruyla, isterse alandaki araştırmacıların Morny Joy'un 'sömürge-sonrası bir dünyada entelektüel yeterlilik' olarak atıfta bulunduğu (2001: 183) şeye bağlı kalarak olsun, görmezden gelinemez. Dolayısıyla, her ikisinin de bu eksenler boyunca kendi etik konumlanmalarına dikkat etmelerinin ve bunların sömürgeci güç ilişkileri bakımından etkileri konusunda uyanık olmaları gerektiğini ileri süreceğim. Din çalışmaları ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarının temsil pratikleri bakımından daha uygun ve etik olarak uyumlu bir hat izleyebildikleri bir dizi yol önererek yazımı bitireceğim.

RASYONELLİK, TOPLUMSAL CINSİYET VE SÖMÜRGEÇİ RELIGIONSWISSENSCHAFT MİRASI

1995 yılında Walter Capps, dinsel araştırmalara ilişkin ana entelektüel paradigmanın yerini, 'Aydınlanma zamanında inşa olunan ve şekil verilen beşeri bilgiye kapsamlı yaklaşım'dan gelişim olarak belirledi. Ona göre:

Bilimsel yöntemin etkisi altında tasarımılanan metodolojik yaklaşımlar, konuyu ayırtırmak, onu kendisini oluşturan unsurlarına ayırmak üzere işlev görmüşlerdir. (...) Genel niyet, din konusunu anlaşılabilir kılmaktır. (...) Aydınlanma felsefesi dinin ispat edilebilir anlaşılabilirliğiyle uyumlu hale getirildi ve bunların her ikisi de Hristiyanlığın (bazen buna Yahudilik ve belki de dünyanın diğer dinleri eklendi) öğretilerine ilişkin ufak çaplı değişikliklere uğratılmış bir anlayışla uyumlu hale getirildi.

Capps, alanın on dokuzuncu yüzyıldaki entelektüel temellerini Aydınlanma düşüncesinin takviyesinde konumlandırarak, dinlere ilişkin bilimsel incelemenin (*Religionswissenschaft*) nasıl ilk defa görevini farklı bir araştırma alanı olarak anlamış olduğunu ve tarihi olarak kendi araştırma nesnelerini rasyonel soruşturmaya ilişkin hâkim bilimsel yöntemle ilgili sınıflandırıcı kurallar ve işlemler altında kategorize etmeye başladığını göstermektedir. Dinin 'anlaşılabilirliği'nin peşinde, bir geleneğin hakikat iddialarına ya da soteriyolojik öngörülerine ilişkin herhangi bir inceleme –bunlar her durumda kuşkulu idiler– sonradan evrensel (kültür-aşırı) ilkeler uyarınca yorumlanacak olan dini olgular çeşitliliğine ilişkin bir metodik kataloglama lehinde askıya alınmak durumundaydılar. Capps kesinlikle bu yönü hafife alıyorsa da, bilimsel modeli benimsemiş olmanın siyasi ve entelektüel yararı küçümsenemez. Bir bilgi alanı olarak dinlere ilişkin araştırmalar, Aydınlanma değerleriyle aynı hizaya sokularak meşrulaştırılmıştır ve, dolayısıyla, çıkarlara dayanmadan gözleme ilişkin bilimsel yöntemler kullanmak ve dinin kendisi (*Homo religious*) ve dinin *sui generis* (*kendine özgü*) evrensel doğası gibi evrensel çözümleme kategorileri meydana getirmek suretiyle ulaştığı kendi amacını, dini olgulara dair nesnel bir yaklaşım bakımından ifade edebilir hale gelmiştir.

Aydınlanma düşüncesinin evrensel niteliğiyle ilgili 'anlatı'nın Avrupa'nın sömürgeci yayılmasına rastlaması ve bu süreçte muktedir hale gelmesi büyük önem taşır. Aydınlanma *filozofları* tarafından inceden inceye ele alınan toplumsal ve entelektüel ilerleme görüşü, emperyalist hırslar (ya da hüsnü tabir olarak

'uygarlaştırma misyonu') doğrultusunda ideolojik bir meşrulaştırma –buna uygun koşullar– sağlamıştır. Bu durum, seçkin bir Avrupalı özneliği ayrıcalıklı kılan ve sömürgeleştirilmiş halklar tarafından somutlaştırılmış görünen, tam anlamıyla Ötekiliğe ilişkin olarak buna karşılık gelen (mekân ve zaman bakımından öneme sahip) bir formülasyon üretmiştir. Aydınlanmanın bilgi üretimi, yerel anlatıları (aynı zamanda onları aşağı olarak tescil etmek suretiyle) tarihin Aydınlanma versiyonunu kaçınılmaz ve direnilemez bir ilerleme olarak pekiştirmeye hizmet eden tekil 'Dünya Tarihi' bağlamına yerleştirmiştir (bkz. Stocking 1987: 8-45). Bu şekilde zamansallık, doğal olarak ardışık ve değiştirilemez, antikitede ilkel bir kökenden uygarlaşmış ve uygarlaşan şimdiye doğru bir hareket olarak yeniden şekillendirildi. Aydınlanma düşünürlerinin, aydınlanmış aklın ilkelerine ilişkin bilinçlilikten yoksun ve hurafeye, efsaneye ve dine kölece bağlılıkta ayak direyen (geçmişte kalmış ya da yaşayan) bu kültürleri ya da halkları küçümseme ya da alaya alma eğilimleri, bu akılcı tarih algılamasının mantıksal bir sonucuydu.

Akılcı Aydınlanma ilkelerini ve kurtarılmış bireyselliği benimseyen dini çalışmalar, sömürgeci projenin kendi değerlerini yansıtmak ve siyasetini uygulamak suretiyle, kesinlikle bu projenin daha geniş siyasi topografyasına karışmış oldular. McCutcheon'un bana göre doğru bir biçimde düşündüğü gibi:

Alanımızın on dokuzuncu yüzyıl ortalarında ortaya çıkışıyla, o zamanlar önceki çağın özel girişim sömürgeciliklerinden kontrolü devralan devlet destekli sömürgecilik arasındaki ilişkileri sorgulamamız gerekmektedir. İngiltere'de (Müller) ve Hollanda'da (Tiele) çalışmalar yapan araştırmacıların tarihlerimizde bu kadar ön planda olması bir rastlantı mıdır; yoksa bunun, bu ülkelerin farklı adetleri ve nüfusları betimleme, kategorilere ayırma, kuşatma, kontrol altına alma ve onlardan yararlanma noktasında daha etkili yollar geliştirme yönünde giderek artan ihtiyaçlarla mı bir ilgisi vardı? Bizim, alanın gerçekleştirdiği kültürel ve maddi sermayenin yanı sıra entelektüel sermayeyi de soruşturmamız gerekmektedir. Bizler, alanın kökenlerinin, herhangi bir yerle bağlantısı

bulunmayan zihnin iç görülerinden çok küresel siyaset alanında bulunduğunu öğrenebiliriz. (1999b: 529)

McCutcheon meramını iyi ifade etmiştir; ancak, dini geleneklere ilişkin çalışmalara uygulanacak özel bir metodolojik çerçevenin üretilmesindeki etmenlerin, kısmen, Hristiyan bir paradigmaya yabancı dini pratik ve inançlar için bir kavaye tutumundan kaçınmanın bir yolu olarak harekete geçirildiğini vurgulamak önemlidir. Ne var ki, Aydınlanma'nın akılcı paradigması ile ilişkili olmak da, kurumsal konumunu daha güvenli kılmak amacıyla, dinlere dair çalışmaların, soruşturmanın inançsal tarzlarına görünüşteki 'bulaşıcı' bağlılığıyla teolojiden farklı bir inceleme alanı olarak yerleşmesinde yardımcı olmuştur.

Bu planı mümkün kılan hâkim metodolojik yaklaşım, din fenomenolojisiydi. Klasik görünümü içerisinde fenomenoloji pratiğinin altını çizen şey, (onlara ait görülen anlamların olmasa da) beşeri dindarlığın evrensel örüntülerinin tek tek sayılabileceği ve bağlantısız empati, eidetik vizyon, karşılaştırma ve indirgemecilik karşıtı gözlem yoluyla farklı dinsel pratik ve yönelmelerin özünün kurtarılabileceği şeklindeki varsayımdı. Burada araştırmayı yapan kişinin konumu, kendi ideolojik bağlılıkları gibi, özne-nesne ilişkileri dokunulmadan kalacak, açık bir şekilde farklı bırakılacak bir biçimde 'paranteze' alınmıştı. Dini özel toplumsal oluşumlarla ilgili görme ve Batılı akılsallık modellerinin evrenselliğine meydan okuma (örneğin, bkz. Weber 2002: 149) ihtiyacı noktasında dinler tarihine göre işin daha farkında ise de, klasik din sosyolojisi de, tarihi ve Hristiyan Protestanlığının çağdaş on dokuzuncu yüzyıldaki biçimlerini, din konusunda daha genel kuramlar geliştirmek (bkz. Lechner 2006) üzere bir model olarak kullanmak suretiyle evrensel parametreler içerisinde işlerlik göstermiştir.

Eleştirel-toplumsal cinsiyet kuramcıları, dinsel olguların çıkarların dışına çıkılarak gözlemlenmesine girişmek ve metodolojik düzeyde bilimsel ampirizmi yinelemek üzere, tarihsel olarak dinlere ilişkin çalışmalar yapma iddiasına uzun süre meydan

okudular. Onların (aşağıda incelenmiş olan) dini araştırmaların erkek-merkezci doğasına karşı bu meydan okuyuşları, onun sömürgeci mirasının kalıntılarının da tanınması ile birleşince, metodolojik kayıtsızlık iddiasını aşikâr bir şekilde yanlış kılmakla kalmamakta, aynı zamanda kuramsal olarak da kesin bir şekilde naif hale getirmektedir. Alanın, söylemsel çerçevelerini, dışı farklılığı hesaba katmak üzere dönüştürme gereksinimi duyduğu noktada, feminist araştırmacılarca gösterilen direnç, din çalışmalarına ilişkin erkek-merkezci bakış açısına meydan okumanın, alanda birikmiş bilginin nesnellliğini ve güvenilirliğini sorgulanmaya çağırılması temelinde açıklanabilir. Bu şekilde, toplumsal cinsiyete dayalı eleştirel araştırmacılık, alanın inşa edildiği temel kategori ve yapıların güvenilirliğini tehdit etmektedir ve karşılaştığı muhalefet de alanın sömürgecilik-sonrası eleştirilere direnme eğilimi gösterdiği yol ile benzerlik taşımaktadır.

Her ne kadar bu alandaki araştırmacıların, antropoloji ve tarih gibi komşu alanlardaki iç tartışmalara kılavuzluk eden Avrupalı entelektüel etnosentrizm konusundaki eleştirel düşünme tarzını üstlenmekte yakınılacak ölçüde ağır kaldıklarının kaydedilmesi gerekiyorsa da (Fitzgerald 2000; Flood 1999; R. King 1999 ve Joy 2001, önemli istisnalardır), dinlere ilişkin araştırmanın sömürgeci entelektüel şemalar içerisindeki suç ortaklığı, yalnızca son zamanlarda ve bir yönler çeşitliliği noktasından incelenir hale gelmiştir (bkz. Asad ve Dixon 1985; Radhakrishnan 1996; Young 1990). Bu, kısmen, alanın sömürgeci tarihinin kendisini çağdaş araştırmacılığın sınıflandırıcı pratiklerinde ve altta yatan varsayımlarında sergilediği yolların sürekli bir iç incelemeden geçirilmesine karşı değişmez bir sabitliğe sahip oluşundan ve, bana göre, utanç verici direnişinden kaynaklanmaktadır.

Bunun meydana geldiği yollardan biri, 'din' kategorisinin kendisi ile ilgilidir. Richard King, gayet güçlü bir şekilde, Hristiyanlığın, şu anda dindar olarak anladığımız geleneklerinin belirlenmesi ve çözümlenmesinde asli bir üreme modeli olarak hizmet ettiğini ve bunun sonucunda da 'karşılaştırmalı din araştırmalarının, şaşmaz bir şekilde teolojik ve yönelim bakımından

da Hristiyan bir kavramsal çerçeve üzerine kurulu kaldığı'nı ileri sürmüş (1999: 40) ve şöyle devam etmiştir: “‘Din’ teriminin kesin anlamına ilişkin tartışmalar (...) ‘dinler’ olarak adlandırılan ve Hristiyanlık, İslam, Hinduizm vs. gibi özel isimlerle kolaylıkla tanınabilen ve sınıflandırılabilen şeylerin olduğunu söyleyen temel varsayımı sorgulamazlar” (1999: 41). Böylece, bir geleneğin ‘dini’ olup olmadığını belirleme konusunda yeterli bir araç olarak temel Hristiyan modeli sorgulamak, belki de, alandaki birçok kişinin alıcı olmadığı bir sonuç olarak dinlerin araştırılmasının sırf korkuluklar inşa etme işi olabileceğini ileri sürmek olabilir.

Sömürgecilik-sonrası eleştiriye başka bir direniş noktası ise, dinlere ilişkin araştırmaların Aydınlanma mirası ile ilgili laik değerlerle aynı hizaya gelmesinden çıkmıştır. Böyle bir pratik, laikliğin, geleneksel ilahiyatı niteleyen bağlılıklar olarak inançsal ve böylece daha az ‘nesnel’ olana kıyasla ve ona tercihle tarafsız bir duruşa sahip olduğunun varsayıldığı hiyerarşik bir değerler sistemini kodlamıştır. Ne var ki, King’in de işaret ettiği gibi, ‘dinlere ilişkin modern araştırma, ne Batılı kültüre ilişkin Hristiyan mirasının, Batı’da akademik bir disiplin olarak ilahiyatın gelişiminin etkilerinden uzak kalabilmiş ve, ne de, dinlerle ilgili araştırmaların görünüşte seküler niteliği, olaya hiçbir yerden bakmayan bir görüş niteliği taşımıştır.’ (1999: 41). Bununla birlikte, daha sorunlu bir şekilde, alanın üzerine kurulduğu seküler çerçeve, ilkel, güvenilirlik taşımayan ve bilinen ötekiye karşı uygar, nesnel ve bilen benliği geçerli gören, hani ya pekâlâ sömürgeci sayılabilecek bir hareketin içinde tüm dini inanış ve açıklamaların değerden düştüğünü ima ederek, kendi yansız konumunu kurmak üzere ilahiyatla kendisini karşıtlık içerisine koyma gereksiniminin ötesine uzanmıştır. Bu, Hristiyanlığın dinin bir prototipi konumuna yükseltilmesiyle birlikte, dinlerin kendilerinin tamamen dışındaki bağlamlardan kaynaklanan ve onlarla şekillenen bir dizi ideolojik paradigmanın epistemolojik üstünlüğünü kurmak üzere farklı ‘dinsel’ araştırma nesnelerini harekete geçirmiştir.

Eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığı, Suchocki'nin söylediklerine bakılırsa, dinsel araştırmaların sömürgeci mirasını soruşturma gereksinimi bakımından tartışmayı başlatmak üzere iyi konumlanmış bulunmaktadır:

Bir dini, başka tüm dinler için kural koyucu hale getirecek şekilde mutlaklaştırmak, bir toplumsal cinsiyetin, insan varlığı için norm olarak kurulu duruma getirildiği cinsiyetçiliğe koştur bir dinamiktir. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet eleştirisi, dini sömürgeciliğin bir eleştirisi olarak genişletilebilir. (1989: 150)

Ayrıca, Joy'un belirttiği gibi, "Batılı hâkim değerler tarafından uygulanan 'ötekileştirme' süreci, kadınların (...) geçerli erkeklik ve/veya akılcılık ölçütlerine göre yargılandıkları ve eksik bulundukları tarzla benzerlik taşımaktadır" (2001: 178). Ancak kadınların ötekileştirilmeleri ve sömürülmelerine göndermede bulunmak üzere, Avrupalı sömürgeleştirme şeklindeki tarihsel gerçeklikle ilgili kavramların mecazen genişletilmesi, sorunlu birtakım varsayımlara dayanır. Özellikle –bütün sömürgeciliklerin aynı şekilde ve aynı amaçlar doğrultusunda işlediği şeklindeki– bu varsayımlar, yalnızca Avrupa sömürgeciliği döneminin özgül tarihselliğinin kaçırılmasıyla sonuçlanmaz, aynı zamanda, tüm kadınların Anglo-Amerikan feminizminin öngördüğü bakımlardan değerlendirilen benzer bir toplumsal cinsiyet baskısını paylaştıklarını ileri sürer (Mohanty 1991: 52). Gerçekten de feminizm, tüm kadınlar için sömürgeleştirilmiş kurban statüsü şeklindeki şüphe götürür ayrıcalığı onaylamak suretiyle ve ulusal, dinsel, siyasal ve etnik olarak bölünmüş bulunan kadınlar arasındaki önemli farklılıkları silmeyi amaçlayan sömürgeci hâkimiyet şemalarıyla, kendi suç ortaklığını kabul etme konusunda kendisini mazur gören bir söylemsel sömürgeleştirme biçimine girişmektedir (bkz. Lewis 1996; Yegenoglu, 1998). Bu taktiğin mümkün kıldığı entelektüel el çabukluğunu ya da onun sağladığı retorik üstünlükleri görmemek mümkün değildir. Burada Joy'un, kadının konumunu sömürgeleştirilmiş özneninkiyle bir-

leştirdiğini/karıştırdığını [(con)fuse] öne sürmek niyetinde değilim. Aslında o, feminizmin Batılı olmayan kadınların deneyimini onaylamasına meydan okuyan sömürgecilik-sonrası sesleri dinlemekten ıstırap duyuyordu. Benim kastım, daha çok, birtakım feminist araştırmacılık örneklerinde, retorik gücüne dayanmak için sömürge döneminin özgül niteliğini görmezden gelme şeklindeki daha geniş eğilime dikkat çekmektir.

Aynı zamanda, özelde Batılı feminist araştırmacılık,² sömürgeci özne/nesne ayrımı şeklindeki dayatmayı (burada beyaz kadınlar ile renkli kadınlar ya da özgürleşmiş feminist ile baskı altındaki ‘Üçüncü Dünya’³ kadınları) yeniden kabul etmek suretiyle hâlâ çifte farklılaşma mantığına göre çalışmaktadır. Bu ikileştirme, kendisiyle aynı (*self-same*) olma mantığına göre işlemekte; bu mantığa göre de, farklı ve nüfuz edilemez bir kimlik ancak, benliğin tutarlılığını, özerkliğini ve tekilliğini sağlamlaştırmak için ‘öteki’nin dışlanması yoluyla inşa edilebilmektedir (bkz. Hawthorne 2006: 272-82). Bununla birlikte, benliği (*selfhood*) sağlamak için başkalığı dışlama süreci karmaşıktır ve,

² ‘Batılı feminizm’ terimini kullanarak, onun siyasal gündemlerinin anlam ve amacı çerçevelendiğinde, feminizmin tarihsel olarak bağlam, kültür, siyasal yönelim ve ulusal bağlılıklara ilişkin farklılıkları görmezden gelme yönündeki totalleştirici eğilimlerine direnmek üzere, onun söyleminin ve tarihinin özel niteliğini kabul etmek istiyorum. Ne var ki, daha yerleşmiş bir düzeyde, en azından popüler söylemde neyin ‘Batı’ olarak anlaşılabileceğini belirleyen ülkelerdeki feminizmler arasında ortaya çıkan çok büyük nitelikteki bölgesel ve siyasal farklılıkları görmezden geldiği ölçüde, bu terim doyurucu olmamaktadır. Ayrıca o, ‘Batılı feminizm’in etnosentrizmi karşısında eleştirel tavır takınan ve ‘Batılı’ olarak belirlenmek istenmeyen, ancak Batılı entelektüel ve siyasal çevre bağlamında üretilen feminizm biçimlerini onaylamaktadır.

³ Burada, ‘Üçüncü Dünya’, ‘Batılı’, ‘Batı-dışı’ terimlerinin, kesin bir şekilde, benim karşı olduğum sömürgeci mantık içerisine derinden gömülü bulunduğunu kabul etmek durumundayım. Böylece, ben onları kullandığımda, bunu ya onların karşıt gerçeklikler olarak inşa edildikleri tarihsel (ama özünde hayali) bağlamlar, ya da çalışmalarına temas ettiğim sömürge-sonrası yazarların kullanmış oldukları bağlamlar içerisinde kullanmış oluyorum. O zaman bile bu yazarların büyük bir eleştirelilik ve düşünümsellik içerisinde böyle davrandıklarını kaydetmek önem taşımaktadır. Benzer bir duruş için bkz. Joy 2001: 182, n.5

asında, örneğin [daha çok-değerli (polyvalent) 'kadınlar' yerine] 'kadın' gibi eş-türden hale getirici gösterenlerin önemli farklılıkları kapattığı anlık dahil etme mantığı ile de çalışmaktadır. Chandra Talpade Mohanty, 'Üçüncü Dünya' üzerine bazı feminist yazım tarzlarının eşzamanlı bir şekilde diyalektik ve karşılıklı bir ilişki içerisinde benlik ile ötekini sürdürme bakımından çelişkili bir süreci ortaya çıkarttıklarını belirtmiştir. Ona göre, feminist söylemde 'kadın' kategorisinin yüceltilmesi,

söylemsel olarak üçüncü dünyadaki kadınların yaşamlarının mad-di ve tarihsel farklılıklarını sömürgeleştirmekte, bunun sonucunda da kompoze edilmiş, tekil bir 'üçüncü dünya kadını'nı üretmek-te/yeniden-sunmaktadır. Bu, keyfi olarak inşa edilmiş gözük-en, ancak kendisiyle birlikte Batılı hümanist söylemin yetkili imzasını taşıyan bir imajdır. (1991: 53)

'Üçüncü Dünya Kadını'na ilişkin bu kompoze imaj olmadan, Batılı feministlerin ataerkil baskıdan kurtulma şeklindeki özgül kavrayışları zorlaşmaktadır. Böylece, Mohanty'nin açıklığa kavuşturduğu üzere, Batılı feministler, kurbanlaştırılan ve feminizmin kurtarıcı gücüne ihtiyaç duyan kendi 'üçüncü dünya'dan ötekilerinin temsiline dayanmaktadırlar. "Üçüncü dünyadaki kadınların temsilini Batılı feministlerin öz-temsilleriyle zıt halde sunmak suretiyle (...) Batılı feministler tek başlarına gerçek 'öz-neler' haline gelmektedirler. (...) Diğer yandan, Üçüncü dünya kadınları ise kendi 'nesne statüleri'nin zayıflatıcı genelliğinin üzerine asla çıkamamaktadırlar" (1991: 71). Böylece bu üretim, bazı Batılı feministlerin 'Üçüncü Dünya' kadınlarının yaşadıkları baskı koşullarını iyileştirme yönündeki kendi sözde hayırsever çabalarını İngilizlerin Hindistan'daki 'uygarlaştırıcı misyon'larına benzer şekillerde görmelerini mümkün kılmış bulunmaktadır. Orada sati uygulamasını kaldırmak üzere harekete geçen sömürgeci hareket, Gayatri Spivak'ın meşhur ifadesiyle 'kahverengi kadınları kahverengi erkeklerden kurtaran beyaz erkekler' olarak nitelendirilebilir (1988: 297). Dinlerin ele alınmasında eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığının sömürgeci uygulama-

ları sürdürme noktasında suçlu konumunda olduğu yollardan birini aşağıda değerlendirmek üzere konuya yeniden dönmeden önce, burada (feminist bir duyarlılık tarafından bilgilendirildikleri ölçüde) dinsel araştırmaların ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarının önemli ölçüde ortak bir zemini paylaştıklarını artık görmeye başlayabileceğimizi öne sürmek durumundayım. Her ikisi de, akılcı kurtarıcı Aydınlanma projesinin özne/nesne çerçevesini kullanmakta ve bu da (yeni) sömürgeci entelektüel pratiklerin baskıcı bir şekilde hayata geçirilmesi ile sonuçlanmaktadır. Ayrıca, dinsel araştırmaların bu ikinci çerçevesi bazı eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacıları tarafından iki şekilde tekrarlanmaktadır: Birincisi, analitik 'kadın' kategorisi ile maddi ve ayrı-türden 'kadınlar' kategorisi arasında kayma bulunmaktadır; ikincisi ise, erkek ve kadın dindarlığı ve araştırmacılık modları arasında kesin bir ayrım yapılmaktadır. Başka hiçbir yerde bu, dinsel araştırmaların erkek-merkezliliğine ilişkin eleştirel-toplumsal cinsiyet değerlendirmesinden ve bunun sonucu olarak bazı araştırmacıların kadın-merkezli din tarihlerini yeniden inşa etme çabalarından daha açık değildir.

ERKEK-MERKEZCİLİK, FEMİNİST YENİDEN İNŞALAR VE SÖMÜRGEÇİ HAREKET

Belki de alandaki eleştirel toplumsal cinsiyet analizine ilişkin herhangi başka alandan daha fazla, çekirdek disiplinler sorulara dair eleştiriler, tarihsel olarak, bu alanda eleştirel-toplumsal cinsiyet çalışmasıyla ilgilenen, ağırlıklı olarak beyaz ve eğitimli erkeklerin bakış açılarından yola çıkılarak formüle edilmiştir. Feminist araştırmacılar, bu yüzden, seçkin eril bakış açılarını tekrarlamalarından ve kadınların dini geleneklere katılımlarını ya görünmez hale getirmeleri ya da sadece eril terimlerle tanımlamalarından dolayı, tarihsel çalışmalardaki metinsel yanlılığı eleştirmişlerdir. Ayrıca, *Homo religiosus* gibi kategoriler ve içerideki/dışarıdaki türünden formüller, kadınların marjinalleşmelerini

daha da öteye taşıdıkları için sert bir şekilde eleştirilmiştir. Örneğin, Rosalind Shaw, dini kolektifin bir temsilcisi olarak *Homo religiosus*'un genelde 'cinsiyet, ırk, sınıf ya da yaş ayrımı gözetmediğini veya açık bir şekilde erkek olarak tanımlandığını' ileri sürerken haklıdır (1995: 67). İçerideki/dışarıdaki mecazı ise, kadınların, en azından Ortodoks din biçimlerindeki 'dışarıdaki' konumlarını açıklayamamakta ve gözlemleyenle gözlemlenen arasında hayli katı bir ayrım inşa etmektedir (bkz. McCutcheon 1999a). Feminist çözümlemelerin bakış açısından, erkek-merkezli yanlı araştırmacılığın başlıca sonucu, kuramsal paradigmaların sonraki gelişiminde üretilenlere ek olarak, veri toplama ve yorumlama düzeyinde ciddi kusurlar taşıyan çarpıtılmış ve kısmen bilimsel anlatılar üretmesi olmuştur (Gross 1974: 7).

Sonuç olarak, 1960'lar ve 1970'lerdeki birçok öncü eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığı, kadınları analitik olarak görünür kılmak amacıyla, onların dinsel gelenekler içerisindeki yaşam ve deneyim haritalarını çıkartmakla ilgilenmiştir. June O'Connor bunların çabalarını, 'özne olarak kadınlara', '[dinsel] geleneklerin araştırılıp formüle edildiği tarza karşı duyarlılığa ve bu tarzın eleştirilmesine' ilişkin sorulardan elde edilen bilgilerden ve 'bilimsel bakış açılarımıza, araştırma yöntemlerimize ve yaklaşımlarımıza' dair duyulan bir kaygıdan yola çıkarak, 'yeniden okuma, yeniden tasavvur etme ve yeniden inşa etme' olarak özetlemiştir (1989: 101-2). Buna göre, alandaki çalışmaları dört ana meşguliyet karakterize eder: Birincisi, araştırmacılar bir dizi dinin erkek-merkezciliğini ve kadın düşmanlığını ifşa etmişlerdir; ikincisi, kadın deneyimlerinin düzeltici bir araç olarak teşvik edilmesiyle kadınlar meşru bir çözümleme kategorisi olarak belirlenmiştir; üçüncüsü, kadın merkezli dindarlığın yeni biçimleri keşfedilmiştir ve dördüncüsü, teoloji ve dini çalışmalardaki hâkim (*mainstream*) araştırmacılığın erkek-merkezci yanlılığına meydan okumak amacıyla epistemolojik ve metodolojik araçlar geliştirilmiştir (bu eğilimleri yansıtan literatüre ilişkin genel bir tarama için bkz. Hawthorne 2005). Bununla birlikte, odak noktası, aktif failler (*agents*) ve kendilerinin dinsel yenileyicileri ola-

rak, kadınlar yönünde genişletilmiştir (bkz. Ruether ve McLaughlin 1979). Feminist dinsel araştırmalar alanındaki kültürlerarası çalışmalar, dinlerin çokluğu içerisinde kadınların direniş stratejilerini ve buluş güçlerini ortaya koymuş ve birçok dinsel sistem içerisinde toplumsal cinsiyet niteliği kazanmış simgeciliğin belirsizliğini değerlendirmişlerdir (örneğin, bkz. Christ ve Plaskow 1979; Plaskow ve Christ 1989; Falk ve Gross 1980; Haddad ve Banks Findly 1985; Atkinson, Buchanan ve Miles 1985; U. King 1989). Bununla birlikte, Randi Warne'nin de ortaya koyduğu gibi, ana doğrultudaki dinsel araştırmaların yanlılığı, sırf mevcut araştırmacılığa kadın çalışmalarını ekleyerek çözümlenemez; çünkü "Kadınlar sadece bilimsel boş kafalık edimiyle 'atlanmış' değillerdir; kadınlar, temel fikirler, ilkeler ve gerçeklikler formüle edildiğinde, araştırmacılıktan, sözgelimi 'önemli' konu olmaktan, sözgelimi yetki ve güç konumlarından (...) dışlanmışlardır" (2001a: 150). Dolayısıyla, dinsel araştırmaların varsayımlarını radikal bir biçimde yeniden formüle etmek gerekmiş ve bu gereksinim de eleştirel-toplumsal cinsiyet çalışmalarının dinsel araştırmalara bir 'paradigma değişimi' sunduğunun düşünülmesine yol açmıştır (bkz. King 1995: 1-38).

Kadınların dışlanmalarına karşı önerilen başka bir çözüm de, dinlerin kuruluş yıllarına ait, görünüşte ataerkil olmayan unsurları belirleyebilmek ve böylece bunları feminist siyasetle daha uyumlu kılabilmek amacıyla tarihsel yeniden inşalara girişmektir. Bununla birlikte, dişil ifadenin eşsiz yerinin belirlenmesi için kadınlar üzerinde vurgu yapmak çok önemli olsa da, gene de bu durum, coğrafi ve tarihsel bölünmeler boyunca dişil deneyim ve dişil dindarlık noktasında bir dizi farazi ortaklıklar doğrultusunda işlemektedir. Daha da endişe verici olanı, yeniden inşa doğrultusundaki bu eğilimin cinsiyetçi gündemlerle kirlenmiş bâkir bir din altın çağına özlemi yansıttığıdır; ve burada bir kez daha, hem eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığında canlandırılan sömürgeci hareketi görebilir, hem de dinsel araştırmalar ve eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımları tarafından paylaşılan ortak zemini daha ileriye çekebiliriz.

Rita Gross'un *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (1993), dinle ilgili eleştirel-toplumsal cinsiyet çalışmalarında son dönemde gerçekleştirilen yeniden inşacı çabaların bir örneği olarak durmaktadır. Gross, 'pratik kayıtların ortaya koyduğu şeyler ne olursa olsun, cinsiyet yanlılığı olmadığına göre ve cinsiyetçi pratikler geleneğin öz öğretileriyle gerçekte çeliştiği'nden, Budizm'in yeniden inşa edilen otantik özünün feminist değerleri nasıl yansıtip desteklediğini göstermeye çalışır (1993: 210). O, yaptığı çalışmanın 'Budizm'in feminist bir yeniden değer kazanması'nı temsil ettiğini iddia etmekte (1993: 305) ve bu iddiadan yola çıkarak, köken itibarıyla birçok dinin, eril ayrıcalık ve güç iddiası niyetiyle özel bir erkek hiyerokrasisi tarafından uygulamaya konulan sonraki dönemlere ait çarpıtmalarla kirlenmemiş eşitlikçi, cinsiyetçi olmayan merkezi bir vizyona sahip olabileceğini akla getirecek bir öngöründe bulunmaktadır. Bununla birlikte, Marsha Hewitt, Gross ve diğerlerinin daha asli ve geleneğe daha sadık olduklarına karar verilen değerler bağlamında dini yeniden konumlandırma ümidini taşıyan özgürleşmeye ve eşitlikçiliğe dair 'altta yatan söylemler geliştirme biçimlerini göstermek suretiyle, onların bu yöndeki çabalarını şiddetle eleştirmektedir (1999: 51). Onun doğru bir şekilde işaret ettiği üzere:

Din araştırmacılarının, bu dinin aslilığının merkezinde yattığı iddiasıyla dış, yabancı, modern bir ideolojiyi eski bir dinsel geleneğe dahil etmeleri meşru değildir. (...) [Böyle yaparak] araştırmacı (...) yeni bir yetkeci ses oluşturmakta [ve] feminist kuramın acı verici bir şekilde belirleyip üstesinden gelmeye çalıştığı entelektüel emperyalizm formlarına yönelmektedir. (Hewitt 1999: 54-5)

Böylece, Hewitt'e göre, Gross, uygun dindarlığa dair (liberal feminist değerler tarafından haber verilen) tarihsel olarak özgül, etnosentrik ve ideolojik bir görüşü yabancı bir bağlama dayatarak, kendisini Budist geleneğin bir aracı haline getirmekte ve aynı zamanda bunun zıddı kanıtlara karşı feminist iç görüşlerin

evrenselliğini onaylamaktadır. Gross, erken dönemdeki Budizm'in feminist bir duyarlılığa ilişkin unsurlar taşıdığı yolundaki kendi iddiasına ters düşen bir şekilde, Hristiyan feminist teolojiyi 'doğrudan süreklilik' içerisinde gördüğü Hristiyanlığın ve Yahudiliğin peygamberlik geleneklerinden öğrenmek yoluyla, yeniden değerlendirilen bir Budizm'e ulaşılabileceğini ileri sürmektedir (1993: 134). Hewitt, Gross'un 'Budizm'i modern bir Batılı feminist felsefe doğrultusunda dönüştürme' teşebbüsünde Budizm'i 'ideolojik sömürgeleştirme'ye maruz bıraktığını ve dinin feminist indirgenemez çekirdeğini neyin oluşturduğuna karar vermede 'sorunun, geleneğin değil, feminizmin önceliği bakımından kararlaştırıldığı'na işaret etmektedir (Hewitt 1999:57, 58). Gross'un benimsediği yaklaşımla ilgili en ciddi sorunlardan biri, kendi kaynaklarına karşı çok daha az laubali olan eleştirel-toplumsal cinsiyet (ve diğer alanların) araştırmacılarının şöhretlerine zarar verme pahasına iddiada bulunurken, özenli olmanın yerini ideolojinin alabileceğini farz ederek bilimsel titizlik ilkelelerini tehlikeye atan tarzıdır. Bununla birlikte, bu yaklaşım, ideolojik olmayan bilimsel yaklaşımlar bulunduğunu değil, bu ideolojileri çıktıkları bağlamlardan ayırmanın ve onlara geriye dönük bir şekilde tarihsel, felsefi ve coğrafi olarak tamamen farklı bir malzemeyi dayatmanın, bir söylemsel emperyalizm biçimine teslim olmak demek olduğunu ifade eder.

Hewitt'in eleştirisi, eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığının kendi yolunu izlediği, zaman zaman düşünsel olmayan tarzlara karşı ikna edici bir şekilde düzenlenmiş ve zamanında yapılmış bir müdahaledir. O, böylelikle eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmacılığının bazı uygulamaları ile ana doğrultudaki dinsel araştırmaların bazı ortak zeminleri paylaştıkları başka bir tarzı da ortaya koyar. Yukarıda kaydettiğim üzere, feminist yeniden inşacı çabalara benzer bir şekilde, dinsel araştırmalar alanında, çok özel bir felsefi yörüngenin ürünleri olan değerler ve inşalara göre onları sınıflandırarak ideolojik bir programı kendisinin soruşturma nesnelere tarihsel olarak dayatmıştır.

ORTAK ZEMİNİN KABULÜ

Uzun süre çekişmeli olarak nitelendirilmişlerse de, dinsel araştırmalar ile eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımları belki de, sömürgecilik sonrası bir bakış açısından ve benzer nedenlerle reforma gereksinim duymaları yönünden, istemeden de olsa 'suç ortakları' olagelmışlerdir. Sömürge-sonrası eleştirinin (ki en tanınmış olanları Judith Butler'inkilerdir) haber verdiği sömürge-sonrası kuramlar ve toplumsal cinsiyet kuramlarının gösterdiği şey, hem dinsel araştırmaların hem de feminist kuramın –her birinin ortak zemininin– merkezi çözümleme kategorilerinin evrenselci ve özcü olduklarıdır; bu, sırf, tarihsel olarak Batılı metafizik içerisindeki hiyerarşik bir ikili sistemle sınırlı ve ona bağlı bir karşıtlıktan daha fazla bir şey olarak farklılık ya da ötekiliğin etik olarak tanınması ve onunla bağlantılı hale gelmesi pahasına gerçekleşmiştir.⁴ Her ikisi de, nasıl ifade edilirse edilsin, benlik ile öteki arasındaki ayrımı sürdürme noktasında kendi siyasal yatırımlarını gizlemeleri ya da bunu kabul edememelerinden dolayı eleştirilebilirler. Batılı feminist teoride, evrensel 'kadın' kategorisiyle güncel 'kadınlar'ın maddeselliği arasında bir bölünme olduğu görülür. Bu bölünme, Batılı kadın ile 'Üçüncü Dünya kadını' arasındaki farklı bir ötekileştirme biçimi için imalar içerir. Din bağlamında bu, kendini çeşitli yollardan göstermektedir. Dinsel araştırmalarda son zamanlarda çok popüler hale gelen

⁴ Genel konuşmak gerekirse, ötekilere karşı ahlaki bir yönelim öneren metafizik, rutin olarak normatif bir biçimde eril diye yazılan özerk bir fail varsaymaktadır ve bu özerk bir failin ötekine karşı olan yükümlülükleri, kendisinin öteki ile aynı ya da en azından ona denk olduğunu anlamasından kaynaklanır. Bu ahlakın özerk öznesinin herhangi bir öteki ile ilişkisi yoktur; daha çok, sadece ve daima kendisiyle aynı (*self-same*) olanla ilişki içindedir. Yani bu, farklılığın temsili olarak başka birine karşı aynı kişi şeklinde konulmuş bir benliktir. Sömürge-sonrası ya da toplumsal cinsiyet-kuramsal bir çerçevede ahlak, ikici bir karşıtlık mantığına göre değil, dışarıdaki yerine, kişinin içerideki olarak ötekine ilişkin bir varsayım üzerine işleyen farklılık ilişkileri tasavvur eder. Ahlak, ahlaki faillik ve yapıbozumsal toplumsal cinsiyet kuramına ilişkin faydalı bir çözümleme için bkz. Gottschall 2002.

içerideki/dışarıdaki başlığı özel bir örnek oluşturmaktadır – bir ‘içerideki’ bakış açısını yükseltmeye yönelik tüm girişimlerine karşılık, din araştırmacıları herhangi bir eleştiriye girişmeksizin Hristiyan olmayan din uygulayıcısını asli bir ‘içerideki’ olarak konumlandırarak, kendileriyle araştırma nesneleri arasına çok kolay bir şekilde mesafe koyabilmektedirler. Dini uygulama sahibi olanların dünya görüşlerine karşı kendimizi ‘dışarıdakiler’ olarak adlandırmak suretiyle, ‘içerideki’ sözcüğü ‘öteki’ sözcüğü için başka bir kelime haline geldiği zaman, naifliğin, bilgi eksikliğinin ya da metodolojik kayıtsızlığın arkasına gizlenerek Kuzey-Güney siyasetindeki suç ortaklığımızdan kaçınıyoruz. Dahası, bu formülasyon, ya etnik kimlik, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, fiziksel yeterlilik bakımından ortaya çıkan farklılıkları sınırlama ve depolitize etmeye yardım eden, ya da ötekiliğin bir temsilcisi olarak temsil sorumluluğunu sadece ‘yerli bilgiveren’e yükleyen dinsel bir bakış açısının ideal hale getirilmesine ilişkin bir biçimi kodlamaktadır.

Ötekiliğin eşit şartlarda bir oyun alanında karşılanabileceğini farz etmek risklidir. Ötekilerle etkileşimlerimiz ve onlara ilişkin temsiller, emperyalizmden kaynaklanan maddesel ve kültürel üstünlükler bakımından Batı’nın ayrıcalıklı tarihsel ve coğrafi konumuyla kaçınılmaz bir şekilde birçok nedene dayanmaktadır. ‘Bilen özneler’ olarak bizler, bilimsel yöntemin güvenilirliğini sağlamak için bu tarihle olan suç ortaklığımızı görmezden geldiğimizde, daha geniş jeopolitik belirlemelerden etkilenmediğini ileri sürdüğümüzde ya da mesafelilik veya kayıtsızlık iddiasında bulunduğumuzda, kendimizi çözümleme sahnesinden kaldırma işinin tersini yapmış olmaktadır: Hepsi de ‘Öteki’ adına olan bilimsel kaygılarımız için kendi ideolojik yatırımlarımızı – merkezi değil fakat– ikinci derecededir diye paranteze almakla, kendimizi geçerli siyasal eleştirilere karşı ayrıcalıklı kılmış ve bu eleştirilerden korumuş oluyoruz. Bilgi nesnelerimizi dikkatle temsil etme yolundaki sözde asil ve özgeci girişimlerimiz asla böyle değildir: Michel Foucault’nun inandırıcı bir şekilde gösterdiği üzere, bilgi güç ile örtüşmek durumundadır; o kadar ki,

eğer sömürge tarihi araştırmacılığı bize bir şeyler söylemek durumundaysa, ötekini bilmeye çalışmak, genelde, daha kontrol edilebilir bir Ötekiye sahip olmak için onu gözetim ve disiplin altına almakla ilgilidir. Ayrıca, bizim bilimsel söylemlerimiz ve yöntemlerimiz sıklıkla jeopolitik ve kurumsal konumlanışımız tarafından önceden belirlenmektedir. Bu yüzden kurumsal olmayan bir çevre veya bütününüyle bağlantısız ve kayıtsız bir bakış açısı gibi bir şey söz konusu değildir: Temsili pratiklerimiz, en azından kısmen, böyle bir ortamın değerleri ve beklentileri üzerine dayandırılmış olarak inşa edilir. Bununla birlikte, ben hâlâ, çalıştığımız söylemlerin tarihinden kaçamasak da, bizi benlik ile öteki arasındaki diyalektik karşılaşmalara zorlayan hegemonik temsillere ilişkin zorunlu eleştiriye üstlenebileceğimize gerçekten inanıyorum. Bu yüzden, Gayatri Spivak'ın çalışması üzerine temellendirilen ve alanımızın kendi geleceğini takip edebileceği birkaç yolu kısaca anımsatarak, sözlerimi tamamlamak istiyorum.⁵

'Dışarı'dan bir yerden asla harekete geçemeyecek olsak da, konumlanmışlığımızın çalışmamızın başlayabileceği yer olduğunu da görmemiz gerektiği, kabul edilecek ilk adımdır. Spivak'ın belirttiği gibi, "kendi pratiğimiz konusunda tedbirli hale gelelim ve onu, tamamen ters tepen bir şekilde kabul etmeme tavrının yerine, mümkün olduğunca kullanalım" (1990: 11). Böylece, dinsel araştırmaların sorunlu tarihi ve onun süren mirası, Öteki doğrultusunda etik bir yönelimi içeriden kurtarma imkânını engellemeyecektir; bu yüzden, dinsel araştırmaların kuramsal çerçeveleri içerisinde, unsurları farklılığa saygı duymayı amaçlayan çabalarımızı iki katına çıkartmamız gerekmektedir. İkinci olarak, Spivak'ın çalışması, bir dizi eşitsiz düzenlemelerin sürdürülmesindeki suç ortaklığımızı kabul etmemiz için bize çağrıda bulunmaktadır; çünkü Spivak, kişisel ve kurumsal arzularımızın ve çıkarlarımızın çalışmalarımıza yansımalarının kaçınılmazlığı

⁵ Spivak'ı burada okuma biçimim, onun uluslararası kalkınma araştırmacılığına dair temsili pratikleri uyarlamadaki yararlılığından ötürü, Kapoor'un argümanından (2004) uyarlanmıştır.

gibi, temsil işindeki bütün araştırmacıların da nasıl kaçınılmaz bir biçimde bir söylemler çeşitliliği içerisinde konumladıklarını göstermektedir. Bu yüzden, tarafsız/ön yargısız araştırmacılığın, eleştirinin ve kişinin kendisini karşısındakinin yerine koyma yönelimlerinin, zaten ve daima güç ilişkilerinde kazanmış halde bulunduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ilan Kapoor'un ifade ettiği gibi, "kişinin kendi kirlenmişliğini kabul etmesi (...) iddialarını ılımlı hale getirir ve bağlamsallaştırır, şahsi küstahlık ve coğrafi-kurumsal emperyalizm riskini azaltır ve bireyleri Üçüncü Dünya'yla (ikincil olanla) hiyerarşik olmayan bir tarzda karşı karşıya gelmeye iter" (2004: 641). Diğer bir adım da, Spivak'ın 'ayrıcılığımızı kaybımız olarak unutmak' olarak göndermede bulunduğu tasarıdır (1990: 9). Spivak'a göre, öncelikle 'ev ödevi' yapılmaksızın başka bir yerde 'alan çalışması'na girişilmemelidir. "Alan' ya da 'orası' ile neyi kast ettiğimizi" zihnimize yeniden canlandırmak için, 'orada olan' Öteki'nin temsili 'burası'nın derin bir şekilde çözümlenmesini gerektirir (Kapoor 2004: 641). Böylelikle, hegemonik bilgi ve temsil sistemleriyle ilgili 'alışkanlıklarımızı terk etmemiz' için, (ırkçılık, cinsiyetçilik ve sınıfcılıktan tutun da akademik seçkincilik ve etnosentrikliğin varıncaya kadar) önyargılarımızın tarihini yeniden ziyaret etmemiz gerekir (Kapoor 2004: 641). Son olarak, Spivak 'garantiler olmaksızın' çalışmamız gerektiği önerisinde bulunur (2001: 15); bunun anlamı, bilgi alanımızın operasyonel ve sistemik sınırlarını kabul etmeye ve bütünüyle doğru ve tam nitelikte temsili modeller sunan totalleştirici tahakküme direnmeye istekli olmamız gerektiğidir. Spivak'ın ileri sürdüğü gibi, bunun nedeni, Öteki'nin 'geri döndürülemez bir biçimde heterojen' oluşudur (1988: 284). Ve burada, dinsel araştırmaların evrenselci iddialarına karşı Jonathan Z. Smith'in argümanını tekrarlar: "[İnsanlığın] ısrarlı ve sözde eşsiz özelliklerinin (...) herhangi bir dökümü (...) bir 'hakikat'a ya da bir 'öz'e ilişkin inandırıcı bir şekilde ortaya konulmasından çok, alaca bulaca bir liste ile sonuçlanacak şekilde, bu kadar çok sayıda ve farklı bir dizi özelliği kaydetmek zorundadır."

Gerek dinsel araştırmalar gerekse eleştirel-toplumsal cinsiyet yaklaşımlarına ilişkin son zamanlardaki çalışmalar, çekirdek varsayımlara meydan okumak ve sömürge-sonrası kuramın bakış açılarından bir şeyler öğrenmek amacıyla, Spivak'ın teşvik ettiği türden bir diyaloga girme doğrultusundaki yeni bir arzuluğun vasiyetnamesini sunmaktadır (rneğin, bkz. King ve Beattie 2004). Bununla birlikte, yapılacak daha çok çalışmanın bulunduğu da açıktır. Daha geniş ideolojik yatırımlarına bakılmaksızın, tüm din araştırmacıları, ilk olarak, din hakkında bilgi üretenler olarak kendi ayrıcalıklı konumlarını kabul etmekle, ikinci olarak da, özellikle sömürge sonrası kuramcıları tarafından yapılan etik angajman çağrısının duyulduğunu ve gereğinin yapıldığını temin etmek için, hem dini hem de eleştirel-toplumsal cinsiyet araştırmalarının temel kesinliklerini çözme ve reforma tabi tutma yönündeki çok büyük bir tasarı ile karşı karşıya bulunmaktadırlar. Bu anlamda, hasımlar ya da suç ortakları olarak değil fakat hem din araştırmacıları hem de eleştirel-toplumsal cinsiyet kuramcıları olarak bizlerin bir arada iş yapmak üzere, ama ortak zeminimizi kabul ederek ve kendimizi 'sömürge-sonrası bir dünyanın entelektüel yeterliliği'ne vererek, yapacağımız çok sayıda 'ev devi'miz bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

- ASAD, TALAL, and DIXON, J. (1985). 'Translating Europe's Others'. In Francis Barker *et al.* (eds.), *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. Colchester: Essex University Press, 170-7.
- ATKINSON, CLARISSA W., BUCHANAN, CONSTANCE H., and MILES, MARGARET R. (eds.) (1985). *Immaculate and Powerful: The Female Sacred Image and Social Reality*. Boston: Beacon Press.
- BUTLER, JUDITH (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.

- CAPPS, W ALTER (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- CHRIST, CAROL (1991). 'Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift'. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7: 75-94.
- _____ (1992). 'Feminists-Sojourners in the Field of Religious Studies'. In Cheris Kramarae and Dale Spender (eds.), *The Knowledge Explosion: Generations of Feminist Scholarship*, New York: Teacher's College, 82-8.
- _____ and PLASKOW, JUDITH (eds.) (1979). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper & Row.
- CIXOUS, HELENE, and CLEMENT, CATHERINE (1996). *The Newly Born Woman*. London: I. B. Tauris.
- FALK, NANCY, and GROSS, RITA (eds.) (1980). *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*. San Francisco: Harper & Row.
- FITZGERALD, TIMOTHY (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- FLOOD, GAVIN D. (1999) *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London and New York: Cassell.
- GOTTSCHELL, MARILYN (2002). 'The Ethical Implications of the Deconstruction of Gender'. *Journal of the American Academy of Religion*, 70/2: 279-99.
- GROSS, RITA (ed.) (1974). *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*. Missoula, Mont.: Scholars Press for the American Academy of Religion.
- _____ (1993). *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- _____ (1996). *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press.
- HADDAD, YVONNE YAZBECK, and BANKS FINDLY, ELLISON (eds.) (1985). *Women, Religion and Social Change*. Albany, NY: State University of New York Press.
- HAWTHORNE, SIAN (2005). 'Gender & Religion: History of Study'. In Lindsay Jones et al. (eds.), *Encyclopedia of Religions*, 2nd edn. Farrington Hills, Mich.: Thompson Gale, v. 3310-18.
- _____ (2006). 'Origins, Genealogies, and the Politics of Identity: Towards a Feminist Philosophy of Myth' (Ph.D. thesis, London). Sta-

- ble URL: http://eprints.soas.ac.uk/archive/00000144/01/Origins,_Genealogies,_and_the_Politics_of_Identity.pdf.
- HEWITT, MARSHA AILEEN (1999). 'Ideology Critique, Feminism, and the Study of Religion'. *Method and Theory in the Study of Religion*, 11: 47-63.
- JOY, MORNY (2001). 'Postcolonial Reflections: Challenges for Religious Studies'. *Method and Theory in the Study of Religions*, 13: 177-95.
- KAPOOR, ILAN (2004). 'Hyper-Self-Reflexive Development? Spivak on Representing the Third World "Other"'. *Third World Quarterly*, 25/4: 627-47.
- KING, RICHARD (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*. New York: Routledge.
- KING, URSULA (1989). *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. Basingstoke and London: Macmillan.
- _____ (ed.) (1995). *Religion & Gender*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- _____ and BEATTIE, TINA (eds.) (2004). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London and New York: Continuum.
- LECHNER, FRANK J. (2006). 'Trajectories of Faith in the Global Age: Classical Theory and Contemporary Evidence'. In James A. Beckett and John Walliss (eds.), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Aldershot and Burlington, Ont.: Ashgate, 44-59.
- LEWIS, REINA (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity, and Representation*. London: Routledge.
- MCCUTCHEON, RUSSELL, (ed.) (1999a). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religions: A Reader*. London and New York: Cassell.
- _____ (1999b). 'Review of Walter Capps' Religious Studies: The Making of a Discipline, *Zygon*, 34/3: 527-30.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE (1991). 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses'. In Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 51-80.

- O'CONNOR, JUNE (1989). 'Rereading, Reconceiving and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion'. *Women's Studies*, 17: 101-23.
- PLASKOW, JUDITH (1993). 'We Are Also Your Sisters: The Development of *Women's Studies in Religion*'. *Women's Studies Quarterly*, 21/1: 9-21.
- PLASKOW, JUDITH and CHRIST, CAROL P. (eds.) (1989). *Weaving the Vision: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: Harper & Row.
- RADHAKRISHNAN, R. (1996). *Diasporic Mediations: Between Home and Location*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RUETHER, ROSEMARY RADFORD, and McLAUGHLIN, ELEANOR (eds.) (1979). *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon & Schuster.
- SHAW, ROSALIND (1995). 'Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies'. In Ursula King (1995), 65-76.
- SMITH, JONATHAN Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1988). 'Can the Subaltern Speak?' In C. Nelson and I. Grossberg (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- _____ (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York and London: Routledge.
- _____ (2001). 'A Note on the New International'. *Parallax* 7/3: 12-16.
- STOCKING, GEORGE W. (1987). *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- SUCHOCKI, MARJORIE HEWITT (1989). 'In Search of Justice', In John Hick and Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis, 149-61.
- WARNE, RANDI (1991). 'Women's Studies and Religious Studies: Reactions, Resonances, and Future Possibilities'. In Larry Hurtado and Klaus Klostermaier (eds.), *Religious Studies: Issues, Prospects, and Proposals*, ii. Atlanta: Scholars Press, 347-60.
- _____ (1995). 'Further Reflections on the "Unacknowledged Quarantine": Feminism and Religious Studies'. In Lorraine Code and Sandra Burt (eds.), *Changing Methods: Feminists Transforming Practice*. Peterborough, Ont.: Broadview, 75-103.

- _____ (2000). 'Gender'. In Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 140-54.
- _____ (2001a). '(En)gendering Religious Studies'. In Darlene Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religions: A Reader*. London and New York: Continuum, 147-56.
- (2001b). 'Gender and the Study of Religion'. *Method and Theory in the Study of Religion*, 13/3: 141-52.
- WEBER, MAX (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (with other essays), trans. Stephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury.
- YEGONOGLU, MEYDA (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOUNG, ROBERT (1990). *White Mythologies: Writing History and the West*. New York and London: Routledge.

OKUMA ÖNERİLERİ

- AHMED, DURRE S. (ed.) (2002). *Gendering the Spirit: Women, Religion & the Post-Colonial Response*. London: Zed Books.
- HEWITT, MARSHA (1995). *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. Minneapolis: Fortress Press.
- JOY, MORNY, and NEUMAIER-DARGYAY, EVA K. (eds.) (1995). *Gender, genre, and religion: Feminist reflections*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press for the Calgary Institute for the Humanities.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE, Russo, ANN, and TORRES, LOURDES (eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- NARAYAN, UMA, and HARDING, SANDRA (eds.) (2000). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- TAYLOR, MARK C. (ed.) (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Also King (1995) and King and Beattie (2004).



8. BÖLÜM

Dünyada Din ve Modernlik

Robert W. Hefner

Çeviren: Mehmet Süheyl Ünal

Modernliğin getirdiği şartlar altında, dinin, 'muhtemelen mahrem alan hariç, topyekûn yok olana' (Mills 1959: 33) kadar çökmeye mahkûm olduğu iddiasından başka, klasik sosyolojinin yirminci yüzyıldaki temel önermelerinden sadece birkaçı büyük bir geçerlilik kazanmıştır. Bugün, seleflerimizden yalnızca bir kısmının görüşü bu konuyla uyumlu değildir. Dünya son yıllarda, Hindu milliyetçiliği, İslami yeniden-dirilme, Pentekostluk'a dönme, Amerika'nın kültür savaşları gibi çeşitli fenomenlerle ilgili olarak, dini faaliyetler konusunda bir patlamaya tanıklık etmektedir. Bu eğilimler, dinin ölümüyle ilgili söylentilerin –en hafif ifadeyle– abartılılığını akla getirmektedir.

Dinin bir tahminden daha dirençli olduğunu kanıtladığı hususunda sosyologlar artık hemfikir olsalar da, neden böyle olduğu ve bunun modern dinler ile modernlik kavramının bizzat kendisi için ne anlama geldiği konusunda daha az mutabakat vardır. Kuramsal uzlaşıdan yoksunluk, kısmen günümüzdeki dini değişimin baş döndürücü hızını yansıtmaktadır. Ne var ki,

bu uyumsuzluk aynı zamanda şunu da yansıtır: “Din sosyologları olarak bizler, yirminci yüzyıl Batı dünyası hakkında çok şey biliyoruz; ama onun dışındakiler hakkında daha az bilgiye sahibiz” (Gorski 2003: 110). Bununla birlikte, sosyologlar bütün dünyadaki din ve modernliği araştırmak için diğer disiplinlerdeki bilim insanlarıyla bir araya geldikçe, din sosyolojisine Avrupa-merkezli bakış da hızla değişmektedir.

Bu bölümde, Batı-dışı dünyada çekim merkezleri durumunda olan üç dini gelenekteki din ve modernlik üzerine düşünceleri sunacağım. Bu üç dini gelenek, Pentekost Hristiyanlığı ile yeniden dirilen İslam ve Hindu milliyetçiliğidir. Bu genel bakışta birkaç yön göze çarpmaktadır. Birincisi, bütün dünyadaki dini değişim, tekbiçimli bir dünyevileşmenin değil de, çağımızın dünya-kuran güçleriyle her bir geleneğin karşı karşıya gelmesinin damgasını taşımaktadır. Tarihsel dinler, ya da ‘dünya’ dinleri, en uzun ömürlü medeniyet kurumlarıdır (Eisenstadt 2002; Hefner 1993). Fakat bu dinlerin artan başarılarının sırrı, yerlerinde sayımlarında değil, her çağın yükselen güçlerine ahlaki imgelem ve örgütsel güçleriyle karşılık verebilmelerinde saklıdır. Modern dini değişimin gidişatını şekillendiren, dünya-kuran güçler arasında, kapitalizm, ulus-devlet, yeni bilgi ve iletişim tarzları ile, liberalizm ve seküler milliyetçilik gibi dini olmayan ideolojiler yer almaktadır.

İkinci yön, bu dünya-kuran güçlerin din üzerindeki etkisi, bazı ön-tahminlerin aksine, homojenleştirici değil, heterojendir. Batı Avrupa ve diğer birkaç toplumda dinin kamusal rolü –en azından oranın yerlileri için– azalmıştır (Davie 2000; McLeod 2003). Bununla birlikte, dünyanın diğer bölgelerinde dinin kamusal ve özel meseleler üzerindeki etkisi, her zaman olduğu gibi güçlüdür. Bu yörelerdeki dini gelişim, bir uyarının ortaya çıkışı ve bununla ilişkili olarak dini otoritenin dağıldığı daha katılımcı bir halk, yerleşik elit zümreye başkaldırıları ve kamu çıkarı üzerine tartışmalarla belirginleşmektedir (Casanova 1994; Hefner 2000; Meyer ve Moors 2006; Salvatore ve Eickelman 2004; van der Veer 2002). Bununla birlikte, dinin ‘kamusallaşması’, kültü-

rel bağlamda daha muhafazakârdır ve onun siyasi etkileri de aslında kesinlikle demokratik değildir.

Kültürel ve ekonomik küreselleşme ilerlerken bile dini hayata etkileri farklılaşır; çünkü işin içinde devletler, piyasalar, dini aktörler ve dini olmayan kuvvetler arasındaki gizli etkileşimler yer alır (bkz. Casanova 1994; 2001; Gorski 2003; Martin 1978). Onlar benzer küresel olaylara karşılık verirken bile, bu etkileşimin karmaşıklığı, dinlerin ve modernliğin önümüzdeki uzun yıllar boyunca gelişimsel süreçlerinde 'çok yönlü' kalacaklarını garanti etmektedir.

KÜRESELLEŞMİŞ RUH'UN ARMAĞANLARI

Çapı ve toplumsal enerjisi bakımından Pentekost Hristiyanlığının küresel genişlemesiyle kıyaslanabilecek modern dini gelişme sayısı azdır. Bir asır önce ABD'nin batı kesimindeki birkaç fakir mahallede ortaya çıkan Pentekost Hristiyanlığı, günümüzde dünya çapında bir dini endüstridir. Tahminler, dünyadaki Pentekost nüfusun, çoğunluğu Latin Amerika, Afrika, Doğu Asya ve Pasifik Okyanusya'da olmak üzere 300 ile 500 milyon arasında olduğunu ortaya koyuyor (Barrett ve Johnson 2002: 284; Martin 2002: xvii). Latin Amerika'daki 60 milyon Protestan'ın yüzde yetmiş beşi Pentekost iken, en büyük Latin Amerika ülkesi Brezilya'da her pazar kiliseye giden Pentekostlının sayısı Katolik nüfustan fazladır (Chesnut 2003: 40, 63). Afrika'da da 120 milyon Pentekost bulunmaktadır (Barrett vd. 2001).

Pentekostalizm'in kökleri on sekizinci yüzyılda İngiltere ve ABD'de yaşanan Büyük Uyanış'a ve onun on dokuzuncu yüzyıldaki Metodist mirasçısına kadar gider (Noll 2001; Martin 1990: 28). Yirminci yüzyılın ilk yıllarında, Pentekostalizm'in Kuzey Amerika'daki kurucuları, milenyum ümidinden, kutsal kitaba ait hakikatten ve Kutsal Ruh'un vaftizinden oluşan evanjelik reçeteyi aldılar ve onu kendinden geçerek ağlama, dans etme ve vecit halindeymiş gibi konuşma ile süslediler. Bazen kendileriyle ka-

rıştırılan Hıristiyan köktencilerden farklı olarak Pentekost Hıristiyanları, ilahi olanın coşkulu bir şekilde tecrübe edilmesini 'inancın doğru grameri'nden daha çok vurguladılar (Martin 1990: 52; krş. Corten 1997: 312). Pentekost siyaset çeşitlilik göstermekle birlikte (Freston 2001), hâkim anlayış, kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının uygun bulunması ve militan eylemcilik yerine dinginci ibadetin yeğlenmesi noktalarında, köktenci din kardeşlerinden ayrılır.

Pentekostalizm'in canlılığı; onun halkçı, yaygın ve ağ tabanlı toplumsal örgütlenmesine çok şey borçludur. Bazı ülkelerde Kuzey Amerikalı vaizler yerel kiliselerin oluşmasında katkı sahibi olsalar da, birçok cemaat hızla yerli ve özerk hale geldi. Bununla birlikte, kiliseler iş başındayken 'kendi yayınlarıyla, diğer medya ürünleriyle, konferanslarla, inancı canlı tutma toplantılarıyla ve sürekli seyahatleriyle bir arada tutulan uzaklara yayılmış insan ağı' ile bağlantıyı sürdürmek amacıyla modern medya ve iletişim teknolojilerinden yararlanmaktadırlar (Robbins 2004: 125; krş. Coleman 2000; Martin 1990: 52; Meyer 2006).

Rahiplik eğitimi ve kilise imkânları için düşük başlangıç ücretleri ile de, Pentekostalizm'in yayılması kolaylaştırılmıştır. Roma Katolikliği ve ana çizgideki Protestan rakiplerinden farklı olarak, Pentekostlar, bir kilise kurma konusunda birincil şartın ilahiyat eğitimi değil, Ruh'un armağanları olmasına vurgu yapmaktadırlar (Stoll 1990: 13). Brezilya'daki Tanrı'nın Meclisleri (*Assemblies of God*) gibi bazı kiliseler daha hiyerarşik bir örgütlenme geliştirmelerine ve birkaç yıllık ilahiyat eğitimi isteyebilmelerine rağmen, bu kiliselerde bile meslek dışından katılım oranları yüksektir (Chesnut 1997: 135). Resmi liderlik pozisyonunun çoğu erkeklerin tekelinde olsa da, kadınlar; rahip olmayan vaizler, öğreticiler ve şifacılar kadar etkindirler. Aslında erkek-egemen Latin Amerika'da Pentekost cemaatin tahminen üçte ikisi kadındır (Chesnut 2003; Corten 1999: 27). Pentekostların gelirin yüzde onunu kiliseye vermeye yaptıkları vurgu da yerel katılım ve kurumsal özerkliği güçlendirmeye yardımcı olmaktadır.

Pentekostalizm'in esnek ağırları, kuvvetli toplumsallığı ve ırk, sınıf, etnik köken ve belli ölçülerde de cinsiyet konusundaki eşitlikçi tutumları, bu geleneğin gelişen dünyada kendisine yer bulamamış olmasını ve fakir ülkeler arasındaki cazibesini epeyce izah etmektedir (Burdick 1998: 123). Ama Pentekost kiliselerinin meydana getirdiği dayanışma adaları, öğreti sorunları üzerine gelişigüzel bir tutum geliştirmez. Pentekostlar, din değiştirme sonrasındaki şimdiki din değiştirme öncesindeki geçmişten ve kurtarılmışların dünyasını Şeytan'ın güçlerinden tamamen ayıran kesin bir evrenbilimsel ikiciliğe (*dualism*) taraftırlar. Bu iki dünya, her mümin için, Ruh'un vaftizi ve inananla inanmayan arasında ahlaki sınırlar koyan 'ilişkiyi koparma ayinleri' ile birbirinden ayrılmıştır (Robbins 2003: 224; Meyer 1998). Toplumsal davranışta meydana gelecek değişiklikler için gerekenler, ayinlerle eşlik eder. Bunlar, yani kumar, uyuşturucu, alkol, dans ve evlilik dışı ilişkilerin yasaklanması, genellikle en çok erkeklere yüklenir. Aynı şekilde, manevi evrenbilim de kesin sınırlarla ele alınır. Ana-akım Protestanlık'ta olduğu gibi, cadıların ve ruhların varlığını inkâr etmek yerine, Pentekostlar, onların gerçekliğini kabul ederler. Bununla birlikte, Pentekostlar, kendi ikici (*dualistic*) evrenbilimleriyle uyumlu olarak, bu varlıkları Şeytan'ın buyruğu altındakiler diye yeniden tanımlamaktadırlar (Barker 2001: 107-8; DeBernardi 1999: 77). Ruh inançlarıyla ilgili bu uyum sağlama ve yeniden düzenleme, küreselleşmiş bir Pentekostalizm'in, kendisi sayesinde yerel sorunlara hitap edebildiği formülün bir parçasıdır (bkz. Casanova 2001: 438).

Latin Amerika'da Pentekostalizm'in yükselişi, bazı araştırmacıların "Latin Amerikan Hıristiyanlığı'nın Pentekostlaşması"ndan bahsetmelerine yol açmıştır (Chesnut 2003: 15). Pentekostalizm'in etkisi, günümüzde onun en önemli rakibinin artık ana-akım Katoliklik değil, diğer faktörlerin yanı sıra, Katolik Karizmatik Yenilenme (Catholic Charismatic Renewal, CCR) olmasında görülebilir. 1980'lerde tahsilli orta sınıf Katolikler tarafından Pentekostalizm'in yükselişine engel olmak amacıyla kurulan CCR, Katolikliğin rahip sınıfı, sakramentler ve Bakire Meryem'e hürmet vurgusunu devam ettirmektedir. Bununla bir-

likte, CCR, Pentekostalizm'in ibadet görevlerine, ayinlerdeki coşkuya, Kutsal Ruh'un armağanlarına ve Şeytan'la savaşa yaptığı vurguyu ödünç almıştır. CCR'ye bağlı birçok dindar kişi, Pentekostlardan daha az sofı bir ahlak düzenine bağlıdır; örneğin erkeklerin sigara ve içki içmelerine izin verirler.

Pentekostalizm, aynı şekilde, Afrika ve Büyük Okyanus'ta da dini manzaraya çarpıcı müdahalelerde bulunmuştur (Barker 2001; Hayward 1997; Meyer 1999). Pentekost kiliseler, Latin Amerika'da olduğu gibi, kendilerine en çok fakir ve yersiz yurtsuzlar arasından mürit toplamaktadırlar; kiliselerdeki cinsiyet profili Latin Amerika'dakilerle benzerlik göstermektedir. Latin Amerika'daki gibi Afrika'da da Pentekostalizm'in tırmanışı, ana çizgideki Protestanlar ve Roma Katolikleri arasında karizmatik ibadet gruplarının oluşumunu şahlandırmıştır (Martin 2002; Meyer 1999; 2004; Gifford 1998). Bununla birlikte, Afrika Pentekostalizm'i en beklenmedik etkiyi, kıtada eskiden güçlü olan Afrika Bağımsız Kiliseleri'ne (African Independent Churches, AIC) yapmıştır. Afrika Bağımsız Kiliseleri, Afrika tarzı tedavi ve ibadetleri Hristiyan evrenbilimi ve ibadetlerine ilişkin bakış açılarıyla harmanlayan özerk cemaatlerdir. Son zamanlarda yapılan araştırmalar göstermektedir ki, 120 milyondan fazla yandaş içinde Pentekost Hristiyanların sayısı, eskiden daha kalabalık olan AIC cemaatlerini artık ortalama yüzde elli geçmiştir (Barrett vd. 2001).

Modern zamanlarda pek az din, kapitalist tüketim ve dolaşımın varlığını görmezden gelebilir. Bu dinlerden bazıları, kapitalist kültürel akıntıya karşı ahlaki setler kurarak karşılık verilmektedir. Bununla birlikte, diğer dini hareketler, iktisadi akıntının tersine kürek çekmek yerine, 'memnuniyetle ticarileştiren, bireyselliği kutlayan ve kârı teşvik eden' kamusal bir çehre geliştirmek suretiyle, onunla aynı doğrultuda ilerleyen yeni akımlar oluşturmuşlardır (Weller 1999: 18). Son zamanlarda önemli bir akım, dünyanın her yerindeki Pentekostalizm'de inancın piyasa dostu bir tarzını üretti (krş. Coleman 1995; Hackett 1995). Yeni-Pentekostlar, sağlık ve zenginliğin, doğru inanca sahip herkese

bahşedilen ilahi armağanlar olduğunu yazan bir 'Refah İncili'ni okumaktadırlar (Coleman 2000; Martin 2002; Maxwell 1998). Bazı refahçı pastörler tarafından kullanılan pahalı arabalar ve kıyafetler, Katolikleri, ana-akım Protestanlarını ve hatta birçok geleneksel Pentekostu rahatsız etmektedir (D. J. Smith 2001). Refah İncili ve yukarı doğru dikey hareketlilik şehirli gençlere cazip gelse de, Afrika Bağımsız Kiliseleri ve Latin Amerika'daki Afrika diasporasına ait dinler, para ve zenginlik için başka manevi vasıtaları tercih etmektedirler. Onların, Pentekostalizm'le kıyaslandıklarında, taraftarlarından daha az ahlaki talepte bulunmaları gibi ek bir üstünlükleri de vardır (Chesnut 2003: 109).

Pentekostlar, hâkim tepeleri hem modern devlet hem de kapitalizm tarafından idare edilen bir coğrafyada bulunmaktadır. Birkaç kilisenin faaliyetlerine rağmen, birçok Pentekost, alçakgönüllü bir aile ve komşuluk siyasetini büyük oynanan hileli milli siyasete tercih etmektedir. Tartışma yaratacak bir ifadeyle söyleyecek olursak, Pentekostların siyasete dair açıklamaları, deneysel derinlikten ve teolojik özenden yoksun gibidir. David Martin'in gözlemlediği gibi (1990: 108), "fakirler için olan bir dinden ziyade, fakirlerin dini [Pentekostalizm], toplumla ve siyasi değişimle ilgili derinlikli yapısal görüşlerden yoksundur"; bu mizaç çoğunlukla 'toplumsal dünyanın indirgenerek anlaşılması' ile sonuçlanır (1990: 266). Aynı etki, bilimden ve hümanist irfandan da şüpheyi götürebilir. Resmi eğitime ilişkin endişeler, günümüzün Pentekostlarını Weber'in Protestan ahlaklı Kalvencilerinden ayırmaktadır. Uzun vadeli temel soru, sahip oldukları anti-entelektüalizmin, Pentekostal deneyimin yukarı dikey hareketliliğindeki gibi, yumuşayıp yumuşamayacağıdır.

Onun uygulayıcılarının çoğunun siyasi anlamda tehlikeli çevrelerde bulunmaları, sıradan Pentekostların siyasetle ilgili sistematik bir teolojiye ilgi duymalarını da engellemektedir. Bu iyicil aldırmazlık, Pentekostları Roma Katolik ruhban sınıfından, Kuzey Amerika'daki Protestan köktencilerden ve elbette modern dünyanın ikinci en büyük dini hareketinden, yeniden dirilen İslam'dan ayırır.

TANRI'NIN YENİDEN YÜRÜRLÜĞE KONAN KANUNU

İslam'ın yeniden dirilişi, modern dünyanın en canlı dini hareketlerinin ikincisi, ve belki de siyasi anlamda en çok kullanılanıdır. Dünyadaki 1,4 milyar Müslüman'ın tamamı, dindarlık, dini eğitim ve dine davet konularında 1970'lerden bu yana Müslüman ülkelerde esen yeniden diriliş rüzgârının etkilerini hissetmektedir.

Bazı çözümlemeciler, yeniden diriliş ile köktencilik ve terör şiddetini eşit görerek yanılgıya düşmüşlerdir. Bununla birlikte, etnografya çalışmaları ve ulusal anketler tekrar tekrar göstermiştir ki, günümüzün Müslümanları, kendi ebeveynlerinin neslin-den dini anlamda daha dikkatli olmalarına rağmen, sadece küçük bir azınlık, radikal İslamcı programları desteklemekte ve daha da azı terör şiddetine destek vermektedir. Geçen nesilden sonra, radikalizm değilse de, Müslüman siyaset kültüründe gerçekten çarpıcı bir değişim, siyasi demokrasi konusunda sıradan Müslümanlar arasında büyüyen bir destek olmuştur (Inglehart ve Norris 2004; Fattah 2006; krş. Moaddel 2002).

Bununla birlikte, söz konusu büyük demokratik hedefleri uygulamaya geçirmek, çoğunlukla zordur. İslamcılar arasında örgütlü bir azınlık, çoğulculuğu reddeden siyasi projelere kadrolarını dahil ederek sosyalleştirme konusunda başarı göstermiştir. Kadrolara, 'sadece potansiyel müritlerin kişisel çıkarlarına hitap etmek yerine' 'her Müslüman'ın kârına ve zararına bakmaksızın İslami toplum ve devlet reformuna katılımını isteyen yeni bir vatandaşlık görev ahlakı' öğretilmektedir (Wickham 2003: 15). Başarılı olunursa, bu yeniden kimlik şekillendirme programları, militan eylemcilerin toplumdaki sayılarıyla büyük ölçüde orantısız şekilde siyasi bir nüfuz kazanmalarını sağlayacaktır (Hefner 2005).

Pentekostalizm'in Latin Amerika, Afrika ve Büyük Okyanus'ta ilerlemesiyle birlikte, İslami yeniden diriliş de göç, şehirlerin aşırı büyümesi ve geleneksel hayattan gittikçe uzaklaşma zemininde meydana gelmiştir. Ebeveynleri 1950 ve 60'larda şe-

hirlere göç ettikten sonra, genç Müslüman nesil devlet-güdümlü vatandaşlaştırma kampanyalarının hedefi haline geldi. Süreç, onlar için Latin Amerika, Afrika ve Asya'daki gayrimüslim emsallerinden genelde daha baskıcı idi. Bu ulus kurma programları, sosyalist ve seküler milliyetçi önderlerce desteklenerek 'asırlardır ayakta duran ve Müslümanlığın devletle ilişkisini sağlayan geleneksel sentezin büyük kısmını' yok etmiştir (C. Brown 2000: 129; Starrett 1998). Medeniyetler çatışması çözümlemecilerinin (Huntington 1996) iddialarının aksine, Müslüman siyasetindeki merkezi akım, uzun süredir militanlıktan çok dinginliği benimsemekte ve, yazılı hukukta değilse de, uygulamada din ve devlet otoritesinin birbirinden ayrılmasını onaylamaktadır (Lapidus 1975; Schacht 1964: 71; ayrıca krş. Zaman 1997). Seküler milliyetçilerin ironik bir şekilde din işlerine karışmaları dinin devletleştirilmesini (*étatization*) teşvik etmiş ve sonunda İslamcı muhalefet bu durumdan faydalanmıştır (Hefner 2000; Starrett 1998: 77-82; Wickham 2003).

Bununla birlikte, başka etkiler, İslami yeniden dirilişe farklı bir toplumsal biçim vermiştir. Devlet destekli eğitim-öğretim, son zamanlarda hareketlenen nüfusun çoğunun ayağına okuryazarlığı götürmüştür (Eickelman 1992; Hefner ve Zaman 2007; Starrett 1998). Ama onu destekleyenlerin beklentilerinin aksine, yeni eğitimden geçenlerin çoğu öğrendiklerini inançlarıyla ilgili bağımsız bir bakış açısı geliştirmek için kullanmışlardır. Kapitalist yayın piyasasının büyümesiyle İslami kitapların ve kitapçıkların düşük masrafla üretilmesi ve daha yakın zamanlarda yeni elektronik medya araçları ve internetin gelişi, bu insanların çabalarını desteklemiştir (Anderson 2003; Eickelman ve Anderson 2003; Gonzalez-Quijono 1998; Hefner 2003). Bu noktada, Pentekostalizm ile İslami yeniden diriliş arasında bir başka fark daha vardır. Pentekostalizm ilk zamanlarda fakir ve eğitimsiz insanlar arasında yayılmışken, İslami yeniden dirilişin çekim merkezi, uzun süredir orta ve alt-orta sınıfta yer alan eğitimli kesimlerdir. Bu bağlamda, yeniden dirilişin toplumsal görüntüsü, günümüzün fakir Pentekostlarına oranla modern Protestanlığın ilk dönemlerini daha fazla andırmaktadır.

İslami yeniden diriliş, eski usul eğitim görmüş dini *ulema* ile eğitimsiz Müslümanların arasında asırlardır süren ayrımı, kit- le eğitimi ve yeni basın yayının yardımıyla yerle bir etmiştir (C. Brown 2000: 137). Gelişmeler, halkın normatif İslam'a ilgisini artırmış, uzun süredir muhafaza edilen halk-İslam'ı gelenekleri- nin altını oymuş ve İslam hukuku hükümlerinin bütün inanan- lar tarafından uygulanması gerektiğine dair birçok müminin ka- naatini güçlendirmiştir. Aynı zamanda, bu 'yazılı kelama doğru- dan ve yaygın erişim' (Eickelman ve Piscatori 1996: 43), ulema- nın dini bilgi üzerindeki tekeline zarar vermek suretiyle dini otoritenin hatırı sayılır şekilde çoğullaşmasına katkıda bulun- muştur. Günümüzde televizyon vaizleri, seküler eğitim görmüş 'yeni Müslüman aydınlar' (Meeker 1991) ve hükümetin görev- lendirdiği Müslüman danışmanlar, klasik tip eğitim görmüş din âlimleri ile halkı etkilemek konusunda boy ölçüşmektedirler. Rekabet, sadece yandaşları harekete geçirmek için değil, aynı zamanda İslam'ın nasıl tanımlanacağı ve Tanrı'nın kanununun (Şeriat) nasıl hayata geçirileceği üzerinedir (Eickelman ve Piscatori 1996: 5-8).

Birkaç yıl önce Batılı çözümlemeciler, ulemanın seküler eği- tim görmüş yeni Müslüman aydınlara yavaş yavaş yenileceği ve bu değişimin daha az geleneksel ve daha liberal bir İslam'a kapı aralayacağı öngörüsünde bulunmuşlardı. Fakat Müslüman dün- yanın büyük kısmında ulema, rekabetçi dini piyasaya etkileyici bir maharetle uyum sağladı ve dini etkisini yeniden ortaya koy- du (Arjomand 1988; Zaman 2002). Günümüzde birçok ulema, popüler dini risaleler yazarak, televizyona çıkarak ve hatta in- ternette fetvalar yayınlayarak dünya piyasasına mesajlarını sür- mektedir (Anderson 2003; Mandaville 2005).

Din âlimleri, Müslüman halkın, İslam'ın bir hukuk dini ol- duğunun ve dindar birinin ilk vazifesinin hem kişisel hem de kamusal hayatta Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek olduğunun bilincinde olmasından da istifade etmişlerdir. Tanrı'nın mümin- lere doğru yolu gösterdiği fikri uzun süredir İslamiyet'in merke- zinde bulunsa da, sıradan Müslümanların Şeriat'a aşinalıkları sı-

nırlıdır (Peletz 1997; Zubaida 2003). Tahsil görmemiş Müslümanlar çoğunlukla kendi âdetlerinin Şeriat ile uyumlu olduğunu zannetmişler ve meseleyi orada bırakmışlardır. Bazıları, dindeki yavan (dedikleri) yaklaşımlarından dolayı ulemayla alay bile etmişlerdir (Berkey 1992: 244). Bu kaba çoğunlukla karşı karşıya kalan âlimler kendilerini, Tanrı'nın kanunu o kadar mükemmeldir ki onun tam anlamıyla hayata geçirilmesi imkânsızdır düşüncesine inandırmışlardır. Fakat yeniden dirilişçi birçok kişi, kitle eğitimi ve kutsal kitaba dayalı dindarlığın büyümesi sonucunda bu geleneksel anlaşılmayı geri çevirmişlerdir. Yeni müminler, İslam'ı, hayatın her yönünü kuşatan belli başlı, pozitif ve uygulamaya yönelik emirleri içeren nesnel bir 'sistem' (*minhâc*) diye tanımlayan programı desteklemişlerdir (Eickelman ve Piscatori 1996: 42; Shamsul 1997).

Müslümanların giderek artan sayısının bu olumlu anlamı ortaya koyması, hukukun uygulamada gerektirdikleri üzerinde müminlerin mutabakata varmasını her zaman kolaylaştırmış değildir. Fakat bu yeni farkına varış, hukuka daha büyük bir siyasi sorumluluk yüklemiştir ve bazı müminler, hukukun uygulamaya konması konusunda devletin sorumlu tutulması ve onun çeşitli hukuki kollarının bir tek kanunda birleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar (Bowen 2003: 189-99; Brinkley 1993). Hukuk, tarihi gelişim seyrinin büyük kısmında, kanunun gerektirdiklerinin devlet tarafından değil de farklı hukuk uzmanları (*fukaha*) tarafından yerine getirilmesi konusunda merkezi bir kanun koyucudan ve hükümlerden mahrumdu. Tek kanun yoktu ve birçok temel meselede farklı farklı hükümlere ulaşılmıştı (Weiss 1998: 113-32). Ne var ki, günümüzde muhafazakâr yenden dirilişçiler, Batılı ve İslami geleneği birleştirerek kendilerine model olarak Batılı pozitif hukuku almışlardır. Birkaç ülkede bazıları, Müslüman din kardeşlerini, klasik İslam hukukunda ölüm cezasını gerektiren bir suç kabul edilen dinden dönmeyle itham etmek suretiyle daha da ileri gitmektedirler (El Fadl 2002; 2004). Bu suçlama tehdidi, İslami kamusal alanda soğuk bir etkiye sahip olsa da, aynı zamanda çoğulcu Müslümanların vatan-

daşların özgürlüklerini güçlendirme gayretlerini de harekete geçirmiştir (Hefner 2005; Soroush 2000).

Dini otoritenin rekabetçi tarzda çoğulculaşması ile birlikte, İslami yeniden diriliş, on dokuzuncu asır İngiltere'sinde Metodizm'in yükselişiyle veya günümüz Latin Amerika'sında Pentekostalizm'in yayılışıyla kısmen benzerlik taşır. Her üç gelişme de 'organik birliklerin erozyonu' (Martin 1990: 3) ve tekeli dini 'piyasa'nın bölünmesi zemininde meydana gelmiştir (krş. Chesnut 2003; Finke ve Stark 2003). Yine de, İslamiyet örneğinde daha rekabetçi bir dini havanın oluşması, müminlerin 'yüzlerce dini ürün arasından maddi ve manevi ihtiyaçlarına en iyi uyanını tercih edecek kadar' özgür olmaları gerektiğine dair yaygın kanaati beraberinde getirmez (Chesnut 2003: 3). Zira, birçok inanan, İslamiyet'i bütüncül ve her şeyi kuşatan bir ilahi hukuk dini sayarken, birçoğu da dinin bireysel bir tercih meselesi olabileceğini kabul etmeye isteksizdir.

Bu durum, Tanrı'nın hukukuna ilişkin otoritenin devlet memurlarına bırakılması formüllerinin, çoğu Müslüman'ın en çok tercih edeceği seçenek haline geleceği anlamına gelmemektedir. Ulemanın devletle ilgili ve din işleri üzerinde devlete yetki verme teklifleriyle ilgili şüphelerinin uzun bir geçmişi vardır (Munson 1993: 27; krş. Schacht 1964). Günümüzde yapılan tarama çalışmaları ve etnografik çalışmalar göstermektedir ki, birçok ülkede yaşayan Müslümanlar, anayasal demokrasiyi İslamiyet'le uyumlu görmektedir. Bununla birlikte, çok sayıda ülkede Tanrı'nın kanununu ne tür bir hükümet sisteminin uygulayacağı konusunda şimdiye dek bir 'örtüşen uzlaşma' (Rawls 1999: 144) görünmemektedir (Hallaq 1997: 207-54; Viktor 2005: 257-79).

Bütün bunlar Müslüman dünyasının geleceği için ne ifade ediyor? Yakın bir tarihte, birçok ortamda İslamiyet ve devlet ilişkisi üzerine kültür savaşları patlak verebilir. Bu çekişmede birincil ayrım çizgisi, seküler liberaller ile muhafazakâr köktencilikler arasında olmayacaktır. Daha büyük çatlak, Tanrı'nın kanununun değişmezliğine ve her şeyi kapsayıcılığına vurgu yapan şekilciler ile hukukun amacının, adalet ve insanın saygınlığı de-

nen evrensel değerler üzerine kurulu genel refahı sağlamak olduğunu benimseyen ahlaki özcüler arasında gerçekleşecektir (Barton 1995; El Fadl 2002; Soroush 2000). Özcüler, aynı zamanda, demokrasinin bu hedeflere ulaşmada en etkili siyasi araç olduğuna da inanmaktadırlar. Otoriteyi devlet memurlarının elinde toplamanın İslamiyet'i yozlaştırma ve onun yüksek ideallerini ucuz siyasi hilelerin emrine verme tehlikesini barındırdığını da eklemektedirler (bkz. Madjid 1994; Tamimi 2001).

O halde, bunların meydana geldiği yerde demokrasi ve kanunun üstünlüğü için yapılan baskılar, birincil olarak bireyin özerkliğine dair Aydınlanmacı fikirler üzerine değil, dini ve kamu ahlakını kerameti kendinden menkul İslam hizmetkârlarının istismarından korumak için yöntemler geliştirme isteği üzerine kuruludur. Dinin devletleştirilmesi ile ilgili endişeler, elbette, Müslüman çoğulcuların günümüzdeki diğer din mensuplarıyla paylaştığı bir husustur.

ULUS NİTELİĞİYLE HİNDUIZM

Kant, Hegel ve diğer Aydınlanma filozofları Hinduizm'i modern olanın tam antitezi olarak görseler de (D. Smith 2003: 8-16), Hinduizm, Hristiyanlık ve İslamiyet'in modern zamanlarda geçirdiğinden bile daha büyük öğreti ve örgütlenme değişimleri geçirmiştir. Orta Çağ'da Hinduizm, Hristiyanlığın merkezi hiyerarşisinden ve klasik İslam'ı zaman ve mekâna sabitleyen hukuk uzmanlarından ve ilim adamlarından yoksundu. Hinduizm'in *tek* kitabı değil, birçok kitabı vardır ve bu dinin vaizleri ve sofuları, Semavi emsallerinin parçalara ayrılmış doğru davranış öğretisi yerine, farklı sözlü ve yazılı gelenekleri sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte, bazı iddiaların aksine Hinduizm, sömürge yönetiminin amaçları için on dokuzuncu yüzyılda uydurulmuş değildir. Tersine, sömürge ile karşılaştığında, bu dini geleneğin kolları allanıp pullanarak Hristiyanlık ve İslamiyet'le karşılaştırılabilir bir dünya dini düzeyine yükseltildi (Pennington 2005: 5).

İngiliz sömürgeciliği Güney Asya'ya ulaşmadan önce bile Hinduizm 'uzun vadeli merkezileşme ve homojenleşme süreçleri'nin belirtilerini göstermeye başlamıştı (van der Veer 1994: 46). Tapınaklar ve hac merkezleri, insanların, malların ve düşüncelerin sürekli akıp durduğu kıtalararası bir ulaşım ve iletişim ağı meydana getirdi (Assayag 1995; Babb 1975; Cohn 1964; van der Veer 1988). Prensler, tüccarlar ve dini tarikatlar, genellikle önceden var olan kült mekânlarında ibadet merkezleri kurdular. Hristiyanlık tarihsel olarak yerli kültürleri barındırsa da (P. Brown 1981; Christian 1989), reform hareketleri bu Hristiyanlık-öncesi mirası zaman içerisinde sapkınlıkla yeniden tanımlama eğilimi gösterdi (Ayrıca bkz. Badone 1990; Brandes 1990; Merrill 1988; Schneider 1990). Modern-öncesi Hindular, Hindu olmayan kültürlerin kendi ibadet sistemlerinin sınırları dahilinde ya da ona paralel olarak etkinlik göstermelerine izin vermiştir. Bu bir arada yaşama ve bütünleşme modeli, yerel geleneğe ait unsurların, yüksek kozmolojiye ait olan ve Hindistan Yarımadası'na derece derece yayılan bir üstyapıya devredilmesine olanak sağlamıştır (Babb 1975; van der Veer 1994: 47; krş. Hefner 1985). On dokuzuncu yüzyıldan beri, (özellikle Müslümanlarla ilgili olarak) imanı dile getirmenin sınırları katılarsa da, bu bütünleşme ve Hindulaşma süreci bugüne kadar devam etmiştir.

Müslümanların Hindistan'a girmeleri, Hinduların daha etkili koordine edilmiş ibadet, hac ve askeri savunma ağları oluşturma gayretlerini harekete geçirmiştir. Hindu geleneğinin rasyonelleşmesi, 1757'de Bengal'de büyük ölçekte başlayan İngiliz yönetimi altında daha da keskin bir dönüş yaşamıştır. İngilizler, yerli adli gelenekleri İngiliz hukukuna uyarlamak suretiyle düzene sokarak, 'Hindu' ve 'İslam' hukukları arasında derin bir ayırım oluşturmuşlardır (Hansen 1999: 34). On dokuzuncu yüzyılın sonlarında İngiliz sayım görevlileri, bir zamanlar hâkim konumdaki Müslümanlardan müstakil bir Hindu çoğunluğu belirginleştirerek iki topluluk arasındaki sınırlara daha da ileri düzeyde şekil vermişlerdir. İngilizler Hint siyasi söylemine haklar ve eşitlik gibi kavramları sokmaya yardım etseler de, daha sonraları bireysel haklar güçlendirileceği yerde topluluklar denetim

amacıyla kategorize edilmiş ve bu fikirler özgür olmayan bir ortamda uygulanmıştır (Dirks 1989; Hansen 1999: 40). Sömürge yönetimi, Müslümanlarla Hindular arasındaki ayrımı bu tür süreçlerle somutlaştırarak yirminci yüzyılın İslami, Hindu ve seküler milliyetçiliklerinin kendi aralarında çekişmeleri için zemin hazırlamıştır (Hansen 1999: 33-8; van der Veer 1994: 20).

Sömürge sonrası dönemde, Hindu reformcular çabalarını cemaatle ibadeti teşvike, yazılı bir kitap geliştirmeye ve ibadet ile inanç sistemini standartlaştırmaya yoğunlaştırdılar (Jaffrelot 1996: 201). Girişimlerinin çoğu İslamiyet'in ve Hristiyanlığın reformcu versiyonlarını örnek alsa da, reforma uğrayan Hinduizm'in canlı çoktanrıcılığı ve ibadet sistemi farklılığını korumaktadır. Hindistan'da Hindu milliyetçi reformculardan bazıları, çoğunluğun otantik kültürü diye sunulan *Hindutva* (veya 'Hinduluk') üzerine kurulu bir ulus-devlet inşa edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Hindistan siyasetindeki hâkim sekülerizm anlayışı, hiçbir zaman dinin kamusal alandan kaldırılmasını istememiştir; ama seküler milliyetçi seçkinler, dinin siyasetten uzaklaşmasını teşvik etmişlerdir (Hansen 1999: 11; Madan 1987). Batılı kültürel küreselleşme, Müslüman idareciler zamanındaki istismalar ve Hint toplumundaki statü belirsizlikleri şeklinde değerlendirdikleri durumlara cevaben, Hindu milliyetçiler bu formülü reddetmişler ve *Hindutva*'yı yeni bir dini milliyetçiliğin zemin yapmanın yollarını aramışlardır.

Hindutva hareketinin ulusal onura çağrı yapan çoğunlukçu talepleri şehirdeki fakirler üzerinde yankılanırken, militan kanadı çetelerden savaşçılar toplamaktadır (Brass 2003). Bununla birlikte, hareketin liderliği ve en etkin üyeliği, eğitimli orta sınıftadır (Hansen 1999: 7). Hinduizm hâlâ yüksek düzeyde ibadet ve itikat çeşitliliği ile nitelendirilse de, *Hindutva* hareketinin gelenek çeşitliliğine tekdüzelik aşılama gayretleri, uyumcu olmayan Hindular kadar Hindistan'ın dini azınlıklarını da tehdit etmektedir (van der Veer 1994: 105; Wright 2001).

Karşılaştırmalı açıdan bakarsak, Hindu milliyetçiliği, Pentekost Hristiyanlığa ve yeniden dirilen İslam'ın çoğu türevine kıyasla, sömürgeciliğin ve modern devlet anlayışının izlerini

çok daha fazla taşımaktadır. İlk dönem modern Batı Avrupa ve günümüzün Doğu Asya'sındaki gibi, Hristiyanlığın Pentekost olmayan birçok biçimi, ulus kurma ülküsüne simgeler katmıştır (McLeod 2003; Wells 1990). Daha yakın zamanlarda, birkaç Afrikalı politikacı kendilerini bir Pentekost bayrağına sarmıştı (Meyer 1999). Bununla birlikte, birçok sıradan Pentekost, ulus-devlet siyasetinden çok fakirliğin, hastalıkların, alkolikliğin ve maçoğun zararları ile daha fazla meşgul görünmektedir. Yeniden dirilen İslam fenomeninde ulus kurmanın daha yaygın bir etkisi vardır, ancak bunun sonuçları belirsizdir; çünkü Müslüman halkın bir kısmı, inançlarını fazla öne çıkarıcı bir anlayışı benimsemede isteksiz gibidirler.

Hindu milliyetçiliği o kadar isteksiz görünmemektedir. Fakat birçok sıradan Hindu'nun, dini ulus-devlete bu denli sıkıca bağlanmanın akıllı bir iş olup olmadığına dair şüpheleri bulunmaktadır. Sonradan milliyetçi olan Hindular tarafından uyandırılmakla birlikte, –belli belirsiz bir Hindu esintisi veren– yeni-Gandici milliyetçilik, Hindistan halkının geniş kesimlerine cazip gelmeye devam etmektedir. Diğer Hintliler, seküler milliyetçiliği ve sosyalizmi modern vatandaşlık modelleri olarak görmeyi sürdürmektedirler (bkz. Carroll 2001; Hansen 1999: 45). Bu arada, Hindistan'daki ve diasporadaki çok sayıda Hindu, karizmatik guruların etrafında örgütlenen takvaci hareketlere çekilmeye devam etmektedir. Bazı gurular Hindu milliyetçiliğini desteklese de (McKean 1996), birçoğu siyasi anlamda çekimserdir. Bu guruların yandaşlarının çoğu, devleti ele geçirmekten çok, hisleri, vicdanları ve düşünceleri arasında 'Protestan değerlerini çağrıştıran tarzda' bir ahenk sağlamakla ilgilenmektedirler (Kent 2000: 12).

SONUÇ

Pentekostalizm, İslamiyet ve Hinduizm'in günümüzde yeniden yapılanmasına dair bu kısa genel bakış, söz konusu üç dinin ötesinde din ve modernliğe ilişkin anlayışları sunmaktadır. Birincisi

ve en çok bilineni şudur: Örnekler göstermektedir ki, ana-akım dünyevileşme kuramının iddialarının aksine, modern zamanlarda din her yerde çökmüş veya özel hayata hapsedilmiş değildir (Berger 1999; Casanova 1994). Aslında din, çökmek bir yana, birçok toplumda daha fazla kamusal itibar kazanmış durumdadır.

İkinci nokta, birincisinin peşinden gelmektedir. Günümüz dini akımlarının en başarılıları, kurumsal din şablonunu bir kenara bırakan, eğitilmiş virtüözleri bulunan, idarecilerle anlaşmalar yapan ve din sahasını halkın katılımına açanlardır. Bu değişim, bazen dinin 'demokratikleşmesi' olarak anlaşılsa da, siyasi ve ahlaki etkileri bakımından genellikle belirsizdir. Dinin halka açılması, dini otoriteyi parçalara bölmüş, kamu yararı üzerine yapılan tartışmaları alevlendirmiş ve o zamana kadar uçta kalan inananları kamusal dini alana dahil etmiştir. Ne var ki, tüm yeni dini topluluklar, dini azınlıklara ve uyumcu olmayanlara karşı hoşgörülü değildir. Ayrıca, sebep oldukları siyasi katılım şekilleri de yöntem bakımından demokratik değildir.

Din sosyolojisinde 'dini ekonomi' veya 'vergi düşürerek üretimi artırma' modeliyle ilgilenen din âlimleri, günümüzde dinlerin yeniden örgütlenmesini tanımlamak için piyasa benzetmesini sıkça kullanmaktadırlar. Bu yazarlar şunu vurgular: 'Denetim altında tutulmayan dini ekonomiler'deki dine katılım oranları, devletin tek bir dini ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği tekelci ekonomilere kıyasla muhtemelen daha yüksektir (Finke ve Stark 1992: 18). Rekabetçi bir din piyasasında başarı, dini tüketici kitlesinin ihtiyaçlarını karşılayan dini mal ve hizmetleri sunabilen 'firmalar'ın olacaktır.

Öncelikle, bütün bunlar makul görünmektedir ve dini piyasa modellerini kullanan ampirik çalışmalar, dünyanın birçok yerindeki gelişmelere büyük ölçüde ışık tutmuştur (Chesnut 2003). Fakat piyasa davranışına dair yeni-klasik kuramların kör noktalarından biri, her zaman tüketicilerin zevklerinin kökenlerine ve evrimine odaklanmalarıdır. Bazı iktisatçılar, tercihlerin şekillenmesini bilimsel çözümlemeye uygun olmayan 'irrasyonel'

bir fenomen olarak tanımlamak suretiyle bu problemi halletmiş gibi görünmektedirler (Samuelson 1955: 90). Diğerleri, insanların tercihlerinin gerçekte zaman içerisinde değişmeyeceği iddiasıyla sorunu bir kenara atmışlardır (Becker 1976: 133; Becker ve Stiglitz 1977; krş. MacPherson 1980). Ne yazık ki bazı dini piyasa çözümlemecileri bu makul olmayan faraziyeleri kendi modellerine katmışlardır. Onlar dini tercihlerin zaman ve mekâna karşı istikrarlı kalacağını ve günümüzdeki dinlerin sosyolojisindeki asıl kritik meselenin devletin denetimi ve üreticinin 'arz'ı olduğunu ileri sürmektedirler.

Bununla birlikte, bu bölümde incelenen durumlarda dini tercihler, istikrarlı olmak dışında, her şey olabilmiştir. Ayrıca, onları şekillendiren güçler, dini ekonomi modelinin beraberinde getirdiklerinden çok daha çeşitlidir. Bununla birlikte, dini pazarda denetimi elinde bulundurmaya çalışan, sadece devlet de değildir. Aileler, komşular ve dini cemaatler de aynısını yaparlar. Resmi devlet politikalarını hiçe sayan Hindu milliyetçiler, bazen Müslümanlara ve Hristiyan misyonerlere şiddet uygulamışlardır (Brass 2003; Wright 2001). Müslüman dünyanın bazı yerlerinde de radikal İslamcılar, yine devlet düzenlemelerine aykırı olarak, dini azınlıklara ve uyumcu olmayan Müslümanlara karşı harekete geçmişlerdir (Hefner 2005; Malik 1996; Zaman 2002: 112-24). Pentekostlar arasında bile, anne-babalara, komşulara ve cemaatin vasilerine karşı koyan bireyler toplum dışına itilmeyi göze almışlardır. Bu durumda, devlet tekelinin ortadan kaldırılmasının özgür tüketici tercihlerine fırsat doğuracağı varsayımı, farkında olmadan, din sosyolojisindeki en acil sorunlardan birinin üstünü örtecektir: Nasıl ve niçin sadece devlet değil de çeşitli toplumsal gruplaşmalar disiplini aşılama ve dini tercihleri baskı altında tutmaktadır?

Bu ikinci hususun ardından bir üçüncüsü gelmektedir: Dinler kabuklarından çıkıp geç modern topluma girdikleri için, birçoğu kendilerini oraya hâkim durumdaki devlet, kapitalist piyasa ve rakip dini ve gayri-dini ideolojik unsurlar gibi araçlar ve güçlerle baş etme stratejileri geliştirmek zorunda hissetmektedir-

ler. Bununla birlikte, modernliğin güçlerinin çoğulluğuyla karşılaşan farklı cemaatler, dikkatlerini değişik araçlara ve çeşitli ahlaki meselelere yöneltmektedirler. Hedef tercihleri, hem dışarıya meydan okumanın içeriğini, hem de o dinin geleneğine özgü çeşitli hususları yansıtmaktadır. Örneğin, bu bölümde tartışılan üç dini hareket arasında ana-akım Pentekostlar, Brezilya, Afrika ve ABD'deki birkaç aykırı örneğe rağmen, ulus-devleti benimsemek için teolojik anlamda kapsamlı bir program geliştirme konusunda, (şimdiye kadar) en az ilgili olanı gibi görünmektedir. Bu konuda Pentekostalizm, Hindu milliyetçiliğinden, Hristiyan köktenciliklerinden ve yeniden dirilen İslam'ın daha siyasileşmiş biçimlerinden farklılıklar gösterir. Pentekostların durumundaki ironi, birçok ülkede Pentekostalizm'in yükselişinin devletin korumasına derinden bağlı oluşudur. Serbest bir dini piyasa, sosyolojik açıdan serbest değildir; ancak bu, Roma Katolik tekeli ortadan kaldıran ve Protestan inançlarını meşrulaştıran modern Latin Amerika'dakiler gibi, bedeli yüksek hukuki garantileri ve devlet desteğini gerektirmektedir (Chesnut 2003: 10).

Pentekostlarla kıyaslandığında Hindu milliyetçiler ve yeniden dirilen İslam'ın siyasileşmiş biçimleri, devleti tavlama ya da ele geçirme stratejileri düzenlemeye daha fazla kültürel kaynak ayırmışlardır. Her iki hareket de, müdahaleci amaçlarla ve 'her şeye yetkili' olma iddiasıyla yenilikçi bir idareyi benimsemişlerdir (Martin 1990: 294; krş. Nasr 1996: 80–106). Bu model, Müslüman ya da Hindu geleneklerinden çok, modern Batılı devlet korporatizmi modeline daha çok şey borçludur. Bu dini hareketlere mensup eylemciler 'kendilerini devlet gibi görmeye' (Scott 1999) başladıkları oranda, birçoğu, kendi kamu yararı anlayışlarına uydurmaya zorlamak için, güçlerini kullanmayı umacaklardır. Muhtemelen bu türden hareketler, din hürriyetine dair özgür ya da özgürlükçü anlayışları Tanrı'nın buyruklarıyla uyumlu kabul etmeyecektir.

Bu genel bakıştan çıkan son bir husus da şudur: Klasik sekülerleşme kuramının hatalarına rağmen sekülerleşme gerçek bir toplumsal fenomendir ve onun ortaya çıkışı ve konumu üze-

rine yapılacak araştırmalar, din ve modernlik sosyolojisinin önemli bir parçası olmaya devam edecektir. Modern dünyanın hemen her yerinde dini söylemler ya marjinalleşmiştir ya da biyo-tıp, mühendislik, askeri eğitim ve kitle iletişimi gibi alanlarda yeniden konumlandırılmıştır. Bu teknik sahalarda modern Müslümanlar, Hindular ve Hristiyanlar, genelde dünyevi olanın iç mantığıyla ilgili söylemleri benimsemişlerdir. Eğer sekülerleşme ile kastettiğimiz, bir zamanlar dini alana ait olanı doğrudan doğruya dini otoritelere ya da anlamlara atfetmeksizin yeniden örgütlemek ise, o zaman sekülerleşme, birçok modern toplumsal alanda, hatta dini yeniden dirilişin pençesindeki başka türlü toplumlarda bile gerçekten de yerini almış demektir. Aslında uzun zamandır vatandaşlığa ve halk kültürüne yapılan en can sıkıcı meydan okumalardan biri, din ve sekülerlik üzerine yürütölmüş çeşitli fikirler tarafından hayata geçirilen örgütlenmelere ve arenalara karşı vatandaşların bir arada varoluşunun nasıl kolaylaştırılacağıdır (bkz. Bowen 2003: 253-8; Hunter 1991; Rosenblum 2000; Wuthnow 2004: 12-17).

Çözömlemeci anlamda kullanışlı bir kavram olan sekülerleşme, her şeyden önce modernleşme kuramından ve dinlerin çöküşünün kaçınılmazlığını iddia eden modern teleolojilerden ayrılmalıdır. Sekülerleşme gerçekleşebilir, ama toplumsal coğrafyayı tekdüze biçimde istila eden bir güç şeklinde değil. Tersine, David Martin'in (1978) bir nesil önce farkına vardığı gibi, sekülerleşme ve dinileşme, farklı toplumsal söylemlere sahip çeşitli sosyal gruplaşmalar tarafından ulaşılan geçici uzlaşmaları yansıtmak suretiyle kendi nüfuz alanlarına özgü yollarda ilerlemektedirler (krş. Casanova 1994; Gorski 2003; McLeod 2003). Klasik sekülerleşme kuramının sekülerleşmeyi tekbiçimli ve bütün toplumu kapsayan bir güç sayma eğilimi, yapıların, rollerin ve anlamların giderek farklılaşmasının modern toplumsal hayatın temeli olduğuna duyulan inanç üzerine kuruluydu. Toplumsal farklılaşma, kültürel ve bilişsel çoğulculaşmayı doğurmakta ve bu çoğulculaşma da, bir yandan bireyin özerkliğini güçlendirirken diğeri yandan paylaşılan inanç sistemlerinin altını oymak-

tadır. “Bireyin artan kültürel özerkliğini tersine çevirmeyi tasarlayamazsak, sekülerleşme kaçınılmaz görülmelidir” (Bruce 2001: 262).

Bununla birlikte, din ve modernliğe küresel bir perspektiften bakıldığında, böyle birçok ‘tersine çevirme’ örneğini kolaylıkla bulabiliriz. Bu bölümdeki vaka çalışmalarının gösterdiği gibi, modern toplumsal farklılaşma, sadece bireyselleşmeyi değil, kültürel vatandaşlığa kabul edilen ve ondan ihraç edilen yeni halklar ve onlara ilişkin yeni terimler meydana getirecek müthiş çekişmeleri de serbest bırakmaktadır. Böyle çekişmeler muhtemelen tüm dünyadaki dinler üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olmaya devam edecektir.

Öyleyse, modernlik dinin küresel anlamda çöküşünü getirmemiş, tersine, gittikçe artan sayıda insanı, vatandaşlık ve dinin kullanımları ve anlamları konusunda halka açık yarışmalara çekmiştir. Günümüz dinlerinin sosyolojisindeki bu dönüştürücü unsur, öyle görünüyor ki, son değil, henüz ilk aşamasındadır.

KAYNAKLAR

- ANDERSON, Jon W. (2003). “The Internet and Islam’s New Interpreters”. Eickelman and Anderson (2003), 45-60.
- ARJOMAND, Said Amir (1988). *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.
- ASSAYAG, J. (1995). *Au Confluent de Deux Rivières: Musulmans et hindous dan le Sud de l’Inde*. Paris: Presses de l’École Française d’Extrême-Orient.
- BABB, Lawrence A. (1975). *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- BADONE, Ellen (ed.) (1990). *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton: Princeton University Press.
- BARKER, John (2001). “Afterword”. *Journal of Ritual Studies*, 15/2: 105-8.
- BARRET, David B., ve JOHNSON, Todd M. (2002). “Global Statistics”. S. M. Burgess and E. M. van der Maas (eds.), *The New Interna-*

- tional Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing, 283-302.
- _____. KURIAN, George T., ve JOHNSON, Todd M. (eds.) (2001). *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- BARTON, Greg (1995). "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia". *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 2/3: 1-71.
- BECKER, Gary S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. ve STIGLER, George J. (1977). "De Gustibus non est disputandum". *American Economic Review*, 67: 76-90.
- BERGER, Peter L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing.
- BERKEY, Jonathan (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- BOWEN, John R. (2003). *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDES, Stanley (1990). "Conclusion: Reflections on the Study of Religious Orthodoxy and Popular Faith in Europe". *Badone* (1990), 185-99.
- BRASS, Paul R. (2003). *The Production of Hindu Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press.
- BRINKLEY, Messick (1993). *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- BROWN, Carl (2000). *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press.
- BROWN, Peter (1981). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- BRUCE, Steve (2001). "The Social Process of Secularization". Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 249-63.

- BURDICK, John (1998). *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.
- CARROLL, John J. (2001). "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India". Arvind Sharma (ed.), *Hinduism and Secularism after Ayodhya*. New York: Palgrave, 25-39.
- CASANOVA, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2001). "Religion, the New Millennium, and Globalization". *Sociology of Religion*, 62/4: 415-41.
- CHESNUT, R. Andrew (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- _____. (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- CHRISTIAN, William A. (1989). *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- COHN, Bernard S. (1964). "The Role of Gosains in the Economy of the Eighteenth- and Nineteenth-Century Upper India". *Indian Economic and Social History Review*, 1:175-82.
- COLEMAN, Simon (1995). "America Loves Sweden: Prosperity Theology and the Cultures of Capitalism". Richard H. Roberts (ed.), *Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches*. London: Routledge, 161-79.
- _____. (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORTEN, André (1997). "The Growth of the Literature on Afro-American, Latin American and African Pentecostalism". *Journal of Contemporary Religion*, 12/3: 311-34.
- _____. (1999). *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism*. New York: St Martin's Press.
- DAVIE, Grace (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- DeBERNARDI, Jean (1999). "Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and Localization of a 'Practical Theology' ". *Religious Studies and Theology*, 18/1: 66-96.
- DIRKS, Nicholas (1989). "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India". *Social Analysis*, 25: 42-51.

- EICKELMAN, Dale F. (1992). "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies". *American Ethnologist*, 19/4: 1-13.
- _____ ve ANDERSON, Jon W. (eds.) (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- _____ ve PISCATORI, James (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- EL FADL, Khaled Abou (2002). *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.
- _____ (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- FATTAH, Moataz A. (2006). *Democratic Values in the Muslim World*. Boulder, Col.: Lynne Rienner.
- FINKE, Roger, ve STARKE, Rodney (1992). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- _____ (2003). "The Dynamics of Religious Economies". Michèle Dillon (ed.), *The Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 96-109.
- FRESTON, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIFFORD, Paul (1998). *African Christianity: Its Public Role*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- GILL, Anthony J. (1998). *Rendering Unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- GONZALEZ-QUIJONO, Yves (1998). *Les Gens du livre: Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. Paris: CNRS Éditions.
- GORSKI, Philip S. (2003). "Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research". Michèle Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 110-23.
- HACKETT, Rosalind I. J. (1995). "The Gospel of Prosperity in West Africa". Richard H. Roberts (ed.), *Religion and the Transformations*

- of Capitalism: Comparative Approaches*. London: Routledge, 199-214.
- HALLAQ, Wael B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANSEN, Thomas Blom (1999). *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- HAYWARD, Douglas James (1997). *Vernacular Christianity among the Mulia Dani*. Lanham, Md.: University Press of America.
- HEFNER, Robert W. (1985). *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- (1993). "World Building and the Rationality of Conversion". Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 3-44.
- (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- (2003). "Civic Pluralism Denied? The New Media and *Jihadi* Violence in Indonesia". Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 158-79.
- (2005). "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia". Aynı yazar (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press, 273-301.
- ve ZAMAN, Muhammad Qasim (2007). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press.
- HUNTER, James Davison (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- INGLEHART, Ronald, ve NORRIS, Pippa, (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAFFRELOT, C. (1996). *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press.

- KENT, A. (2000). "Creating Divine Unity: Chinese Recruitment in the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia". *Crossroads*, 13: 29-51.
- LAPIDUS, Ira (1975). "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society". *International Journal of Middle East Studies*, 6/4: 363-85.
- MACPHERSON, Michael S. (1980). "Want Formation, Morality, and the Interpretive Dimension of Economic Inquiry". Research Paper 33. Willamstown, Mass.: Williams College.
- MCKEAN, Lise (1996). *Spiritual Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCLEOD, Hugh (2003). "Introduction". Hugh McLeod ve Werner Utsorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1500-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.
- MADAN, T. N. (1987). "Secularism in its Place". *Journal of Asian Studies*, 46/4: 747-59.
- MADJID, Nurcholish (1994). "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience". *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1/1: 55-77.
- MALIK, Jamal (1996). *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. New Delhi: Monahar Press.
- MANDAVILLE, Peter (2005). "Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam". Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press, 302-25.
- MARTIN, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____ (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____ (2002). *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MAXWELL, David (1998). "Delivered from the Spirit of Poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe". *Journal of Religion in Africa*, 28: 350-73.
- MEEKER, Michael E. (1991). "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey". Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I. B. Tauris & Co., 189-219.

- MERRILL, William L. (1988). *Raramuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- MEYER, Birgit (1998). "Make a Complete Break with the Past': Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse". *Journal of Religion in Africa*, 27/3: 316-49.
- _____ (1999). *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, IAL-Series. Trenton, NJ: Africa World Press.
- _____ (2004). 'Christianity in Africa: From African Independence to Pentecostal-Charismatic Churches'. *Annual Review of Anthropology*, 33: 447-74.
- _____ (2006). "Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana". Meyer and Moors (2006), 290-312.
- _____ ve MOORS, Annelies (eds.) (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- MILLS, C. Wright (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- MOADDEL, Mansoor (2002). *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*. New York: Palgrave.
- MUNSON, H. Jr (1993). *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.
- NASR, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press.
- NOLL, Mark A. (2001). *American Evangelical Christianity: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- PELETZ, Michael P. (1997). "Ordinary Muslims' and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia: Notes on an Ambivalent Relationship". Robert W. Hefner and Patricia W. Horvatic (eds.), *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 231-73.
- PENNINGTON, Brian K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (1999). *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- ROBBINS, Joel (2003). "On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking". *Religion*, 33: 221-31.
- _____. (2004). "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33:117-43.
- ROSENBLUM, Nancy L. (ed.) (2000). *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*. Princeton: Princeton University Press.
- SALVATORE, Armondo ve EICKELMAN, Dale F. (ed.) (2004). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- SAMUELSON, Paul A. (1955). *The Foundation of Economics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCHACHT, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHNEIDER, Jane (1990). "Spirits and the Spirit of Capitalism". *Ba-done* (1990), 24-54.
- SCOTT, James (1999). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- SHAMSUL, A. B. (1997). "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia". Robert W. Hefner and Patricia W. Horvath (eds.), *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 207-27.
- SMITH, David (2003). *Hinduism and Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SMITH, D. J. (2001). " 'The Arrow of God': Pentecostalism, Inequality, and the Supernatural in South-Eastern Nigeria". *Africa*, 71/4: 587-613.
- SOROUSH, Abdolkarim (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- STARRETT, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- STOLL, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- TAMIMI, Azzam S. (2001). *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. Oxford: Oxford University Press.

- van der VEER, Peter (1988). *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London: Athlone.
- _____ (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- _____ (2002). "Religion in South Asia". *Annual Review of Anthropology*, 31:173-87.
- VIKOR, Knut S. (2005). *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- WEISS, Bernard G. (1998). *The Spirit of Islamic Law*. Athens, Ga.: University of Georgia Press.
- WELLER, Robert P. (1999). *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*. Boulder, Col.: Westview Press.
- WELLS, K. M. (1990). *New God, New Nation: Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896-1937*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky (2003). *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- WRIGHT, Theodore P. (2001). "The Muslim Minority Before and After Ayodhya". Arvind Sharma (ed.), *Hinduism and Secularism after Ayodhya*. New York: Palgrave, 1-24.
- WUTHNOW, Robert (2004). *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.
- ZAMAN, Muhammad Qasim (1997). "The Caliphs, the 'Ulama', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period". *Islamic Law and Society*, 4/1:1-36.
- _____ (2002). *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.
- ZUBAIDA, Sami (2003). *Law and Power in the Islamic World*. London: I. B. Tauris.

OKUMA ÖNERİLERİ

- HEFNER, Robert W. (ed.) (2005). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.

- MCLEOD, HUGH, ve USTORF, WERNER (eds.) (2003). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayrıca Casanova (1994); Chesnut (2003); Fickelman ve Piscatori (1996); Fresten (2001); Meyer ve Moors (2006); ve van der Veer (1994).

9. BÖLÜM

Postmodernizm ve Din

Nikolai G. Wenzel
Çeviren: Ali Ayten

Modern dini manzara, açıkça gözlemlediğimiz zıt eğilimlerde olduğu gibi, sosyal bilimciler için oldukça şaşırtıcıdır. *Bu durum, sekülerleşme teorisiyle mi yoksa maneviyatın yeniden dirilişi fikriyle mi en iyi şekilde tespit edilmiştir? Ya da geleneksel dindarlığın düşüşü ile mi yoksa köktencilğin yükselişi ile mi?* Mevcut dini eğilimler, daha geniş çerçevede, zihinsel modeller içerisindeki daha kuşatıcı değişimlerle ve özellikle postmodernizm –sıkça kullanılan ancak daha çok yanlış anlaşılan bir terim– aracılığıyla incelendiğinde daha iyi anlaşılır.

İlk bölüm, modernitenin coşkısına bir alternatif olan postmodernizmi tanımlamaktadır. İkinci bölüm, postmodernizmin analitik bakış açısı ile üç çağdaş dini eğilim –geleneksel dinde düşüş, dindarlığın alternatif formlarındaki canlanma ve köktenci tepki– konusundaki literatürü taramaktadır. Üçüncü bölüm, postmodernizm ve din hakkındaki daha zor ve ihtilaflı tartışmaları kısaca açıklamaktadır. Dördüncü bölüm ise sonuçtur.

POSTMODERNİZM NEDİR?

Aşağı yukarı 17. yüzyılda başlayan modernizm (Aydınlanma), akli kullanmakla modern öncesi (*premodern*) olan inanca başvurma yerini aldı. (Farklı ve çoğu kez çelişkili modernizm ekollerini –biraz da korkarak ve kesinliği sadeliğe kurban ederek– tek bir metin halinde kasten birleştirdiğimi belirtmeliyim. Bu noktaya aşağıdaki üçüncü bölümde tekrar döneceğim). Felsefi teorinin ayrıntılarına girmeksizin (bu tür ayrıntılar için bkz. Yack 1986; Harvey 1989; Pippin 1999), modernizmin imaları bizi teklifsizce kuşatır, zira bugün de hâlâ bizimle birlikte dirler: hükümdarların tanrısal haklarından ziyade insanlardan kaynaklanan meşruiyeti ile modern ulus-devlet, aklın (gelenegi veya inancı aşan) yüksek otoritesi, insan hakları, serbest piyasa ve bilim, teknoloji aracılığıyla doğaya hükmetme (Pippin 1999: 4-5). Harvey (1989: 12), modern projenin amacının ne olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

Özgür ve yaratıcı biçimde çalışan pek çok insanın ortak ürünü olan bilgi birikimi, yine insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleştirilmesi gayesiyle kullanılmaktadır. Doğa üzerindeki bilimsel hâkimiyet, kaynak yetersizliği, yoksulluk ve doğal afetlerin gelişigüzelliğinden kurtulmayı vaat ediyordu. Sosyal örgütlenmenin ve düşüncenin rasyonel biçimlerinin gelişmesi, insan doğasının karanlık yönlerinden olduğu kadar, efsane ve dinsel boş inancın akıl dışılığından ve iktidarın suiistimallerinden de kurtulmayı vaat ediyordu. Ancak bu tür bir modern projeye, insanlığın evrensel, sabit ve sonsuz özellikleri ortaya çıkarılabilirdi.

Habermas (1983: 9), ilk modernlerin, ‘sanatların ve bilimlerin, doğal güçlerin kontrolünü öne çıkarmakla kalmayıp, dünyanın, benliğin ve ahlaki ilerlemenin anlaşılmasını, kurumlar arası adaleti ve hatta insanoğlunun mutluluğunu sağlayacağına dair aşırı beklentilerinin’ olduğunu belirtir. Modernizm, insan ruhunu özgürleştiren ve başlangıçta gelenegin ve inancın prangalarıyla en-

gellenmiş, atıl kalmış insan yaratıcılığını gün yüzüne çıkaran iyimser, ümit verici ve heyecanlandırıcı bir projeydi.

Modernizm, ilk dini sınırlardan bağımsız yeni epistemolojik bir cazibe sundu. Harvey'e (1989: 13) göre, modernizm, 'insanoğlunu boyunduruklarından kurtarmak gayesiyle bilgiyi ve sosyal yapılanmayı kutsal ve efsanevi unsurlardan arıtan' seküler bir hareketti. Ancak, modernizm ilk dini tekelden bağımsız olsa da, bütünüyle kurumları aşamadı. Kurtz'ün (1986: 12) de belirttiği gibi, modernizm "bağımsız düşünürlerin otoritesi ile dini otorite arasındaki temel bir çatışmadan ibaretti". Örneğin, dine getirilen yeni yaklaşım, inançtan bütünüyle kurtulmuş bir yaklaşım olmaktan çok, Daly'nin de ifade ettiği gibi, "aklın sınırları içerisinde yer alan Kantçı bir din idealiydi".

Modernizm şüphelerden arınmış değildi. Daha henüz 19. yüzyılın başlarında, modernizmin pek çok öncülü sorgulanmaya başlandı. (Aşırı geleneksel felsefenin ötesinde, aşağıda tartışıldığı üzere, bazıları 19. yüzyıl Romantizm ve Transandantalizm hareketlerinde anti-modern ve post-modern fikir ayrılıklarının olduğunu belirtmişlerdir – örneğin Ckarke 2006: 5. bölüm, postmodernist bazı özellikler sergileyen Yeni Çağ hareketinin transandantalist kökleri üzerinde durur).

Aklın sınırlarıyla ilgili olarak başlayan şüpheler (başlangıçta modernizmin kendinden emin iyimserliğini temizledi) daha ciddi eleştirilere dönüştü. Modernizm, en iyi ihtimalle maneviyatı zayıflatıcı, en kötü ihtimalle ise düpedüz yıkıcı olarak görülmüştü. Pipin'e (1999: xii) göre, "19. yüzyıldaki (ez azından Avrupa kıtasındaki) yaygın şüpheler (...) dünya medeniyetinin iki büyük başarısına dairdi: Modern doğal bilim ve teknoloji ile ilerici liberal demokratik kültür (...) pek çok kültürü yavaşça ve acımasızca zayıflatıyor, manevi olarak tahrip ediyordu." Pek çok tarzda ortaya konan şikâyetler, 19. yüzyılın çirkinliğini ve birçok problemini önceden ifade etmişti. Dünya savaşlarının büyüklüğü ve getirdiği korku ise teorik ilgileri canlandırmıştı. Pippin (1999: 7) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Modern projenin kendine güveni ve ilerlemeci niteliği, ve bu projenin özellikle on dokuzuncu yüzyılda amacına ulaşmış görünmesi – bütün bunların kabulü, yirminci yüzyıldaki tarihsel korkulardan sonra oldukça zordur. Aslında sanat ve entelektüel uğraşlar, doğal bilimlerin gelişmesi, uzayla ilgili pek çok araştırma alanının ortaya çıkması, katliama varan olaylar ve ölüm kamplarının varlığı, sadece modernizmin kendine güveniyle ilgili değil, aynı zamanda bütün Batı kültürüyle ilgili pek çok şüpheyi ortaya çıkardı. Aynı zamanda şu da gündeme geldi: Neden yönetime dair insani gelenekler ve modeller, siyasi acımasızlığa engel olmada zayıf olduklarını kanıtladılar?

Harvey (1989: 13) de benzer bir düşüncüyü şu şekilde dile getirir: “Aydınlanma projesinin baştan beri bizi Kafkaesk bir dünyaya daldırmaya mahkûm olup olmadığı, Auschwitz ve Hiroşima’dakine benzer bir sonuca götürüp götürmediği ve modern düşüncüyü ve eylemi esinleyecek ve onlara yol gösterecek gücünün kalıp kalmadığına dair sorular hayati önem taşımaktadır.”

Alternatif *postmodernizm* ekolüne göre, modern proje, bir zamanlar övgüye değer olmuş olsa da, zaman içerisinde insanlığı ezmeye başladı (Sim 2001: s. vii). Zuckert (1996: 1), modern rasyonalizmin, Nietzsche ile başlamak üzere, ümidini ve imkânlarını tükettiğine dair inancı benimsemiştir. Bazılarının modern proje içerisinde sapmalar ve değişimler gördüğü yerde, postmodernizm kaçınılmaz ve mantıksal sonuçlarla yüzleşti. Sömürgecilik, faşizm/komünizm ve endüstriyel olarak planlanmış soykırım, ölçüsüz ilerleme ve teknoloji uğruna doğal çevrenin yok edilmesi, Kuzey’in Güney’i ‘sömürmesi’, başlangıçta özgür insanlık anlamına gelen bilimin ve teknolojinin metodolojik uygulamasının karıştırdığı modern refahın korkutan yönleri, manevi fakirlik ve tüketim kültürünün yabancılaştırmasına şahit oldu. Harvey’e (1989: 13) göre, “insanın özgürlüğü adına Aydınlanma projesinin bütünüyle terk edilmesi gerektiğini savunanlar var – ki bu düşünce postmodern felsefi düşüncenin özüdür”. Bu bağlamda, modern projenin postmodern reddi, iki şekilde olacaktır: (a) teorik ve metodolojik, (b) tatbiki ve siyasi.

‘On dokuz ve yirminci yüzyılda yapılaşan Batı’daki hayatla ilgili kültürel kesinliklere,’ teorik ve metodolojik yönden ‘pek çok eleştirinin yapıldığını görürüz’ (Sim 2001: s. vii). Özellikle postmodernizm, hakikatin (evrensel veya başka bir tür) varlığını ve insan aklının bu hakikati bulma kudretini sorgulayarak, modern projenin özüne yönelik bir saldırıda bulunur. Radikal bir alternatif olarak postmodernizm, bilginin ve inancın çevrenin ürünleri olduğunu, bu nedenle bunları mutlak gerçekler olarak değerlendirmekten çok olası ‘söylemler’ olarak değerlendirmemiz gerektiğini savunur. Doğal olarak, kültürel, entelektüel, ekonomik ve sosyolojik arka planları farklı olduğu için insanlar farklı farklı söylemlere sahip olacaklardır. Bu nedenle, postmodern bir söylem karşılaştırması, modern hakikat arayışının yerini alır. Tatbiki ve siyasi yönden ise, bu radikal görecelikten kaynaklanan iki temel sonuç vardır.

Birincisi, postmodernizm başkalarına bir dünya görüşü olarak dayatılmaya çalışılan herhangi bir mutlak hakikat iddiasını reddeder. Hiçbir bireysel söylemin diğerini dışta bırakacak meşru hakkı yoktur. Her biri kendi konjonktüründe ve arka planında olası bir söylemdir. Hakikate giden ‘dahili rota’ bulunmamaktadır (bkz. Natoli 1997). Postmodernizm sözlüğünde hakikat ve üstünlük iddiaları, ‘hâkim söz’ veya ‘meta-söylem’ olma çabası olarak değerlendirilir (bkz. Lyotard 1981). ‘Bu durumda postmodern politikalar, hangi anlamlar ve değerler, sosyal düzen içinde ve hangi oranda temsil edilmeli konusuyla ilgili pek çok uzlaşının sürekli tartışılmasını dile getirir. Burada sonuçlar, zaman ve mekâna ve gücün kurulu düzenlerine göre değişir’ (Natoli 1997: 18). Bunları, kesinliğe ve felsefi kurumlara dair şüphe ve ‘göreceli yorumun’ mutlak ‘anlam’ın yerini alması takip eder. Pippin’e göre (1999: 41), “birçok postmodernist için modernizm, Batılı burjuvazi üst kültürü tarafından oynanan son oyunu (...) tükenmiş fakat hâlâ son derece güçlü orta sınıfın bakış açısını yalnızca korumak ve övmek için tasarlanan seçkinci kurallı temsil eder”.

İkincisi postmodernizm, modern siyasi ekonominin temel ilkelerine meydan okur: Bu nedenle, modern ulus devlet, azınlıkların sesini temsil eden bir araç olur. Aklın üstün otoritesi, kendi kişisel görüşlerini 'üstün fikir' olarak diğer söylemlere dayatmaya çalışanların 'sesi' olup çıkar. Doğal haklar evrensel değerler değildir, sadece Batı'nın dünyanın geri kalanına 'kültür emperyalizmi' veya kaba kuvvetle dayattığı Batılı bir kavramdır. Serbest piyasalar; bağımlılık, suiistimal ve manen sahte kitle tüketiciliği yoluyla kendi sağlıklarını geliştirme gücüne sahiplerin çıkarlarına özgü kurumsal bir düzenleme olarak görülür. Doğanın bilim ve teknoloji sayesinde elde ettiği egemenlik, ilerlemenin boş ismi içerisinde 'çevreyi yok etme' özüne dönüşür.

Postmodernizm, öğrenci terörü ve sadist fakülte zevkine yapılmış şirin bir yorum edebiyatından ibaret değildir. O yavaş yavaş Batılı dünya görüşüne sızmıştır (bkz Huyssens 1984).

Bu makale, postmodern teoriyle ilgili ayrıntılı bir açıklamadan ziyade, postmodernizme ve dine dair eğilimlere ilişkin literatürü gözden geçirmeyi hedefler. 'Hayal' (*simulacra*), 'fark' (*différance*), 'Öteki' gibi terimlerden ve Cornor (2004: 4) tarafından dile getirilen, kavramın tire ve büyük harf kullanılarak nasıl yazılması gerektiğiyle ilgili teknik anlaşmazlıklardan kaçınılmıştır: 'post-modern', 'Post-Modern', 'postmodern' veya 'Postmodern') şeklinde mi? Bu tür detaylar makalenin inceleme alanının ötesindedir. İlgili okuyuculara konuyla ilgili geniş literatürü görmeleri tavsiye edilir (örneğin bkz. Lyotard 1981; Habermas 1983; Huyssens 1984; Harvey 1989; Bauman 1992; 1995; 1997; Bertens 1995; Natoli 1997; Sim 2001; Connor 2004).

POSTMODERNİZM VE DİN

İktisat biliminden (bkz. Friedman 1953) ödünç alınan aşağıdaki analiz, bireylerin ve dini grupların postmodernizmi açıkça ve kasten kişisel bir felsefe olarak benimsediklerini veya postmodern bir dünyada hareket ettiklerinin (veya ona tepkide bulun-

duklarının) farkında olduklarını varsaymaz. Fakat onlar, hiç şüphesiz bu durum böyleymiş gibi davranırlar ve dini eğilimler postmodernizm görüşüne (ve hoşnutsuzluklarına) şüphesiz düzenli bir şekilde uyarlar. Bu eğilimler üç tanedir:

Kiliselerin Çöküşü

Birincisi, postmodernizm sekülerleşmeye ve geleneksel dindarlıkta bir düşüşe yol açtı (bu eğilim modernizmle başladı ve postmodernizmle arttı). Modernite, akıl uğruna gelenek ve inancın istibdadını (böylece dini kurumların mutlak otoritesini) reddetmesine karşın, postmodernizm bizzat hakikati reddeder (ki bunun din için daha sarsıcı sonuçları olmuştur). Sekülerleşme, postmodernizmin çok açık bir uzantısıdır. İlk sekülerleşme teorileri, teknik açıdan hatalı olmalarına rağmen, (gelecek bölümde tartışılacağı üzere) şüphesiz ana dini akımlara ve geleneksel inançlara katılımdaki düşüşü ve kamusal alanda dinin gerilemesini tahmin etmede isabet kaydettiler. Gerçekten de literatür, geçen yarım yüzyılda ana dini akımda bir gerilemenin olduğunu göstermektedir (Repstad 1996b; Roof ve Agedal 1996; Greeley 1989; Iannaccone 1998).

Bu, özellikle, Roberts'in de (1998) dikkat çektiği gibi, Batı Avrupa'daki ana akım Hristiyan Kiliselerin gerilemesi durumudur. En son yapılan bir alan araştırmasında, kendilerini Katolik olarak değerlendiren Fransız katılımcıların oranı % 51'e düşmüştür. Bu oran, 1970'lerde % 80 iken 1994'de % 67 idi (Donegani 2007). Wigel (2005: 27), genel olarak Avrupa'da, herhangi bir aşkın bağlılığı olmayan ve 'tüm dünya görüşlerine tarafsız' olma iddiasındaki 'seçkin bir hümanizm' adına dini reddetmiş bir 'Hristiyan fobisi' (*Christophobic*) olduğunu ifade eder (s. 61, ayrıca bkz. Owen 2003). Ona göre, Avrupalılar 'modern ve özgür olmak için katı seküler olmaları gerektiğine kendilerini inandırmışlardır' (s. 53).

Postmodern bakış açısıyla bakıldığında bu durum sürpriz olmamalıdır. Lyotard (1981) postmodernizmi 'bütün meta söy-

lemlere karşı bir şüphecilik' olarak özetler ve şu soruyu sorar: Yorum ve kurtuluş konusunda tekelci kurumsal bir söylemi olan, kendisinin tek hakikat ve tek gerçek anlam olduğunu iddia eden geleneksel din, 'meta söylem' değilse nedir? Modernizm, inancın yerine yerleştirdiği akılla inancın ayrıcalığını elinden alarak, kurumsal dinin nüfuzunu zayıflatmıştı; postmodernizm ise onun sonunu getirdi. Bunun belirtileri apaçık ortadadır. Bu nedenle dini katılımın düştüğünü ve geleneksel dinin zayıfladığını okuduğumuzda şaşırılmamalıyız. Eğer 'mutlak' yok ise, kişi neden mutlaka ibadet etsin ve hakikati elinde bulundurma iddiasında bulunanların otoritesine neden boyun eğsin ki? Örneğin Neuhaus (1986), 'bugün hukuk, eğitim ve kamu siyasetinde dine olan düşmanlığın normatif kültüre olan büyük düşmanlığın bir parçası olduğunu' iddia etmektedir.

Otoriteden İfadeye: Dini Uyanış (Çeşitleri)

Postmodernizm, sadece dindarlıktaki bir düşüşe yol açmakla kalmamış, yeni dini ifade biçimleri yaratarak *geleneksel dindarlığın* tahtını da sarsmıştır. Roberts'a göre (1998: 188), yeni dini formlar 'yıkılan geleneksel ağacın gövdesinden kopan küçük parçalar ve dallardır'. Aslında meta söylemlerin ve otoritenin postmodern sorgulaması yapılırken, bütün dindarlığın veya dini katılımın düşüşü değil, *kurumsal* ve *geleneksel* dine katılımındaki düşüş kastedilmiştir. Lyon'a göre (2000: 75), 'inanarlarda dini kurumlara yönelik bir kaygı olsa da dine karşı özel bir ilgisizlik yoktur (gerçekte, göstergeler pek çok ülkede iyileşmenin olduğunu göstermektedir); sadece eski dini kurumlara tali yollar arayışını tatmin söz konusudur.' Özetle, bağımsız birey kendisi için iyi olanı tercih edebilirken, kim din uzmanlarının otoritesine ihtiyaç duyar ki?

Dini alandaki kavramlar değişti. Şimdi artık dinin tüketicileri var. Onlar, dini pazarlarda kendileri için sunulan hayırları ve hizmetleri tüketmekte, dindarlıklarını ifade etmek için yeni formlar bulmaktadırlar. Lyon'a göre (2000: 39), "modern kapita-

list dünyada politik meşrulaştırmaya, merkezi değerlere ve hâkim ideolojilere artık hiç ihtiyaç yok. (...) Sınırsız tüketici tercihi ve zevklerin çeşitliliği herkesi harcama tutkusunda birleştirmektedir. Bütün bunlar, kesinliğin ve otoritenin düşüşünün arkasındaki faktörlerdir.” Günümüzde gerçek bir sekülerleşmeden ziyade *görünüşte* bir sekülerleşme söz konusudur (bkz. Berry 2004) ve dine genel bir dönüş vardır. Bauman’ın ifadesiyle (Berry 2004: 172) ‘dünyanın yeniden efsunlanması’ söz konusudur. B. Martin’e göre (1998: 106), “modernite kısıntısı olarak unutulmanın ötesinde, din, güçlü İslami uyanış hareketlerinin filizlenmesiyle ve Hristiyanlığın dünya çapında yayılmasıyla postmodern çağda yeniden doğmuştur”. Aslında Berger’in (1992) de belirttiği gibi, Batı Avrupa’nın sekülerleşmesi ve ‘post-materyal değerleri’, genel bir eğilim olmaktan ziyade istisnai bir durum oluşturmaktadır.

Postmodern dönemde daha çok bireysel ve alternatif din formlarının yükselişi söz konusu olmuştur. Son zamanlarda yapılan bir alan araştırmasına göre (Donegani 2007), Fransız Katoliklerinin sadece % 7’si Katolikliğin tek hakiki inanç olduğunu ifade etmişlerdir (oysa 1952’de bu oran % 50’den daha fazlaydı). Katılımcıların % 52’si ise, başka dinlerde de hakikatin bulunabileceği görüşüne sahip olmuştur. Bu durum, 1864 yılında Hatalar Özeti’nde listelendiği gibi, ‘her insanın dinini seçme ve ifade etmede özgür olduğu ve aklın rehberliğinde hakikati bulacağı inancı’nın gösterilmesi açısından dikkat çekicidir (Woodhead vd. 2002). Dahası, Fransız katılımcıların % 39’u bütün dinlerin aynı değerde olduğuna inanmaktadır (Donegani 2007). Donegani buradan şu sonuca varmaktadır: “Bütün bunlar, birey için kurdumdan bağımsız olarak dinin göreceli değerinin varlığına işaret eder.” Lyon da (2003: 23) benzer şekilde şunu belirtir: “Din, gerçekte iman, kimlik ve duygu gibi insan hayatını derinden etkileyen durumlarla ilişkili olması gerekirken, basitçe sırf geleneksel davranış (kiliseye gitmek gibi) veya bilişsel aktivite (makul inançlar gibi) olarak anlaşılmıştır.” Ayrıca, Bellah ve diğerlerinin (1985) geleneksel din tanımına da bakınız. Onlara göre

din, “kalbin alışkanlıkları (...) soyut yapısal alan ile insan eylemleri ve motivasyonları arasında bağlantı kuran hayatın temel kültürel unsurlarıdır.” Langley (1999) ise, “insanların sistemli inançlar ve kurumsallaşmış ibadetler halinde kalıplaşan dinden, kendilerinin ürettiği, alışılmış yapıların dışında, doktrini olmayan, felsefi tutarlılık iddiası bulunmayan bireysel tecrübeye dayalı ‘maneviyat’a nasıl geçtiklerini” özetler.

Modern dini pratik, giderek senkretik bir yapı arz etmektedir. Din tüketicileri, kendilerine has uygun bir karışım elde etmek için farklı inançlardan ve mezheplerden bir şeyler almakta ve dini markete giderek kafeterya menüsü gibi yaklaşmaktadırlar (Roberts 1995; Roof ve Agedal 1996; Greeley 1989; Lyon 2000). Ammerman’ın (1994) çalışması, Hristiyanların giderek herhangi bir kiliseye sadakat hissi taşımaksızın birbirinden farklı kiliselerin ve dini grupların hizmetlerinden yararlandıklarını göstermektedir. Berger (1967), modern dini dünyayı müşterilerin bireysel ihtiyaçlarına uygun mallar satın aldıkları bir süpermarket olarak değerlendirir. Benzer şekilde, Bibby (1987), dini, menüden seçilen birtakım tüketim maddeleri olarak görür. Heelas (1998: 3), postmodernizmde dini ve kutsal olanın sınırlarının kaybolduğunu belirtir. Genel ifadeyle, bu gözlenen pratik, postmodernizmin teorik olarak modernizmin (örneğin rasyonalizm ve iman arasındaki) katı dikotomilerini reddetmesine uyumaktadır (Derrida 1998: 2002).

Heelas (1998: 5), postmodernizm gibi, postmodern dinin nasıl kurumlardan bireylere geçiş özelliği gösterdiğini açıklar: “Artık insanlar Modernite dinlerinin sınırlarını dikkate almak zorunda değiller.” Bu tavır, postmodernizmin meta-söylemleri reddetmesine de uygundur. Bauman (1995), bu postmodern durumu anlamlar, kurumlar ve inanç sistemleri üzerine bina edilme ihtiyacı hissetmeyen ‘parçalı bir hayat’ olarak görür. Günümüzde dindarlığa ait soru da değişmiştir. Eskiden insanlar “Nasıl uyarım?” derken, bugün “Nasıl seçerim?” sorusunu sormaktadırlar (Lyon 2000: 43). Bibby’nin (1987) görüşüne göre, din giderek dini bağlılıktan çok dini tüketime dönüşmüştür. Roof

(1993) ise, din tüketicilerini, kendilerine uygun anlamı ve doyumu bulmak için bir dinden ötekine dolaşan ‘arayıcılar’ olarak görür. Bu durum şu sloganın özetlediği bir harekettir. “Dindar değilim, ama maneviyatım oldukça güçlüdür” (bkz. Wuthnow 1998).

Kurumsal öğretisi, otorite, itaat, birey üstünlük ve geleneksel dinin diğer özelliklerinin yerine bireysel dini tecrübeye ağırlık veren Yeni Çağ ve ‘maneviyatçılık’ (*spirituality*), giderek geleneksel dinin yerini almaktadır (Yeni Çağ hareketleri için bkz. Clarke 2006). Heelas (1998: 5), postmodern dinde, tıpkı ‘benim ne işime yarar’ın dogmadan veya hakikatten önemli olması gibi, ‘ruhsal tecrübenin’ inançtan nasıl daha önemli olduğunu açıklamaktadır. “Kuzey Amerika’da Tanrı ve Toplum” konusu üzerine 1996 yılında yaptığı çalışmasında Lyon (2000: s. xii), –çoğu Ortodoks inançlarla ilgili– pek çok dini aktivitenin kiliseler, camiler ve sinagogların ortaya koyduğu geleneksel tarzların nasıl dışına çıktığını açıkça izah etmiştir. Bütün bu durum, günümüzdeki dindarlığın en önemli görünümüdür ve postmodern zamanlarda dinin temelidir (bkz. Lemieux 1996). Taylor’un da (1991: 14) ifade ettiği gibi, genel kültürel eğilim şimdi, “herkes kendisi için neyin önemli veya değerli olduğunu belirleyecek tarzda kendi hayat tarzını oluşturma hakkına sahiptir” görüşünü temel kabul etmiştir (ayrıca bkz. Wuthnow 1991). Özetle, Nolen’in de (1999) açıkladığı gibi, insanlar Tanrı’yla kişisel bir ilişki arıyorlar. Fakat aynı zamanda da ‘kolaylık gösteren, öfkelenmeyen, hızlı ve mikrodalga bir Tanrı’ istiyorlar.

Köktenci Tepki

Üçüncüsü, modernizmin getirdiği ve postmodernizmin belirsiz göreceliğinin artırdığı manevi boşluğa karşılık, kendisini bütün dünya dinlerinde köktenci diriliş şeklinde gösteren bir ters tepki de söz konusudur. ‘Köktencilik’ kavramı literatürde tartışma üreten bir kavram olmakla birlikte, bu kavramın sadece 20. yüzyılın başlarında Amerika’da ortaya çıkan protestan hareketler

için kullanımı uygundur. Bununla birlikte, bu kavram, 'modern dünya düzenine direnme tarzında kimlik oluşturan' literalist, ultra-Ortodoks hareketler için de kullanışlı bir tabirdir (Hunter 1990: 58). Konuyla ilgili Amerika'daki duruma tarihsel ve teorik bir genel bakış için Cohen (1990), Kaplan (1992), Nielsen (1993), Marty-Appleby (1991;1993a; 1993b; 1994; 1995), Pelikan (1990), Marsden (1990) ve Pinnock'a (1990) bakınız. Ayrıca, Wieseltier (1990), Nasr (1984), Lewis (1988) 'köktencilik' kavramının kullanılmasından duydukları memnuniyetsizliği ifade etmiş; Hassan (1990) ise, bu kavramın İslam için kullanılmasına çok daha güçlü bir tepki göstermiştir. Bütün bu nedenlerden, okuyuculardan bu tartışmalı basitleştirme için hoşgörü bekliyorum.

Roberts'a (1998: 187) göre, 'geleneksel dini tezin sosyal hayatın sekülerleşmesiyle zor durumda kalması, problemli bir şekilde köktencilğin alt kültürlerini ve Yeni Çağ akımını yeniden ortaya çıkarmıştır'. Şundan emin olmak gerekir ki, köktencilik başlı başına postmodern bir fenomen değildir. Hatta postmodernizme oldukça karşıttır. Köktencilik hem modernitenin sekülerizmine hem de postmodernitenin hakikati reddine karşıdır. Aslında köktencilik, modern öncesi olarak nitelendirilebilir. Çünkü o, aklın ötesinde imana ve otoriteye başvurur. Köktencilik pek çok tarzda postmodernizme bir tepkidir. Bu nedenle bu makalede bahsi geçmiştir. Ancak köktencilğin detayları ve postmodernizmin radikal göreceliğine bir tepki olarak nasıl ortaya çıktığı gibi konular başka makalelere bırakılmıştır.

Armstrong'a (2000: p. ix) göre, 20. yüzyılın sonlarında gerçekleşen en şaşırtıcı gelişmelerden biri, her temel dini geleneğin içerisinde 'köktendincilik' olarak bilinen radikal bir dindarlık formunun ortaya çıkmasıdır. Akıl, dinin ve anlam arayışının yerini aldığı için, pek çokları, Aydınlanma'nın akıl, mantık ve teknoloji heyecanı ve postmodernizmin bütün bunlara olan tepkisi tarafından unutulmuş ruhsal sesin doldurduğu katı bir dinde tescilli aramaya başladılar. Armstrong'a (2000: x) göre, modernizmle birlikte "insanoğlunun daha akılcı olduğu, artık insanoğ-

lunun dine ihtiyaç duymayacağı veya dini hayatın en kişisel alanlarıyla sınırlandırılabilceği varsayılmıştır. Fakat 1970'lerin sonlarında bu seküler yapıya karşı çıkışlar arttı ve din insan hayatındaki merkezi konumunu yeniden kazanmaya başladı." Giddens (1990) ve Bauman (1992; 1997), köktencililiği modernizmin ve postmodernizmin ortaya çıkardığı ahlaki sorulara verilmiş tepkisel bir yanıt olarak değerlendirir. Postmodernizm hakikatin imkânını reddettiğinde, dini anlamı arayanlar bunu geleneksel dinin sınırları dışında bulmaya başladılar; geleneksel kurumsal dini sınırlar içerisinde kalanlar ise, 'kafeterya din'in belirsizliklerine dogmayı güçlendirerek karşı çıktılar.

Postmodern bir fenomen olmamasına rağmen günümüzdeki köktenci tepki, postmodernizme karşı gösterilen bir reaksiyon ve göreceliğe karşı mutlakların verdiği bir mücadeledir. Bu bağlamda, Papa II. John Paul (1988) bile iman ve akıl üzerine yazdığı ve kiliselere gönderdiği bildirisinde, 'her şeyin değişken ve göreceli olduğu ve bu nedenle artık kesin sadakatin olmadığını iddia eden bu yaygın zihniyetten' duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir (bu arada şunu söylemek gerekir ki, Papa II. John Paul bir köktenci değildir, fakat postmodernizmin radikal göreceliğiyle mücadele etmiştir. O, günümüzde hâlâ Katolik Kilisesi'nin ve özellikle yeni papalığın gözünde bir kahramandır). Lyon'a (2000) göre, köktencilik, bireysel özgürlüğün yükselişine paralel olarak kurumsal ve doktrinsel otoritenin düşen otoritesine karşı gösterilmiş bir tepkidir (aynı zamanda bkz. Bauman 1998 ve Smart 1998). Heelas'a (1998: 1) göre bu durum, "bazıları için postmodern dinin gelişebilmesine ortam hazırlayan modernizmin kesinliklerinin dağılması ve bazıları için modern öncesi geçmişin değerlendirilmesine yol açan modernizmin üzücü kesinlikleridir". Bauman (1998: 74) ise, bizlere, 'köktencililiğin seçkin sınıfın ıstıraplarından kurtarma vaadinden gelen cazibesi'ni hatırlatır. "Nihayetinde, burada, şüphesiz bütün diğer otoritelere son veren üst düzey bir otorite buluruz." Postmodern dünyada bütün otoriteler (ve elbette metafizik mutlaklar) dışlanmış, sadece 'meta-söylemin' gücü söz konusudur.

Aşıkâr bir çelişki içerisinde yapılan araştırmalar, köktencilikteki yükselişe paralel olarak temel dini akımda bir düşüşün yaşandığına işaret etmektedir (Roof ve Agedal 1996; Repstad 1996a; Johnson 1986; Neuhaus 1986; Roof ve McKinney 1987). Iannaccone'a (1998: 1471) göre, "dünya çapında hızlı gelişen dinler katı, cemaatçi ve teolojik olarak muhafazakâr olma eğilimindedir. Amerika'da bu tür gruplar hâlâ üye bulabilmektedir. Teolojik olarak liberal Protestan mezhepler bile izafilik ve mutlağın kaybolması problemiyle mücadele etmektedirler" (aynı zamanda bkz. Greeley 1989). Dini gelişim konusundaki genel eğilimler ve özellikle ana akım-köktenci ayrımını için Stark ve Bainbridge (1985) ve Berger'in (1999) çalışmalarına bakınız.

Postmodernizmin hakikati reddetmesi çerçevesinde görül-
düğünde bu aşıkâr çelişki daha iyi anlaşılır: Köktencilik post-
modern madalyonun öbür yüzüdür. Dini köktencilikteki yükse-
liş hem modernizme hem de postmodernizme bir tepki olarak
görülebilir. Eğer 20. yüzyılın korkuları modernizmin temel ba-
şarısızlıkları (ve kaçınılmaz) olarak görülürse, modern öncesi
tepki, postmodern tepki kadar anlamlıdır. Karşıt iddianın yöne-
timi tam bir yönetim sorunudur (bkz. Johnson 1986).

Özel bölgesel bir örnek vermek gerekirse, bazı yazarlar bile Amerika'daki Dördüncü Büyük Uyanıştan bahsetmektedirler (bkz. Johnson 1986). İlk üç uyanışın Amerikan devriminde, iç savaşta ve 20. yüzyıl ilerlemeciliğinde önemli faktörler olduğu düşünüldüğünde, Dördüncü Büyük Uyanış, küçümsenmeyecek sonuçlar vaat etmektedir. İlginç bir şekilde bu eğilim, sadece geleneksel dini grupları kapsamakla kalmaz, aynı zamanda Amerikan değerlerinde ve ahlakındaki tam bir gerilemeyle ilgili hususları da içerir (bkz. Marty ve Appleby'nin hacimli Köktencilik Projesi 1991: 1993a; 1993b; 1994; 1995). Neuhaus'a (1986) göre, köktencilikteki mevcut yükseliş, Amerikan değerlerindeki düşüşten rahatsız olan birçok kişiyi kapsamakta, geleneksel dini güçlerin ötesine geçer.

TEORİ VE GELECEĞE YÖNELİK TAHMİNLER

Önce kısa bir taslak çizmek gerekirse, bu taslak temel eğilimlere ve postmodernizm ile din konusundaki literatüre katkılarının ana hatlarına yer verir. Ana akım dindarlıktaki düşüş, bireysel dini tecrübenin kurumsal dogmanın ve katılımın yerini alması ve köktenci tepki şeklinde ifade edilen oldukça açık sözlü üç eğilimin dışındaki diğer sorular, çok daha zordur. Bu bağlamda, burada bu üç eğilim üzerinden fikir yürütülmüştür.

İslam'ın Anlaşılması

Bugüne kadar yapılan tartışmalar (kasten) genel eğilimler üzerinde yoğunlaşmış, hem modernitenin hem de postmodernizmin mekânı olarak Batı ve dolayısıyla Hristiyanlık üzerine (belki de kaçınılmaz) bir vurgu söz konusu olmuştur. Mekânsal faktörler, temel akımların dışındaki dünya dinlerinin esaslı bir incelemesinin yapılmasına engel olmaktadır. Her halükârda, böyle bir inceleme bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

Bununla birlikte, İslam örnekleme incelenmeyi ve üzerinde durulmayı hak etmektedir. İslam postmodernizme (hatta modernizme) nasıl uyar? Hangi ülke günümüz İslam'ını temsil eder: Ulusçu seküler Türkiye mi yoksa teokratik İran mı? İslam ve Welty (1996: 159-61), 'pek çok Müslüman'ın bu iki uca da uymayan duruşa sahip olduğu' konusunda bizleri uyarmaktadır.

Son radikal İslamcılık eğilimi, diğer köktenci hareketlere paralel bir şekilde, doğal olarak İslam'a yerleşmiş görünebilir. Gellner'a (1992: 4) göre, "çağımızda köktencililiğin en güçlü olduğu din İslam'dır". Öteki dinlerin geçen yüzyılda zayıflamasına karşın İslam güçlü kalmıştır veya önceki yüzyıla göre daha güçlüdür (1992: 5). Dekmejian (1985) köktencililiği İslami bir zihin yapısının merkezi bir niteliği olarak görür. Aynı şekilde Ajami (2004), radikal İslamcı Seyyid Kutub'un görüşlerine yer verir: Ona göre, Kutub'un "Müslüman'ın inancı dışında bir milliyeti yoktur" fikri, modernizmin ulus-devlet anlayışına açıkça terstir

ve şeriat hukuku da modern din özgürlüğü ve kilise-devlet ayrımını fikrine zıttır. Tibî (1988), İslam'ın modern dünyanın bilimsel teknolojik kültürüyle uyuşmadığı fikrini savunur. Daha çarpıcı ifadelerle Mewdudî (1979: 37), İslam'ın moderniteyi reddettiğini söyler – *postmodern* çizgilerden ziyade, *premodern* (modern öncesi) bir reddediş:

Varlığımızın gayesine ve amacına karar vermek bize düşmediği gibi, dünyevi otoritemizin sınırlarını belirlemek de bize düşmez. Ayrıca, herhangi başka bir kimse de bizim için bu kararları alamaz. Bir insan, bir aile, bir sınıf, bir grup veya bütün dünyadaki insan ırkı bile herhangi bir hâkimiyet iddiasında bulunamaz. Sadece Allah Mutlak Hâkimdir ve Onun emirleri olan İslam Hukuku hâkimdir.

İslam ve sekülerleşme konusuyla ilgili olarak, Adams (1983), Mawdudî (1976), Choueiri (1990), Armstrong (2000), Hefner (1998) ve Gellner'e (1992) bakınız.

Hiç şüphesiz böyle bir dünya görüşü moderniteyle çatışır. Yine de, öncelikle Batılı paradigmaları İslam örneğine uygularken dikkatli olmalıyız. Ayrıca, sömürgecilik ve modernitenin baskıyla empoze edilmesi durumu da vardır. Ahmed (2004: s. xii, 28-29), İslam dünyasının, postmodernizm şöyle dursun hâlâ modernite ile uğraştığını söyler. Kolayca köktencilik olarak dışlanabilecek şey, basitçe sömürge öncesi geleneklere dönüş veya sömürge sonrası kimlik arayışı olabilir (bkz. Lundin ve Lundin 1996; Armstrong 2000). Farklı tarihsel tecrübeler gereği moderniteye olan tepkiler de farklı olur. Doğal olarak İslam dünyası da Batı sömürgeciliğine olduğu kadar Batılı fikirlere de karşı çıkmıştır. Ahmed'e göre (2004: 31), İslam dünyasının pek çoğu için 'modernleşme', İngiliz tarzını benimseme anlamına gelir. Bugün "postmodernizm üzerine yorum yapan çok az Müslüman da te reddütlü ve dışlayıcıdır. Onlar, postmodernizmi Batılı modernizmin bir devamı, yıkıcı, yok olmaya mahkûm (...) ve 'Amerikanlaşma', 'hiçlik', 'anarşi', 'yıkım'a eş değer görerek reddederler.

(...) Aslında [onlar] postmodernizmi, büyük oranda Amerikan medeniyetiyle eşit tutarlar.” İslam’ın modernizme tepkisi üzerine açıklamalar için bkz. Gellner (1992: 10-20). Bu çerçevede Clarke (2006: 166) bizlere, ‘İslam dünyasında olan bu tür değişikliklerin, her ne kadar Batılılaşmaya ve modernleşmeye tepki olarak görülürseler de, tam olarak anlaşılamayacağı ve açıklanamayacağı’ uyarısında bulunur. Diğer taraftan, Ebu el-Fadl’in (2004: 15-16) işaret ettiği gibi, ‘modernleşmenin unsurları’ (ulus-devlet, iletişim ve teknoloji, gizliliği inkâr eden modern devlet) İslam’daki geleneksel dengeleri değiştirmiştir. Gerçekte “modern muhafız devlet ilahi yasanın yapıcısı ve uygulayıcısı olmuştur.” Bu durum, köktenci İslam’ın siyasallaştırmasıyla daha da karmaşık hale gelmiştir (bkz. Sivan 1992; Abrahamian 1992; Waines 2002; ayrıca uyarıcı notlar için bkz. Hunter 1990; Hassan 1990).

Ayrıca, dini dönüşüm ve modern-postmodern çatışmasında merkezi bir yeri olan yorum ve otorite üzerine yapılan tartışmalar, İslam için yeni bir şey değildir. Clarke’a (2006: 165) göre, “her ne kadar sık sık küreselleşmeye ve modernleşmeye tepki olarak görülse de, İslami devlet isteklerinin olduğunu belirten İslamcı gruplarla ilgili çeşitli meseleler uzun bir geçmişe sahiptir”. Abu el-Fadl’a (2004: 15) göre, “şeriatla yönetilen bir yönetime ulaşmaya yönelik ilgilerin İslam tarihinde uzun bir mazisi vardır ve bunlar modern çağda yeni çıkmış şeyler değildir.” Clarke’a (2006: 165) göre, “akıl ve vahiy ilişkisine dair tartışmalar, İslam dünyasında Batı’daki Aydınlanma düşüncesinin etkisi ve modern bilimin ilerlemesiyle gündeme gelmemiştir. Bu tartışmalar İslam tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır” (2006: 166). Modernleşme ve Batılılaşma “Müslümanların yüzlerce yıldır mücadele ettiği bu meseleleri daha kapsamlı ve karmaşık hale getirmiştir”. Müslüman âlimlerin entelektüel devrimleri ve bu yöndeki çabalarının tarihi için Clarke’ın (2006: 184) kitabına bakınız. İslam’da yorumlama sorunu, *icthâh* (kişisel yorum) yapabilme ile ulemanın icmâsına bağlılık arasındaki çatış-

ma çerçevesinde döner durur (bkz. Clarke 2006: 165 ve genel olarak 7. bölüm; ayrıca Ebu el-Fadl 2004: 7-9). Clarke'a (2006: 168) göre, modern İslam'daki '*ıctihat* devrimi' moderniteyi başlatan Protestan reformasyonuna kesinlikle benzemez.

Hem metodolojik problem (İslam dünyasının moderniteye özel olarak maruz kalması) hem de yorum tartışmalarının İslam dünyasında yeni olmaması gerçeği çerçevesinde, tıpkı Hristiyanlığın önemli unsurları gibi İslam'ın da moderniteyle uzlaşacağına dair bir olasılık ya da yukarıda sunulan köktenci senaryolara barışçıl alternatiflerin çıkması imkânı bulunmaktadır. Ebu el-Fadl (2004: 51), Nadir Haşimi'den alıntı yaparak iyimser bir bakış açısı sunar. "Kökleri pre-modern döneme kadar uzanan ve kitabi temeli olan diğer geleneksel dinler gibi, İslam da modern demokrasiye Hristiyanlık ve Yahudilikten ne fazla ne eksik uyumludur" (genel olarak ve gerçekten de hukukun rolü ve güçler ayrımı gibi modern kavramların tarihsel olarak İslam'la birlikte var olma durumları için bkz. Ebu el-Fadl 2004). Nielsen (1993: 89), (yalvarırcasına) şu soruyu sorar: "Nasıl olur da tarihsel zenginliğin dini ve İslam'ın gücü şimdi tek boyutlu gerici bir tümlevcilik ile ilişkilendirilir?" (Ayrıca, günümüz İslam'ındaki üç eğilim (geleneksel, modern ve radikal) için bkz. Smart 1998 ve Ahmed 2004, özellikle 4. bölüm). Nielsen (1993: 102), şöyle bir sonuca varır. "Tarihsel kanıta göre, İslami paradigma aslen köktenci değildir (ve hiç olmamıştır)." Ayrıca bkz. Lawrence 1998; Hefner 1998; Waines 2002 ve Armstrong 2000.

Sabit İman Esasları, Değişken İnançlar: Araştırma ve Özeleştirici Sorunu

Zihin modellerindeki değişim, değişen metodolojilere işaret eder. Öyleyse neden postmodern fenomenleri yetersiz modern araçlarla açıklamaya çalışıyoruz? Lyon (2000: 21), bizleri 'modern dünyada dinin pek çok çağdaş açıklamasının büyüleyici bir basitlikte ve içten içe yanıltıcı' olduğu konusunda uyarır. "Bu tür

meselelerin durumu, sekülerizm olarak ifade edilen bütün teorilere uyan tek bir sosyal fikre dayandırılabilir. Bu teori, bilim ve teknolojinin, kentsel endüstriyel sosyal yapıların ve ulus devletin gelişmesinin dini hayat üzerinde olumsuz bir etkisinin olduğunu öne sürer. Hikâye devam eder: Modern toplum, dini olmayan ilkeler üzerinde varlığını sürdürür, kiliseler sosyal nüfuzunu kaybeder ve insanlar kiliseye katılımı terk ederler.” Yukarıda da tartışıldığı üzere, sekülerleşme teorisi bir ölçüde doğrudur. Fakat sadece yarım kalan bir hikâyeden ibaretti.

Dahası, ana dini yapılardaki düşünüş belki de literatürün belirttiğinden daha dramatiktir. Örneğin, ‘inanmadan ait olma’ (yani bireyin sosyal, ruhsal ve diğer nedenlerle kiliseye bağlı olması, vergisini vermesi, ancak onun öğretilerine inanmaması) (Repstad 1996a; Botvar 1996) ya da belirtilen ile gerçek tercihler arasında ayırım yapmayı büyük oranda zorlaştıran durağan (kurumsal) iman esasları ile dinamik (bireysel) inançlar arasındaki gerilim gibi, metodolojik açıdan kafa karıştıran problemler bulunmaktadır. Örneğin, Fransa’da yaptığı araştırmasının sonuçlarına göre, Donegani (2007), Fransızların sadece % 51’inin kendisini Katolik olarak tanımladığını, dahası bu Katoliklerin sadece % 52’sinin Tanrı’ya inandığını ve sadece % 18’inin Katolik Kilisesi’nin öğretilerine uygun bir Tanrı tanımı yaptığını belirtir. O halde, gerçekte Katolik veya başka bir dinden olmak ne anlama gelir? Diğer taraftan kurumsal katılımın ötesine bakmadan dini katılım azalıyor iddiasının anlamı nedir? Lyon’a (2000: s. ix) göre, ‘din’, günümüzün maneviyatlar ve arayışlar dünyasına uymayan geleneksel kurumsal dindarlığın tat vermeyen bir şeklidir. Sosyal bilimciler bu soruları sordukları ve dindarlığı ele aldıklarında bu tür problemleri dikkate almalıdır.

Postmodernizmin Değerlendirilmesi

Sonuç olarak, sorulması gereken soru şudur: Postmodernizme ve onun dine olan etkisine biz ne anlam vermeliyiz?

Eleştiriler

Eğer köktenci tepkiyi, büyük oranda inancın ve dini katılımın postmodern formlarının aleladeliliğine bir tepki olarak düşünürsek, dini köktenciler, bu soruya kendi cevaplarını açıkça sunmuşlardır. Fakat dini alandan felsefi alana kaydığımızda, “postmodern düşünceye ve postmodern tutumlara bilimsel cevaplar nedir?” sorusu gündeme gelir.

İki temel postmodernizm eleştirisi vardır. Birincisi, postmodernizmin göreciliğe olan büyük ilgisine (ve kullandığı dile) ilişkindir. İkincisi, postmodernizmin aklın sınırlarına dair güçlü ilgisi için eşzamanlı sempatidir (akla körü körüne bağlanmanın insanlığa getirdiği sonuçlardan bazıları). Özetle, postmodernizm modern projeye ilgili önemli soruları gündeme getirir, ancak bu soruların cevabı hâlâ bulunmayı beklemektedir.

Gellner (1992: 41, 48), postmodernizmin ikiz kusuru olan görecilik ve gerici dil hakkındaki üzüntüsünü dile getirir. “Bu meta-zırvanın gayesinin olmadığından ve göreciliğin yarım yamalak bir araştırmayı, oldukça iddialı belirsizliği getirdiğinden ve her halükarda bir sonraki heves geldiğinde farkına varmama götüren geçici fenomeni oluşturmasından şikâyet eder.” Ne yazık ki, postmodernizm ve ona eşlik eden görecilik hakkında ‘bütün söylenecekler bunlardan ibaret değildir’. Gellner (1992: 71) devamında, “Böyle bir postmodernizmin çok önemi yoktur” değerlendirmesinde de bulunur. “Postmodernizm, cazibesini yeni görünümüne ve saf belirsizliğine borçlu olan bir hevestir ve bu heves çok geçmeden, modada olduğu gibi geçip gidecektir. Fakat postmodernizm göreciliğin bir örneğidir ve görecilik önemlidir. Sakıncalıdır, çünkü bilişsel bir hiçliğe götürür.” Benzer şekilde Giddens de (1990: 46), postmodernizm içerisindeki temel tutarsızlığa işaret eder: Eğer mantıklı temelleri (hatta hiçbir temeli) yoksa, postmodernizm modernizmin yerini nasıl alabilir?

Postmodernizme olan ilgisine rağmen Giddens (1990: 48-9), modernitenin temel çelişmesini şöyle dile getirir: “Akıl adına

akla bağlanmayı nasıl savunabiliriz?” Bu dürüst bir soru olarak sorulmuş, postmodernizm tarafından olumsuz bir formatta cevaplanmıştır. Alternatif olarak Giddens (1990: b. 5), eksikliklerini gidermek için, tamamen moderniteden vazgeçmek yerine, bu kusurlardan arındırarak moderniteyi yeniden düşünmeyi önerir. Benzer şekilde Gellner (1992: 41, 48), (modern-postmodern ve köktenci-postmodern ayırımının ötesinde) üçüncü bir yol olarak ‘akılcı köktenciligi’ önerir. Bu görüş, “hakikatin biricik olduğu inancını korur, ancak ona her zaman koşulsuz olarak sahip olabileceğimize inanmaz; rehberlik ve arayışa temel için sabit inanmayı değil, sadece bilimsel prosedür, bütün hipotezleri sorgulamaya açıklık gibi bazı mantık kurallarına sadakati kullanır” (Gellner 1992: s. vii, 80-33). Kermode (1968) ve Foster (1983) ise, postmodernizmi bütünüyle ayrı bir olgu olarak değil, modernitenin bir uzantısı ve kendini anlaması olarak görür (aynı zamanda ‘modern din’ konusunda bkz. Bellah 1969).

Eleştirilere Yöneltilen Eleştiriler

Hepsi haklı olmakla birlikte, postmodernizm ve dinle ilgili eleştirilerde iki temel problem bulunmaktadır. Birincisi, postmodernizm ve dinin bilimsel eleştirisi, bir anlamda yersizdir. Gerçekte bir an için popüler kültüre sapıldığında, postmodernizm ve dinin en basit analizinde “o ne ise odur”. Örneğin Gellner’e (1992: 72) göre, postmodernizm akademisyenlerin ‘hileli, oldukça yapmacık bir hevesi’dir. Şüphesiz bu resmin sadece bir parçasıdır. Değerine bakılmaksızın postmodernizm, Clarke’ın (2006: 25-6) Yeni Çağ’ın (*New Age*) elit modası olmaktan çıkıp dünya çapında bir kitle hareketine dönüşmesi olarak tanımladığı şeyin derin bir tezahürü olarak popüler bilince kaymaktadır. Felsefi esaslarına bakılmaksızın postmodernizm vardır ve yaygındır. Fakat onun sadece bilimsel bakış açısıyla eleştirilmesi oldukça sınırlı olur. Aslında pek çok Avrupalı ve Kuzey Amerikalının Derrida, Rorty, Habermas, Nietzsche ve postmodernizmin diğer büyük öncülerini detaylı olarak okumadığı sağlam bir varsayımdır.

Postmodernizm, aynı zamanda, (genel halktan veya postmodern Hristiyan mezheplerinden veya Yeni Çağ hareketlerinden olsun) pek çok insanın postmodernizmin temellerini test etmede başarısız olacağını varsayar. Ama giderek daha çok insanın postmodern ideolojiyi, kurumlardaki yansımasıyla (bkz. Petroni 2003, 2004; Wenzel 2007c, 2008), dini pratik ve genel dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak yeniden benimsediği görülüyor; oysa daha önce 'sözde' çalışmış ve benimsemişlerdi (bkz. Friedman 1953). Öyleyse, postmodernizm nereden geldi? Okullarda mı öğretildi? Yoksa postmodernizmin yolu her nasılsa kendisini benimseyen pek çok insan tarafından özdeşleşilmeden popüler kültüre mi dönüştü? Eğer ideolojilerin temel ilkeleri açıkça insanların zihninde yoksa, bu ilkeler nereye ait ve nasıl yayılmışlar? Bu tür sorulara teoloji, felsefe, sosyoloji, antropoloji ve hatta ekonominin, kurumların ve zihin modellerine dair anlayışlarla daha derin bir bütünleşmesinden pek çok cevap gelecektir (bkz. North 1978; 1990; 1994; Pejovich 2003; Wenzel 2007a; 2007b; 2007c; 2008).

İkincisi, Aydınlanma'dan bahsetmek tehlikeli bir birleştirme ve el çabukluğudur. Ben burada iki çok farklı (çoğu zamanda zıt) Aydınlanma ekolünü (yani İskoç ve Kıta Avrupa'sı) birleştirdim (aynı şeymiş gibi gösterdim). Bu tehlikeli bir birleştirmedir. Çünkü Locke, Hume, Ferguse gibi filozoflar (İskoçlar) alçakgönüllülüğe, inanca dayandırılmış bir akla, insan doğasını sağlam kabullenmeye önem verdiler. Rousseau, Hegel, Comte gibi filozoflar (Kıta Avrupalılar) ise, insanın toplum mühendisliğine ve varsayılan 'daha' iyiye ulaşmak için insanı reddetmeye götüren ve akli açık açık Auschwitz ve Gulag'a kapayan, aklın kibirli tutkusuna kapıldılar. Her iki Aydınlanma'nın ayrıntıları için, Hayek (1967; 1987; 1979) Hampson (1991), Boettke (2000), Porter (2001), Himmelfarb (2004) ve Wenzel'e (2007b) bakınız. İki düşünce biçimini birleştirirken titredığım kadar, onların gerçekte popüler –ve entelektüel– zihinde birleştiği gerçeğine kendimi teslim etmeliyim. Gellner (1992), Giddens (1990), Bauman (1989) ve Ahmed (2004) gibi önemli düşünürler bile

bu iki Aydınlanmayı tek bir aydınlanma gibi birleştirmişlerdir. En dikkat çekici olan, Giddens'in (1990: 172), "totalitarizm ve modernite tam olmasa da doğal olarak ilişkilidir" diye yazmasıdır. Bauman'a göre, totalitarizm kesinlikle İskoç Aydınlanmasının değil Kıta Avrupa'sı Aydınlanmasının sonucudur. Öyleyse, postmodern tepki, eğer gerçekten Kıta Avrupa'sı Aydınlanmasının kaçınılmaz sonuçları olan Auschwitz ve Gulag'a, bireysel özerklik pahasına devletin gelişimine, kötü tanımlanmış mülkiyet hakları yüzünden çevrenin tahribine, savaş endüstrisine tepkiyse, mükemmel bir anlam ifade eder. Kendini sorgulama, şüphe ve akli dahil eden bir inanç kurumunu içeren İskoç Aydınlanmasının alçak gönüllülüğüne dönecek olursak, bu aydınlanmada hiçliğe ve postmodernizmin linguistik bilgisizliğine yakalanmadan, modernitenin kusurlarını sorgulamaya açık bir yol vardır. Aslında bunun pek çok düşünürün, İskoçların açık görüşüne başvurmaksızın gerçekten yapmaya çalıştığı şey olduğu konusunda şüphelerim var.

SONUÇ

Yukarıda geçen, modernizm, sekülerizm, postmodernizm ve köktencilik olguları ve bunlarla ilgili sorunlar ve tartışmalar bütün dünya dinlerinde bulunmaktadır (bkz. Armstrong 2000). Kaplan (1992: s. vii) bizlere "genellikle şiddeti beraberinde getiren gerçek köktencilikğin örneklerinin bütün dünyada sürekli bir düzen içerisinde devam ettiğini hatırlatır. Hindistan'da Müslümanlar, Hindular ve Sihler, Kudüs'te Müslümanlar ve Yahudiler arasında, köktencilik ve türevlerinin yaygın bir gerçek olduğunu hatırlatan yeterince örnek vardır." Ayrıca, dünya dinleri postmodernizmin ortaya çıkardığı değişikliklerden etkilenmişlerdir.

Bu makalede yeri olmadığından bütün dinlerle ilgili ayrıntılı bir tartışma söz konusu olmamıştır. Dünya dinlerindeki genel eğilimler için bkz. Lundin-Lundin (1996) ve Woodhead vd. (2002). Yahudilik konusunda bkz. Wieseltier (1990); Hertzberg

(1992); Friedman (1992); Lundin-Lundin (1996); Haas (1996); Woodhead vd. (2002); Kunin (2002) ve Armstrong (2000). Hinduizm konusunda bkz. Rudolph- Rudolph (1967; 1987); Nielsen (1993); Lundin-Lundin (1996); Smith (2002; 2003); Woodhead vd. (2002). Sihizm konusunda bkz. Nielsen (1993); Lundin-Lundin (1996); Shackle (2002); Woodhead vd. (2002). Budizm konusunda bkz. Nielsen (1993); Cantwell ve Kawanami (2002).

Tartışma henüz durulmuş değildir. Çünkü zihinsel modellerdeki radikal değişimlerin devam eden etkisini, onların din ve dindarlık üzerindeki etkilerini gözlemekteyiz. Lyon'un (2000: 148) sözleriyle makaleye son vermek gerekirse, karşımızda hem bir uyarıcı hem de gelecekteki heyecanlandırıcı ilmin müjdesini buluruz: "Postmodern şartlar içerisinde inanç yeni formlarını, maneviyat yeni ifade biçimini nasıl bulur tahmin edilemez. Zaten amaç, (bazı modern sosyologlar için öyle olmuş olsa bile), tahmin değildir; eğilimleri takip edebilme, günlük tecrübeleri çizebilmektir." Kendi zekâımıza kurban gitme korkusuyla bilim ve belli başlı felsefeler kullanarak, aynı zamanda gözlenen davranışlarla, katılım ve kesin inançlarla ilgili bütün cevapları bulma çabası içerisinde olmamalıyız.

KAYNAKLAR

- ABOU EL FADL, K. (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- ABRAHAMIAN, E. (1992). 'Khomeini: A Fundamentalist?' In Kaplan (1992), 109-25.
- ADAMS, C. (1983). 'Mawdudi and the Islamic State: In J. Esposito, (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 99-133.
- AHMED, A. (2004). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge.
- AJAMI, F. (2004). 'The Moor's Last Laugh'. *Wall Street Journal*, 22 Mar.

- AMMERMAN, N. (1994). 'Telling Congregational Stories'. *Review of Religious Research*, 35: 4.
- ARMSTRONG, K. (2000). *The Battle for God*. New York: Alfred A. Knopf.
- BAUMAN, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1992). *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge.
- _____ (1995). *Life in Fragments*. Oxford and Malden, Mass.: Blackwell.
- _____ (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1998). 'Postmodern Religion'. In Heelas *et al.* (1998), 58-78.
- BELLAH, R. (1969). 'Religious Evolution'. In R. Robertson (ed.), *The Sociology of Religion: Selected Readings*. Baltimore: Penguin Books, 262-92.
- _____ MADSEN, R., SULLIVAN, W., SWIDLER, A., and TIPTON, S. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BERGER, P. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Anchor/Doubleday.
- _____ (1992). *A Far Glory*. New York: Anchor/Doubleday.
- _____ (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- BERRY, P. (2004). 'Postmodernism and Post-religion'. In Connor (2004), 168-81.
- BERTENS, H. (1995). *The Idea of the Postmodern: A History*. London: Routledge.
- BIBBY, R. (1987). *Fragmented Gods*. Toronto: Irwin.
- BOETTKE, P. (2000). 'Which Enlightenment and Whose Liberalism?: Hayek's Research Program for Understanding the Liberal Society'. In *idem* (ed.), *The Legacy of F. A. Hayek*. Aldershot: Edward Elgar, i. pp. xi-iv.
- BOTVAR, P. K. (1996). 'Belonging without Believing? The Norwegian Religious Profile Compared with the British One'. In Repstad (1996b), 119-34.
- CANTWELL, C., and KAWANAMI, H. (2002). 'Buddhism'. In Woodhead *et al.* (2002), 41-69.

- CHOUËIRI, Y. (1990). *Islamic Fundamentalism*. Boston: Twayne Publishers. CLARKE, P. (2006). *New Religions in Global Perspective*. New York: Routledge.
- COHEN, N. (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- CONNOR, S. (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DALY, G. (1985). 'Catholicism and Modernity'. *Journal of the American Academy of Religion*, 53/4: 773-96.
- DEKMEJIAN, R. (1985). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- DERRIDA, J. (1998). 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone'. In J. Derrida and G. Vattimo (eds.), *Religion*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1-78.
- DONEGANI, J. M. (2007). 'L'Eglise sera vaincue par le libéralisme'. *Le Monde*, at <www.lemonde.fr. January 20, 2007>.
- FOSTER, H. (ed.) (1983). *Postmodern Culture*. London: Pluto.
- FRIEDMAN, M. (1953). 'The Methodology of Positive Economics'. In *idem* (ed.), *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 3-43.
- (1992). 'Jewish Zealots: Conservative versus Innovative'. In Kaplan (1992), 159-76.
- GELLNER, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- GREELEY, A. (1989). *Religious Change in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- HAAS, P. (1996). 'Trends in Contemporary Jewish Literature: In Lundin and Lundin (1996)', 57-130.
- HABERMAS, J. (1983). 'Modernity: An Incomplete Project'. In H. Foster (ed.) (1983), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Seattle: Bay Press, 3-15.
- HAMPSON, N. (1991). *The Enlightenment: An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values*. New York: Penguin.

- HARVEY, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- HASSAN, R. (1990). 'The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Toward an Understanding of the Phenomenon'. In Cohen (1990), 151-71.
- HAYEK, F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1978). *New Studies in Philosophy, Politics and Economics and the History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1979). *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HEELAS, P. (ed.) (1998) with the assistance of D. Martin and P. Morris. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HEFNER, R. (1998). 'Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia'. In Heelas (1998), 147-68.
- HERTZBERG, A. (1992). 'Jewish Fundamentalism'. In Kaplan (1992), 152-8.
- HIMMELFARB, G. (2004). *The Road to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. New York: Knopf.
- HUNTER, J. (1990). 'Fundamentalism in its Global Contours'. In Cohen (1990), 56-72.
- HUYSENS, A. (1984). 'Mapping the Post-Modern'. *New German Critique*, 33: 5-52.
- IANNACCONE, I. (1998). 'Introduction to the Economics of Religion'. *Journal of Economic Literature*, (Sept.): 1465-96.
- ISLAM, A., and WELTY, G. (1996). 'The Religion of Islam'. In Lundin and Lundin (1996), 181-68.
- JOHN PAUL II (1998). *Fides et Ratio: Encyclical Letter of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- JOHNSON, P. (1986). 'The Almost Chosen People: Why America is Different'. In R. Neuhaus (ed.), *Unsecular America*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. in cooperation with The Rockford Institute Center on Religion & Society.
- KAPLAN, L. (ed.) (1992). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.

- KERMODE, F. (1968). 'Modernisms'. In *idem* (ed.), *Continuities*. London: Routledge & Kegan Paul, 1-27.
- KUNIN, S. (2002). 'Judaism'. In Woodhead *et al.* (2002), 128-52.
- KURTZ, L. (1986). *The Politics of Heresy*. Berkeley: University of California Press.
- LANGLEY, C. (1999). 'A Spiritual Land with Little Time for Church'. *Daily Telegraph*, (17 Dec.), 31.
- LAWRENCE, B. (1998). 'From Fundamentalism to Fundamentalisms: A Religious Ideology in Multiple Forms'. In Heelas (1998), 88-101.
- LEMIEUX, R. (1996). 'La Religion au Canada: Synthese et Problematiques'. *Social Compass*, 4311: 135-58.
- LEWIS, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- LUNDIN, G. E., and LUNDIN, A. H. (eds.) (1996). *Contemporary Religious Ideas: Bibliographic Essays*. Englewood, Col.: Libraries Unlimited.
- LYON, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd.
- LYOTARD, F. (1981). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARSDEN, G. (1990). 'Defining American Fundamentalism'. In Cohen (1990). 22-37.
- MARTIN, B. (1998). 'From Pre- to Postmodernity in Latin America: The Case of Pentecostalism'. In Heelas (1998), 102-46.
- MARTIN, D. (1996). 'Religion, Secularization, and Post-Modernity: Lessons from the Latin-American Case'. In Repstad (1996b), 35-43.
- MARTY, M. and APPLEBY, R. S. (eds.) (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press ..
- _____ (eds.) (1993a). *Fundamentalisms and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (eds.) (1993b). *Fundamentalisms and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (eds.) (1994). *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____ (eds.) (1995). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAWDUDI, A. (1976). *Jihad in Islam*. Lallor: Islamic Publications, Ltd.
- _____ (1979). *Islamic Way of Life*. Lallor: Islamic Foundation.
- NASR, S. (1984). 'Present Tendencies, Future Trends'. In M. Kelly (ed.), *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*. New York: Praeger, 275-92.
- NATOLI, J. (1997). *A Primer to Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- NEUHAUS, R. (1986). 'From Providence to Privacy: Religion and the Redefinition of America'. In *idem* (ed.), *Unsecular America*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. in cooperation with The Rockford Institute Center on Religion & Society, 52-66.
- NIELSEN, N. (1993). *Fundamentalism, Mythos and World Religion*. Albany, NY: SUNY Press.
- NOLEN, S. (1999). 'Give them Jesus, but Hold the Theology'. *Globe and Mail*, (2, Jan.), A1, A6.
- NORTH, D. (1978). 'Structure and Performance: The Task of Economic History'. *Journal of Economic Literature*, 16/3 (Sept.): 963-78.
- _____ (1990). *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994). 'Economic Performance Through Time: *American Economic Review*, 84/3 (June): 359-68.
- OWEN, G. (2003). 'Habermas + Derrida: Modernism as a Beneficiary of War in Iraq'. *National Post*, (2 Aug).
- PEJOVICH, S. (2003). 'Understanding the Transaction Costs of Transition: It's the Culture, Stupid'. Forunl Series on the Role of Institutions in Promoting Economic Growth, Directed by the Mercatus Center at George Mason University and the IRIS Center, Washington, DC, 4 April, 2003.
- PELIKAN, J. (1990). 'Fundamentalism and/or Orthodoxy? Toward an Understanding of the Fundamentalist Phenomenon'. In Cohen (1990), 3-21.
- PETRONI, A. (2003). 'A Constitution for the European Union?' Lecture given at the XXVIth Summer University of the New Economy, Abc-en-Provence, 2 Sept.

- _____. (2004). 'Perspectives for Freedom of Choice in Bioethics and Health Care in Europe: Paper prepared for Liberty Fund, January.
- PINNOCK, C. (1990). 'Defining American Fundamentalism: A Response'. In Cohen (1990), 38-55.
- PIPPIN, R. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- PORTER, R. (2001). *The Enlightenment: Studies in European History*. New York: Palgrave Macmillan.
- REPSTAD, P. (1996a). 'Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?'. In Repstad (1996b). (ed.),
- _____. (ed.) (1996b). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, 1-10.
- ROBERTS, R. (ed). (1995). *Religion in Sociological Perspective*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.
- _____. (1998). 'The Construals of "Europe": Religion, Theology and the Problematics of Modernity'. In Heelas (1998), 186-217.
- ROOF, W. C. (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. New York: HarperCollins.
- _____. and AAGEDAL, O. (1996). 'The Same Generation, the Same Religion? The Religiosity of the Norwegian and American Baby-Boomers'. In Repstad (1996b), 135-58.
- _____. and MCKINNEY, W. (1987). *American Mainline Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- RUDOLPH, I., and RUDOLPH, S. (1967). *The Modernity of Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1987). *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*. Chicago: University of Chicago Press.
- SHACKLE, C. (2002). 'Sikhism'. In Woodhead et al. (2002), 70-85.
- SIM, S. (ed.) (2001). *The Routledge Companion to Postmodernism*. London and New York: Routledge.
- SIVAN, E. (1992). 'The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back'. In Kaplan (1992), 96-108.
- SMART, N. (1998). 'Tradition, Retrospective Perception, Nationalism and Modernism'. In Heelas (1998), 79-87.
- SMITH, D. (2002). 'Hinduism'. In Woodhead et al. (2002), 15-40.
- _____. (2003). *Hinduism and Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.

- STARK, R., and BAINBRIDGE, W. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anasi.
- TIBI, B. (1988). *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- WAINES, D. (2002). 'Islam~ In Woodhead *et al.* (2002), 182-203.
- WEIGEL, G. (2005). *The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics without God*. New York: Basic Books.
- WENZEL, N. (2007a). 'Beyond Parchment, Beyond Formal Rules: Constitutional Culture and Constitutional Political Economy'. *Ama-Gi, Journal of the Hayeh Society of the London School of Economics*, 811.
- _____ (2007b). 'Which Enlightenment, Which Modernity? Humble Scots and Hubristic Continentals', Hilsdale College, Working Paper.
- _____ (2007c). 'Ideology and Institutional Change: The EU Constitution as Reflection of Europe's Emergent Postmodern Ideology'. *Romanian Economic and Business Review*, 2/3.
- _____ (2008). 'Postmodernism and its Discontents: Whither Constitutionalism after God and Reason?' *New Perspectives on Political Economy* (forthcoming).
- WIESELTIER, L. (1990). 'The Jewish Face of Fundamentalism'. In Cohen (1990), 192-6.
- WOODHEAD, L., FLETCHER, P., KAWANAMI, H., and SMITH, D. (eds.) (2002). *Religions in the Modern World*. London and New York: Routledge.
- WUTHNOW, R. (1991). *The Struggle for America's Soul*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- _____ (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950S*. Berkeley: University of California Press.
- YACK, B. (1986). *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press.
- ZUCKERT, C. (1996). *Postmodern Platos*. Chicago: University of Chicago Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kitaplar önerilmektedir: Berger (1999); Gellner (1992); Harvey (1989); Hayek (1979); Heelas (1998); Natoli (1997); Pippin (1999); and Repstad (1996*b*).

10. BÖLÜM

Din ve İktidar

Meerten B. Ter Borg
Çeviren: Mehmet Akgül

GİRİŞ

Bu çalışmada dini iktidarın nasıl çalıştığını soruşturacağım. İnsanların, bilimsel anlamda kanıtlanamayan (daha doğrusu yanlışlanamayan) varoluşsal meseleleri referans göstererek ve ‘dini’ anlamlar aracılığıyla birbirine hükmetmesi nasıl mümkün oluyor?

Kolay olmasa da, önce ‘din’ ve ‘iktidar’ (*power**) kavramlarını betimleyecek ve daha sonra ‘dini iktidar’ kavramı içinde onları birleştireceğim. Çünkü bir yandan dini iktidar, diğer yandan dini liderlerin ve dini kurumların gücü arasında kesin bir ayrım yapılması gerekmektedir. Böylelikle belli bir düzeyde kavramsal açıklığa ulaşıldıktan sonra, dini iktidarın işlevi hakkındaki hipotezimizi ortaya koyabiliriz. Biz bunu yirminci yüzyılın ilk yarısında Hollanda’da *pillarization* olarak bilinen ve günümüz dün-

* Makale boyunca ‘güç’, ‘iktidar’, ‘otorite’ olarak, ya da ‘iktidar/güç’ şeklinde kullanılacaktır (y.n.).

yası ile bağlantılı olarak oldukça dikkat çekici bir dini iktidar örneği üzerinde göstermek istiyoruz.

TANIM SORUNU

'İktidar' ve 'din' kavramları, en azından yaygın olarak kullanılsalar da, iki kelime arasında tam bir kavramsal uyumun sağlanması oldukça zor gözükmektedir. Bu zorluk, ele aldığımız konunun insan varoluşunun en temel öğeleri olmasından kaynaklanır. İktidar ve din kavramlarının her ikisi de insan hayatının köşe taşlarıdır. Bu kavramlar, sadece iktidar ve din ilişkisinin net olarak analiz edilememesi nedeniyle değil, aynı zamanda bu kavramların nihai anlamda tanımlanmalarının neredeyse imkânsız olması yüzünden önemlidir. Daima var olmuş olan bu kavramlar, şu veya bu şekilde, insanın varlığı ve yaptığı şeylerle iç içe olagelmıştır. Nesnel bir çözümlemeye neredeyse geçit vermezler, çünkü bu tür bir analizde kavramları bağlamlarından koparmamız gerekir. Sonuç olarak, bu kavramlar, durumlara bağlı olarak her zaman yeniden tanımlanma ihtiyacı duyarlar ve tek bir tanım hiçbir zaman tam olarak tatmin edici değildir. Dini veya iktidarı tanımlayacaksa eğer, yetersiz olduğunu bilsek de, bu kavramları hayatın içinden çekip çıkarmak zorundayız. Ama bu durum bize, insan hayatını anlamamıza yardımcı olacak kavramları sağlayabilir.

Din, insani durumlara yanıtlar sağlar. İnsanın hayatın zorluklarına karşı dayanma gücü bulmasına, insani acı ve sıkıntıdan kaynaklanabilecek duygusal çöküntü içine düşmemesine, insani hata ve yanlışların sonuçlarına katlanmasına ve ölümün üstesinden gelebilmesine yardımcı olur. Sınırlılıklarımıza karşın, insani varoluşun anlamını bize ödünç verir. Umutsuzluğun insanı vazgeçme noktasına getirdiği anlarda, din insana ümit bahşeder ve hayatı sürdürme cesareti verir. Ben, 'din' kavramını bir Tanrı'ya inanma olarak sınırlamak istemiyorum. Futbol yıldızları, pop yıldızları vb. hususlar üzerinde yoğunlaşan *ad hoc* (yani geçici)

dinsel hareketler yanında, komünizm ve faşizm gibi politik doktrinlere duyulan inanç da, doğası gereği dinsel kabul edilebilir. Bu kitabın başka bir yerinde (Bölüm 44) değinileceğinden, [belli bir yer ve zamanda geçerli/yaygın olan] 'içkin din' üzerinde de durmayacağım. Bununla birlikte, içkin din, tıpkı daha geleneksel anlamdaki din gibi, iktidarla ilişkili aynı dinamiklere tabi olabilir.

Dinden bahsettiğim zaman, *insanın sıradan düşüncelerini aşan (transcend) iktidar, anlam ve realitelere göndermede bulunuyorum*. Bu geniş yaklaşım sayesinde, din konusunda şimdiye kadar yoğun tartışmaların yapıldığı literatürün içinde barındırdığı pek çok zorluktan sakınmış oluyorum. Böylelikle, bir yandan 'inanma-inanmama' meselesinden sakınırken, diğer taraftan 'ritüel' ve buna ek olarak 'duygu' ve 'düşünce' arasındaki ilişki tartışmalarından da sakınmış oluyorum. 'İnsanın sıradan düşüncelerini aşma' ifadesindeki tanım, geniş bir kapsama sahip olup, biçimsel ve fonksiyonel olmaktan çok, açıklayıcı bir niteliğe sahiptir.

'İktidar', bütün insan ilişkilerinin özünde mevcut olan ve en azından toplumun yapısını belirleyen bir niteliktir. Her birey için iktidarın önemi farklıdır. İktidar, bazen arzulanabilir, bazen korkutucu, bazen de tehlikeli niteliğe dönüşebilir. İktidarın sadece kutsal şeylere güç kazandırdığı da söylenebilir.

Bu çalışmada iktidar ile sosyal iktidar arasında ayrım yapmayacağım. Bu noktadan hareketle, 'iktidar' terimini kısaca 'sosyal iktidar' olarak kullanacağım. *Sosyal iktidar, insanlara bazı şeyleri yaptırma imkânıdır.*¹ Bu tanım oldukça yalın ve soyuttur. Sosyal iktidarın soyutluğu, çok az uzmanın iktidar hakkında konuşabilmek için gerekli donanımına sahip olmasından ileri gelmektedir: Örneğin iktidar, toplumdaki ihtilafları, çatışmaları, eşitsizlikleri, çatışan menfaatleri, baskı veya şiddeti de kapsar.

¹ Ben burada 'capacity' (yetki-iktidar-kapasite) teriminden ziyade 'chance' (imkân-fırsat) terimini kullanıyorum. Çünkü sosyal iktidar, sadece aktörlerin bireysel kapasitesine değil, aynı zamanda sürecin kendi dinamiklerine bağlantılı olan sosyal sürece dayanır (Krş: Weber, 1980: 28).

Bana göre, sosyal iktidar, inanç ve kanaati, uyumu ve rızayı da içerebilmelidir. Dini iktidar kavramı ise, çoğu durumda sorun teşkil eder.

Benim kullandığım kavram, gücün kapsamından bir soyutlamadır; bana göre, iktidar, küresel ölçekte, herhangi bir yerde iki şey arasındaki ilişkide ve yüz yüze ilişkilerde önemli bir role sahiptir. İktidar, zorunlu olarak, açıktan karar vermeyi ve eylemi gerektirmez. Dini iktidarda ise, kararlar sıklıkla ima yollu ya da görünmez biçimdedir; edilgenlik yahut boyun eğme kesinlikle önemli bir role sahiptir.² Bununla birlikte, dini iktidarı ortak bir tanım içinde toparlama ihtiyacı hâlâ devam etmektedir. Burada, 'bir dinin iktidarı' ile 'dini iktidar'ı birbirinden ayırmalıyız. Dinin iktidarı, din adamlarının, dini kurumların [adet-gelenek] ve dini organizasyonların, kısaca dinin işlevsel bir gücüdür. Söz konusu olan dini iktidar tartışmasının referansı, iktidar/güç kaynaklarını net bir şekilde açıklamaksızın, genellikle kurumsallaşmış ve yerleşmiş dindir. Bunlar doğal dini karaktere uyma ihtiyacı duymaz. Aslında din adamları veya kurumlar güçlerini/iktidarlarını hiçbir şeyden sağlamaz. Erken orta çağlarda Roma Katolik Kilisesi'nin gücü, yazı sanatını olduğu kadar, vaftiz, evlilik ve nikâh gibi kutsal ayinleri elde tutmasından kaynaklanıyordu. 17. yüzyıldaki Kardinal de Richelieu'nun Fransa'daki iktidarı, papalığından ziyade, geleneğin ve siyasi yetkinin birleştirilmesine dayanıyordu.

Dinin iktidarı, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın odak noktası, iktidarın kaynağından söz eden *dini iktidar*dır. Bu da, 'bir şeyin gücü olmak'tan çok, 'bir şeyden güç almak'tır. Şimdi, 'dini iktidarı' şu şekilde tanımlayabilirim: *Normal bir insanın düşüncesine aşkınlık sağlayacak 'gerçeklikler' ve anlam araçlarını referans alarak, insanlara bir şeyler yaptırtma imkânıdır*. Bu tanımın işlerlik kazanması, bu denemenin amaçladığı şeyler için yeterli olacaktır.

² İktidarla ilgili problemleri ele alan güzel bir değerlendirme, Clegg (1989) tarafından yapılmıştır.

İKTİDAR VE TAKAS, KAPASİTE VE ARZULAR

İktidar pratiğini anlamak için, öncelikle onu bir çeşit takas olarak görmek faydalı olacaktır. Bu açıdan, sosyal iktidarın kullanımı, bir tarafta kapasiteye, diğer tarafta arzulara olmak üzere ikili ilişkiye dayalı olarak görülebilir. Herhangi bir insanın gücü/iktidarı, açık bir şekilde, diğer tarafta bulunan arzularını tatmin edebilmek için sahip olduğu kapasiteye olduğu kadar, bu arzuların yoğunluğuna da bağlıdır. Eğer bu arzuların yoğunluğu düşük düzeyde ise ve sahip olunan kapasite, arzuların karşılanıp karşılanmadığıyla hemen hemen hiç ilgili değilse, neticede kapasite temelli bu gücün arzuların tatmin edilmesine katkısı fazla olmayacaktır. Eğer arzu yoğun ise ve diğer grup duygular bu arzu yoğunluğundan kaynaklanan taleplerin karşılanmasının üstesinden gelmekte zorlanıyorsa, sonuç olarak güç oldukça büyük bir etkiye sahiptir. Erotik alandan bir örneği aklımıza getirirsek meseleyi çok iyi anlayabiliriz: İki sevgiliden biri, sevgisine karşılık olarak bir tebessüm görmez veya tatlı bir söz işitmezse, aradaki sevgi gücünü kaybeder ve ikisinin de birbirine olan sevgisi azalır. Ekonomik gücün manastırdaki bir rahip üzerindeki etkisi, kastettiğim şeye güzel bir örnektir: Maddi arzularını azaltmak suretiyle dünyevi arzulardan vazgeçen münzevi kişi, ekonomik gücün etkisinden sıyrılmaktadır. Bu konuyla ilgili diğer bir örnek de intihar bombacısıdır; yaşama arzusunun yokluğu teröristi, tek umudu eve güvenli bir şekilde dönmek olan düşmanı karşısında güçlü kılar. Eğer, fiziksel, ekonomik ve erotik anlamda güç/iktidar, hem arzuya hem de kapasiteye bağlı ise, acaba dini iktidarın kaynakları hakkında neler söyleyebiliriz?

İNSAN SOYUNUN DEVAMINDA DİNİN FONKSİYONU

Din, insanın aşkınlık kapasitesinden kaynaklanır. Ben burada ‘aşkınlığı’, ilahi bir lütuf, tanrısal bir özellik veya tanrısal bir bo-

yut olarak değil, insani bir yeti olarak anlıyorum.³ Aşkınlık yetisi, buranın ve şimdinin ötesine bakabilmeyi hayal etmektir. Bu yeti, zaman ve mekân sınırının ötesinde, insana kendi dünyasının sınırlarını aşma ve değiştirebilme imkânı verir. İnsanlar duyu organlarınca hissedilmeyen, gözle görülemeyen dünyaları düşleyebilir; fiziksel varlıklarının ötesine de geçebilir. İnsan, ölümden sonra yaşamaya devam edeceği yerleri ve yaşam biçimlerini düşleyebilir.

Bu insani kapasitenin avantaj ve dezavantajları vardır. Avantajlarından biri, insanın kendi dünya görüşünü oluşturabilmesidir; bu, kısmen de olsa, insanların kendi dünyalarını yaratabileceğini de gösterir. Bu yüzden, çok çeşitli dünya görüşünün ve kültürün büyük ölçüde birbirinden etkilenerek gelişmesi biyolojik olarak belirlenmektedir. Bu durum çeşitli ırkların varlığını devam ettirme şansını artırır. İnsanoğlunun fiziksel dünyanın ortaya çıkardığı engel ve tehditlere karşı mücadelesine yardım eder. Örneğin, insanlığın deniz seviyesinin üstündeki muhtemel su yükselmesine karşı arklar, bentler inşa etmesine veya aynı yolla çölleri sulamasını mümkün kılan şey onun aşkınlığıdır. Onun aşkın özelliği, ister bireysel ister toplumsal düzeyde olsun, şimdiki zamanda gelecekle ilgili planlar yapmasını mümkün kılmakta ve böylece varlığını devam ettirme imkânını arttırmaktadır.

Fakat insanın şimdiki zamanda gelecekle ilgili plan yaparken aşkınlığını zorlaması, bazı dezavantajları da beraberinde getirir: İnsan gerçekten bir müşkül ile karşılaşabilir, içinde bulunduğu durumun korkunç derecede ümitsizlik barındırdığının farkına varabilir. İnsan öleceğini bilir, acı çekmekten korkar, başarısız olma kaygı ve korkusuyla gerilimli haller yaşar. O, içinde yaşadığı kültürel ‘gerçeklik’in bir gölge olduğunu ve ‘gerçeklik’ ve ‘hakikatin’ sürekli değişmekte olduğunu hisseder. Böyle bir psikolojik hal, aşkınlığın olumlu avantajlarını yok ederek, insan

³ Birbirinin aynısı olmasa da, aşkınlık kavramının antropolojik perspektif içinde kullanımı Luckmann’dan (1967) esinlenilerek yapılmıştır.

hayatını felç edici bir korku içine sürükleyebilir. Nihai olarak, insanlar, fiziksel ve duygusal olarak böyle bir *ontolojik güvensizlik*⁴ durumu içinde ancak sınırlı bir süre içinde hayatlarını sürdürebilir. İnsanlar kendilerini bu felç edici durumdan kurtarabilecek bir şeye sahip olabilmek için çok kuvvetli bir isteğe sahiptir.

Gelin görün ki, gizli bir kaygının kaynağı olan insanın aşkınlık durumu, aynı zamanda bu sorunun çözümünü de sağlamaktadır. Şüphe etme ve tam hayal kırıklığı noktasına ulaşma kapasitesi, aynı zamanda insan hayatındaki hasarı sınırlandırabilme, ıstırapı belli bir amaca yönlendirebilme veya onu telafi edebilme, 'gerçeklikleri' hayal edebilme veya anlamlarını keşfedebilme imkânına işaret eder. Bu gerçeklikler, şart olmamakla birlikte, tanrısal veya ruhsal olabilir. İnsani zaafaların üstünde, onların üstesinden gelebilecek ve daimi olduğu düşünülen özel veya soyut herhangi bir gerçeklik algısı, önemli işler yapabilir.

Din, bu yüzden insani zaafılar ve aşkınlık arasındaki mücadeleden sürekli gidip gelen oyuncudur. Bir yanda insan donanımının ve savunmasızlığının farkındalığı, diğer yanda ise, bu felç edici korkuları azaltabilecek anlam ve 'gerçeklikler'e inanma arasında, din uzanmaktadır. Korku karşısına dönüştürülünce zafer, yani ümit olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, insanların ihtiyacı aslında, belki din bile değil, ontolojik güvenliktir. İnsanlar, bu yüzden, kendilerini çepeçevre saran dünya ile anlamlar aracılığıyla bağlantı kurabilecekleri bir dünya görüşünü ayakta tutma ihtiyacı duymaktadır.

Her ne zaman ve yerde ontolojik güvenlik bir sarsıntı geçirir veya ciddi bir bozulma gösterirse, ona yeniden hayatıyet kazandırma ihtiyacı ortaya çıkar. Ontolojik güvenliği sürdürebilmek için geniş ölçekli stratejiler geliştirilmektedir.⁵ İnsanlar bu

⁴ 'Ontolojik güvensizlik' kavramı, A. Giddens'in *ontolojik güvenlik* kavramının karşısıdır (Giddens 1984: 50). Bu kavram, hakkında konuştuğumuz felsefi konuya göndermede bulunmaktadır. Burada söz konusu olan, gerçeklik üzerine dikkat çekmektir.

⁵ Krş. Berger ve Luckmann (1967: 104-147). Onlar bazı ilaveler yaparak yeniden işlerlik kazandırılacak birkaç strateji önermektedir.

nedenle dünya görüşlerini onarıp güçlendirmekle, ontolojik güvenliklerini ya da hayatlarının vazgeçilmez bir parçasını sağlamlaştırmakla uğraşmaktadır.

Son noktada, dünya görüşünü onarma ve güçlendirme işi insani kavramlarla yapılamaz. Fırtınalı hava geçene kadar gemiyi sabitleyecek bir çapa gereklidir. Dünya görüşünün yavaş yavaş zarar görmesine ve bunu takiben ortaya çıkan korku ve umutsuzluğa karşı nihai bir garanti olarak, insanüstü bir 'gerçekliğin' varlığı çok temel bir ihtiyaçtır. Din işte bu ihtiyacı karşılamaktadır. İnsani yanlışlara, hatalara ve insan tarafından oluşturulan dünya görüşünün yanılma payına karşı, din bir kurtuluş önerir. Çünkü insanın aşkın yeteneklerini negatif etkilere karşı koruyacak nihai çare dindir. Bu açıdan bakınca, ontolojik güvenliğin sağlam kalmasını temin eden dini anlam ve semboller, insan soyunun varoluşunu devam ettiren ana esaslardandır.

SEMBOLİK VE DİNİ GÜÇ

Dini gücün anlamını daha net hale getirmek için, onun sembolik güçle olan ilişkisini soruşturmak önemlidir. Ontolojik güvenlik arzusunu tatmin etmeye meyilli olan her insan, sembolik güce sahiptir.⁶

İnsanlar, kendi aralarında yaygın olarak kabul gören anlam-ları onaylayarak ontolojik güvenliklerini restore etmek ve sürdürmek üzere birbirlerine sürekli yardım eder. Bu anlamda, hemen herkesin, diğer insanlar üzerinde bir miktar sembolik gücü vardır. Yine herkes, başkalarının sahip olmayı istediği anlamın ve nihai olarak ontolojik güvenliğin onayını aynı ölçüde verebilir veya askıya alabilir. Bu takas süreci, bireyin kendi iç monologlarından, kitle iletişim araçlarında yapılan sıradan konuşmalara kadar çok farklı düzeylerde ortaya çıkar. Şüphesiz ki burada eşitsizlik, diğer herhangi bir güç alanında olduğu gibi, önemli

⁶ 'Sembolik güç', tanım olarak değil ama, kavram olarak P. Bourdieu'dan (1991) alınmadır.

bir rol oynar. Onlardan bazıları daha çok onay ihtiyacı içindeyken, diğerleri ise onay ihtiyacını karşılamak için daha iyi donanımlara sahiptir.

Bu karşılıklı güven tazeleme, özellikle gittikçe daha karmaşık hale gelen günümüz toplumunda oldukça sıkıntılı bir duruma işaret eder. Anlamın onayı, dünyevi, zamanla ilgili bir yönetime sahiptir: İnsanlar eski tarihi metinlere ya da unutulmuş bir filmin fragmanlarına olduğu kadar, gelecekle ilgili bazı beklentilere de başvurabilir. Ontolojik güvenliğe olan inancını sürdürmekte başarısız olan veya yolunu kaybetmiş her hangi bir kimse, papazlardan kişilik gelişim uzmanlarına kadar çeşitli otoriteye müracaat eder ve onlardan yardım ister.

Bu noktada devreye dini yönelim girer. Normal anlam yollarıyla, yani karşılıklı anlam onayı ile problemini çözemeyen bir kimse, daha güçlü bir çare üretebilir. Nihai güvenlik için duyulan bu istek, dini otoriteye fırsat ve alan yaratır. Sıradan insanların katılımıyla, karşılıklı etkileşim içinde ontolojik güvenliği sürdürmede başarısız olduğu zaman, insanüstü 'gerçekliklere' duyulan ihtiyaç bir kat daha artabilir. Burası dinin bölgesidir. İnsanüstü anlamlar ve gerçeklikler aracılığıyla ontolojik güvenliği doğrulama, güçlendirme ve restore yeteneğine sahip kişi, dini gücü de elinde tutup kullanabilir.⁷ Bu noktada, diğer güç alanlarındaki gibi, yetenek arzuyu davet eder.

Bir dünya görüşünün, bir durum tanımlamasının, insanın ulaşmak istediği emellerin ve onların kendilerini idrak etme biçimlerinin ve bunlar gibi başka hususların dini onay ihtiyacı, daha çok ve sıklıkla kişisel beklentilerden kaynaklanır. Ne zaman bir kriz ortaya çıksa, dünya görüşü baskı altına girer. Dini takviye etme, eski haline döndürme girişimleri ve zorunlu takviye için diğer sembolik güç araçlarına da davetiye çıkarılır. Bununla birlikte, pek çok insan, ilk çatlak görünmeden daha önce dünya görüşüne dini veya insanüstü bir onay arama ve bulma çabası içinde olacaktır.

⁷ Dini güç, sembolik gücün bir alt kategorisi olarak tanımlanmaktadır.

DİNİ YETKİLENDİRME

Böyle bir durumda insanüstü gerçeklik ve anlamlar ontolojik güvenliği nasıl garanti edebilir?

İnsanlar, insan bedeninin ve insan aklının sınırlarını aşan üstün bir varlığın veya şeyin olduğunu hayal ederek, kendi dünya görüşlerinin yeterliliğini garanti edebilir. Descartes'ın kendi dünya görüşüyle ilişkilendirerek doğrulama imkânı bulduğu yol, bu konuda en net ve açık örneği oluşturur. Descartes, Tanrı'nın mükemmel olduğunu, dolayısıyla mükemmel bir varlığın kendisine asla yalan söyleyemeyeceğini iddia etti [Descartes 1637 (1996)]. Tanrı, bu şekilde, kendi eylem ve düşüncelerine bir temel sağlayarak, Descartes'a ontolojik güvenliği garanti ediyordu. Böylece, Descartes arkasında bir şüphe bırakarak, dünya görüşünü daha da sağlamlaştırdı ve kendi ilahi nosyonu için yeni bir enerji buldu.

Diğer insanlar bunu daha duygusal bir tarzda ifade etseler de, benzer deneyimlere sahiptirler: "Tanrı'nın ne düşündüğümü, ne yaptığımı ve ne istediğimi bildiğini ve onayladığını hissediyorum." Ya da daha öznel veya seküler biçimde ifade etmek gerekirse: "İçimde bir şey bana onun doğru olduğunu söylüyor."

Bu durum Tanrı'ya ibadet etmenin fonksiyonlarından biridir: İnsanüstü bir realiteyle bağlantı kurulduğu varsayılarak, ontolojik güvenliğe yol açmak, dindar kişinin hayatını devam ettirmesini teşvik etmektir. İnsanların eylemleri için ihtiyaç duydukları güvenceyi sağladığı müddetçe, ibadet insan için bir teşviktir. Böyle bir destek ve güvence, ancak insanın yeteneği ve hayal gücü sayesinde mümkündür. Bu durum bir tür kendi kendini takviye etme ve insanların kendilerinden üstün bir gücü, deneyimleme olarak düşünülebilir.

Bu deneyim, diğer insanların da katılımıyla sosyal güce dönüşür: İnsanüstü bir varlığın ve ilkenin hakikatini onaylamalıdır ki, buna şahadet denir. Çünkü sosyal bir varlık olan insan, diğer insanlara kendi ontolojik güvenlikleri için bağlanır ve insanlar için toplum sürekli olarak bu rolü yerine getirir. Bu da, hayal

gücüne dayanan kendi kendini takviye etme halidir. Hayal gücü, geleneğin* sınırları içinde işler veya en azından geleneği bir başlangıç, bir atlama tahtası olarak kullanır. Tanrı, Descartes'ın dünya görüşünü onaylarken, Hristiyanlığın Tanrı'sı idi. Böyle güçlü bir geleneğin içindeki Tanrı'nın, filozofu radikal şüpheden koruması oldukça kolaydır.

Sonuçta, tekil bir deneyim olarak bu tip bir edim, nasıl görünürse görünsün, gerçekte sosyal bir eylemdir. Dini anlamda kendi kendini takviye, geçmişte yaşanmış karşılıklı etkileşimlere bağlı olduğu kadar, dindar kişinin içselleştirdiği yaygın anlamlara da bağlıdır. İbadet eden insan, kendisine öğretilen şeyleri kolayca yerine getirebilir. Onlar eğitim-öğretim yılları boyunca edindikleri, dünya görüşlerini ve ontolojik güvenliklerini destekleyen 'dini sermaye'yi kullanmaktadır. Aynı şeyler Descartes için de geçerlidir. Ontolojik güvenliği yeniden kazanma pozisyonunda olan insanlar, bir anlam ve ilkeler seti olarak iyi deneyimlenmiş, olumlu sonuçlar vermiş düşünme biçimlerini, son derece özel bir eylem olsa da, kullanmayı isterler.

Descartes'ın ve samimi dindarların yaptığı şey, doğruluğundan şüphe duyulmayan bir kesinliği ifade eden, dünya görüşlerine güç veren dini sermayeyi kullanmaktır. Bu sermaye, kurumsallaşmış bir dini otoritedir. Kişisel istek veya ontolojik güvenliği destekleme ihtiyacını yerli yerinde karşıladığı sürece, dünya görüşünün insanlar aracılığıyla kendi kendini yeniden doğruladığı söylenebilir.

DİNİ GÜCÜN DAYANAKLARI

Toplumsal olmakla birlikte, kendi kendini takviye etmenin toplumsal niteliği daha çok örtük kalabilir. İnsanlar bunu bireysel olarak deneyimler, ve sadece çok az sayıda münzevi, bunun ihtiyaç duyduğu şeyi gerçek anlamda karşılayabileceğini sezinler.

* Buradaki 'gelenek' kavramı, sosyolojik anlamda değil, Hristiyanlığın 'kutsal geleneği'ni ifade eder (ç.n.).

İnsanlar toplumsal bir varlıktır ve bu demektir ki, doğası gereği onlar için gerekli olan şey, açık bir şekilde toplumsal onaydır. Toplumsal onay, dini bir ibadet şeklinde gerçekleşen sosyal bir ritüeldir. Bu eylemler seti içinde insanlar, Durkheim'ın *effervescence* (kolektif bilinç/vecd hali) (Durkheim, 1915) olarak isimlendirdiği duygu ve düşüncelerin şüpheden uzak bir dünya görüşünü ayakta tutacak güçlere katılarak sosyal bir pozisyon elde edebilmek için birbirine yardım eder. Bu ortak deneyim, karşılıklı etkileşim içinde yeniden yaşanarak veya toplumsal hafızada tutularak yeniden hatırlanabilmektedir. Bu *effervescence*'nin tam olarak hafızaya alınması ve hatırlanması, kişiyi başka durumlarda bireysel ve toplumsal olarak yeterli olmaya, kendi kendini takviye etmeye sevk etmektedir. Fakat sadece kolektif hafızayı canlı tutarak değil, onu tekrar ederek veya bir kişinin davranışını ona uygun hale getirerek, insanlar dünya görüşlerini güvence altına alan kutsal varlığı zaman zaman tekrar doğrulama imkânına sahip olmaktadır. Çünkü insanlar ihtiyaç duydukları kolektif ritüellere katılarak arzu ve isteklerini karşılayabilmek için birbirine güvenir. Böylelikle, onların birbiri üzerinde dini gücü kullandığı söylenebilir. Kolektif dini takviye, karşılıklı dini güç/otorite anlamına gelmektedir. Bu takviye aklın dinginliğini getirdiği gibi, kendine güveni de sağlar; hatta bazı zamanlarda bundan daha fazlasını bile verebilir.

Ontolojik güvenliğin kolektif olarak pekiştirilmesi bazı kurları da içerir. Ortak hatıralar her zaman kesinlik arz etmez. Birlikte yaşamak daima bazı belirsizlikler taşır. Bazıları kendine olan güveni kaybedebilir ya da herhangi bir ukalalığı cezalandırmayı yavaş yavaş azaltabilir. Bütün bunlar insan toplumu için tehdit edici birer sıkıntıdır. İnsanlar belli gündemi sürdürmek, kolektif ritüeli organize etmek veya dini hafızanın yeniden doğrulanması karşılığında başkalarına avantaj ve ayrıcalıklar sağlamak gibi, diğerleri üzerinde etkili olmak için dini gücü kullanmayı arzulayabilir. Böylece, dini güç, insan toplumunu inşa eden iktidar mücadelesinde bambaşka bir silah haline gelir.

Sonunda bir çeşit dini ihtilaf ve ikilemle karşılaşıldığı zaman, insanlara belli görüş ve kararları empoze etmek için dini otorite ihtiyacı ortaya çıkar. Genellikle seçim, özel konuma sahip kimseler arasından yapılır. Bu kişilerin iki özelliği vardır: 1) kişisel ilgi ve menfaatten sıyrılmak ve 2) varlığından şüphe duyulmayan Kutsal'a diğer insanlardan daha yakın olmak. Bu otorite, aile içi ihtilaf ve çatışmalarda aile reisi, kabile içi çatışmalarda kabile reisi olabilir. Kendini yetkinleştirme sürecinde bir *New Age** taraftarı, Hintli bir *Guru* bile olabilir. İnsanlar gerçekleştirdikleri eyleme ilişkin karşı karşıya kaldıkları şüphe ve ikilemlerini dini otoriteye arz ettikleri zaman, dini otorite daha yüksek bir mevkiden onay/karşılık almak için, kendi dini güçlerini bir başkası için elçi kılacaktır. İnsanlar dünya görüşlerini onaylamak/doğrulamak için insanüstü bir garantör ararken, toplumsal olarak kendi kendilerini takviye etmenin veya karşılıklı değişimin etkisinin yetersizliğini görürler. Şimdi dini takviyenin görevi, garanti isteğini yerine getirebilecek ve yeterli dini güce sahip olarak görülen kişilere bu yetersizliği aktarmadır.

Kanaatime göre, bu durum dini alanda uzmanlaşanların güç kaynağıdır. Biz böyle bir uzmana, yani dini otoritenin yetkilendirdiği ve bu yetkinin kurumsal hale gelmesiyle tekele yakın bir imtiyaz kullanma hakkı kazanan kişiye, *papaz* adını verebiliriz. İşlevini özel bir kutsallıkla yetkilendirilmeye borçludur ve konumu kutsal varlık ve inananlar arasında bir yerde, özel sıfatlarla donatılmış ve belirlenmiştir. O, özel bir kıyafet giyecek ve ayırt edilebilecek bir davranış sergileyecektir. Hatta hiç evlenmemek gibi, hayat tarzı farklı ve özel bir kişi olabilecektir. Bütün bu özellikler onun statüsünün altını çizmek içindir.

Dini sorular, özel bir statü verilmiş ve özel bilgilerle donatılmış bu tür bir kişiye bildirilecek, vereceği yanıtlar her türlü şüphenin ötesinde görülecektir. Yetki alanı, örneğin azizlik mer-

* *New Age*, meditasyon, astroloji ve alternatif tıp vb. bilim dışı veya spiritüel aktiviteleri ifade eden yeni bir dini-mistik hareket, ya da, başka bir ifade ile, yeni bir dinin adıdır. Bu dine göre, varlık bütünüyle belli bir merkez tarafından sevk ve idare edilmeyen veya düzenli olmayan spiritüel bir hareketten ibarettir (ç.n.).

tebesine yükseltme (*canonization*)⁸ aracılığıyla daha da genişletileceği çeşitli yollara sahiptir. Bu süreç boyunca, belli 'kutsal' metinler kesinlikle güvenilir metin olarak nitelenir. İçinde söz veya kayıtlı gelenegi içeren metinler, tek tercih olarak kabul edilir. Bu durum, diğer uzmanlıklara oranla, metinlerle doğru bağlantı kurabilen, onları yorumlayabilen papazın pozisyonunu daha da güçlendirmektedir. Fakat, ne kadar açık ve kesin olsa da, kutsal metin zaman içinde yeniden yorumlanma ihtiyacıyla karşı karşıyadır. Birbirini takip eden bazı belirsizlikler, güç için yeni yollar gerektirir. Bunlar arasında kim inandırıcı, cazip, duygulara hitap edici yorumlar yaparsa, genellikle güç onun elinde olur. Bir papaz, diğer yorumlara son vererek, onlardan daha ileri yorumlar yaparak gücünü pekiştirebilir ve böylelikle daha geniş güç ve yetki alanına sahip olabilir.

Din adamları, şamanlardan azizlere, gurulardan papazlığa, çok çeşitli düzey ve şekilde ortaya çıkar. Esas olarak onların güç kaynağı aynıdır. Din adamlığı kurumu sürekli bir gelişme kaydederek, dini sermayenin bir parçası haline gelir. Kurumsallaşmış dinin açıklanması, yorumlanması, bu dini otoriteye ve uzmanlar kadrosuna emanet edilmiştir. Bir din adamı, dini otoritesini toplum adına kullanan dini bir liderdir. Bu yüzden bir din adamının sahip olduğu sonsuz güç, kendisine verilmiş bir iktidardır ve öyle kalır. Eğer bir din adamının performansı ontolojik güvenlik için tatmin edici ve yeterli görülmezse, bu güç zaman içinde ondan alınır. Onun dini hiyerarşi içinde yüksek mevkilere ulaşmasına engel olunabilir ve hatta müminlerin desteğiyle bir kenara bile itilebilir.

ARA ÖZET

Yukarıda kullandığım model, şimdiye kadar insanların niçin bir dini güvenceye ihtiyaç duyduklarını ve bu ihtiyacın insanların ilgisini dine nasıl çektiğini ve ardından dini emir ve liderlere

⁸ Bir iktidar aracı olarak *canonization* için bkz: Borgler(1988)

uymaya nasıl sevk ettiğini açıklamaya yöneliktir. Din temel bir ihtiyacı karşılar: ontolojik güvenlik. Din, hayatın kendisine bağlı olduğu, bir bakıma başka hiçbir inanç ve eylem sisteminin başaramadığı dünya görüşünü doğrular ve garanti eder. Din, dünya görüşünü insani zaaf ve eksiklikleri aşma açısından tartışılmaz gerçek kabul edilen bir varlığa veya bir şeye bağlar. İnsanlar kendi ontolojik güvenliklerini başka araçlar aracılığıyla sürdürmeye gayret edebilir, ancak nihai olarak bu deneyimler kendilerine yetersiz gelecektir.

Yukarıda ana çizgileri verilen model, dini iktidarın niçin kuvvetli bir güce, etkiye sahip olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Ve yine, niçin insanların kendilerini bir dine adamaya, feda etmeye istekli olduğunu açıklamaya girişir. Cennetteki bakireler intihar bombacılarına artık çok fazla ilham vermiyor. Onları ölüme götüren şey, başka ve her şeyin ötesinde bir dünya görüşünün vaat ettiği tartışılmaz bir zafer ve mutlu sona olan inançtır.⁹ Bununla karşılaştırılınca, bireysel olarak hayatı idame ettirmek görece anlamsız olmaktadır.

Model, aynı zamanda, dini liderlere itaatin nedenlerini ve saiklerini açıklamaya çalışmaktadır. Dini liderlerin gücü, ontolojik güvenliği sağlama almaya yönelik (yetkilendirilmiş) bir güçten kaynaklanmaktadır ve dolayısıyla ontolojik güvence arzusunu karşılamaktadır. İlkesel olarak, insanlar kendi kendilerine veya birbirlerine güç vermektedir. Dini lider ve otoritenin sahip olduğu güç ve kapasite, onlara insanlar tarafından verilmektedir. İnsanların verdiği yetkiyle papazların uygulamaya koyduğu kanun ve düzenlemeler, olumlu-olumsuz emir ve yasaklar, son tahlilde yegâne ölçü kabul edilen ilahi güçü onaylamış olmaktadır. Karşılığında bu ilahi güç de, onların dünya görüşlerinin meşruiyetini sağlamakta ve ontolojik güvenliğin garantörü olmaktadır.

⁹ Bu, Juergensmeyer'in delilinin (2001) nasıl yorumlanması gerektiğini gösterir.

DİNİ İKTİDARIN KÜLTÜR ÜZERİNE ETKİSİ

Bir kültürün gelişmesi için dini iktidarın önemi tahminlerin üstünde olabilir. Çünkü dini iktidar, dünya görüşünün sağlamlaştırılması ve geliştirilmesinde temeldir. Weber'in kullandığı *Kulturbedeutung* (Weber 1920: 30-205) terimi ile söyleyecek olursak, dini iktidarın kültür için önemi ve anlamı kaçınılmaz bir kesinliktir. Dini iktidarın toplum ve kültür üzerine olan etkisi konusunda ayrıntılı ve konunun iyice tartışıldığı geniş bir literatür vardır. Bu konuda en meşhur örnek, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü* adlı eseri üzerindeki tartışmadır. Bu tartışmada Weber, kısaca Batılı kapitalist zihniyet ile Protestanlık nezdinde geçerli olan ahlak anlayışı arasında özel bir benzeşme ilişkisinin (*Wahlverwandschaft*) varlığını tespit etmektedir. Söz konusu iki hususun birbirini takviye ve teşvik ettiği varsayılmaktadır.¹⁰

Bu çalışmada geliştirilen model açısından bakacak olursak, zihniyet ve din arasındaki bu özel ilişki hakkında çok şey söylenebilir. Burada söz konusu olan, sadece ekonomik eylem ve din arasındaki karşılıklı takviye ve teşvik edici özellik değildir. Protestanlık kapitalist dünya görüşünü desteklemekle kalmadı, ona insanüstü anlamlar atfetmek suretiyle, kapitalist dünya görüşünü onayladı. Kar etme tek geçerli ilke olarak kutsallaştırıldı. Ortaçağ'ın Tanrı anlayışı kar elde etmek için borç vermeyi ve yatırımı yasaklarken, Protestanlığın Tanrı anlayışı için bu eylemler mutlak bir gerçeklik haline geldi. Önceden Katolikler kar elde etmek için ödünç para verme konusunda çekimser davranırlarken, Protestanlar, karı maksimize etmek için ne gerekiyorsa yapmayı, içsel huzurun elde edilmesi için gerekli görüyordu. Her iki durumda da, inananlar dini gelenekler aracılığıyla kendileri üzerinde egemen olan iktidarı kullanmaktadır.

¹⁰ Weber'in sonu gelmez tartışmalara konu olan tezi hakkında kısa ve genel bir bakış için bkz. Hamilton (1995: 165 vd.); Pogg (1983).

Dini iktidarın kültürel önemiyle ilgili ikinci tartışma, çekirdek ailenin oluşumu meselesi üzerinde odaklanmaktadır.¹¹ Papazların aile üzerindeki gücü ve iktidarı, evlilik geleneği ve kurumunu kontrol altına almak şeklinde başlamıştır. Kilise bir erkek ve bir kadın arasındaki evlilik bağına onaylama yetkisini elinde tutarak, kadın-erkek, evlilik ve aile üzerinde hüküm verme yetkisini eline almayı başarmıştır. İnsanlar arasındaki en tehlikeli ve değişken ilişkiler, böylelikle ilahi otorite tarafından tayin ve tespit edilmektedir. Dini iktidarın bunu yapmakla ne demek istediğini şu örnek çok güzel açıklamaktadır: Değişkenliğin içerdiği belirsizlik ve tehlikelere karşı, daha yüksek bir iktidarın referansları aracılığıyla sağlam bir ilkeyi ve kurumu insanların önüne koymaktadır. İnsanlar, örneğin, bu yüksek güce onun yeryüzündeki temsilcilerine hürmet etmek ve uymak için, cinsi arzularını kontrol altında tutmayı istemektedir. Çünkü onların yeryüzünde ontolojik güvenliğe olan ihtiyaçları her şeyin üstündedir. Ontolojik güvenlik diğer kaynaklarda aranacak olursa, evlilik üzerindeki ilahi kutsama kalkar, aile çözülür ve istikrarsızlık geri döner.

Kendi ontolojik güvenliklerini elde etmek ve pekiştirmek için, insanlar papazlara ve onların iktidarını temsil eden kurumlara destek veririler. Bu iktidar, kullanıldıkça daha büyük bir güç haline dönüşür. Örneğin, güçlü Katolik papazlık, otoritesini insanlara işlediği günahı itiraf ettirmek için kullanır ve insanları emrine itaate mecbur eder. Bu durum, büyük oranda kilisenin insanlar üzerinde sahip olduğu baskı, evlilik ahlakı, karı-koca ilişkileri ve cinsel ahlak ile ilgili konularda daha ileri boyutlara ulaşmıştır.

Sonuçta ilahi yaptırımlarla kuşatılmış katı aile ahlakı, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri tarafından insanlara emredilmiş ve eylemlerinin kurallara uygunluğu yine onlar tarafından denetlenmiştir. Burada tekrar ifade etmek gerekirse, insanlar, ina-

¹¹ Bu son iki paragraftaki görüşler Flandrin (1984) ve Foucault'nun (1979) düşünceleri esas alınarak ifade edilmiştir.

nanlar, nihai anlamda otoriteyi papazlar aracılığıyla kendi üzerlerinde deneyimliyorlardı. Ontolojik güvenlik için diğer imkânların kullanılabilirliğinin artması doğum kontrol araçlarının ortaya çıkmasıyla çakışmış ve insanları, papazların cinsellik üzerinde kullandıkları güce verdikleri desteği geri çekmeye itmiş ve böylece insanlar cinselliğin kontrolünü kendi ellerine geçirmiştir.

DİNİ İKTİDAR: SEÇKİNLER TOPLULUĞU VE DÖNÜŞTÜRÜLEBİLİRLİK

Teorik anlamda, yukarıda anlatılanlar, dini iktidarın içeriğinin neler olduğuna dair genel bir bakış açısı verebilir. Fakat, ben şimdi konuyu dini iktidarın gündelik hayattaki uygulamalarda oynadığı role çekmek istiyorum. Bu dini iktidar örneklerinden hareketle açık ve net olarak görünen tek şey, dini iktidarın nüfuz alanının oldukça yaygın ve diğer güç biçimleriyle bağlantılı olduğudur. Bizler günlük hayatımızda iktidar biçimlerini çoğunlukla birbirine karışmış biçimde görürüz. Dini iktidar bu karışım içinde saf haliyle çok nadir görülür ve sürekli diğer iktidar biçimleriyle bağlantılı olarak bulunur.

Biz burada dini iktidarın varlığını, bir dünya görüşüne onay verme özelliği ve dolayısıyla ontolojik güvenlik ihtiyacını karşılayabilme kapasitesi nedeniyle tartışıyoruz. Bu onun özel bir alanla sınırlı olmadığını gösterir. Dini iktidar, günlük hayatla ilişkili olarak onun içinde kök salar. Tıpkı diğer kaynaklardan alınan güç gibi, dini iktidarın varlığı da karmaşık bir seçkinler topluluğu içinde ortaya çıkar. Dini iktidar, ekonomik, politik, seksüel ve diğer iktidar unsurlarıyla iç içe geçmiş durumda bulunur.

Bir seçkinler topluluğu iktidarı içinde çok çeşitli iktidarlara iç içe geçmesi, bu gücün dönüşebilirliğini varsaymayı gerektirir. Bütün iktidarlara dönüşebilir. Bu demektir ki, insanüstü bir realitenin otoritesine çeşitli şekilde itaate çağırان ve bir dünya görüşüne güvence sağlama kapasitesi ile temellenen dini iktidar,

diğer iktidar biçimlerine yol açabilir. Papaz, cemaatinden, kendisine ekonomik ve politik güç yetkisi vermelerini de talep edebilir. Diğer taraftan, dini otorite, sıklıkla ve daha çok sosyal güce sahip kişiler tarafından yetkilendirilir. Bu nokta, tam da dini otorite ve otoritenin dini¹² ayrımına yerleştirilebilir. Ruhani liderler, her çeşit kaynaktan gelen gücü elinde tutabilir. Ama diğer kişilere, örneğin pop yıldızlarına, askeri kahramanlara veya devlet adamlarına dini iktidar, ontolojik güvenlik özlemiyle yapışıp tutuşan bir kitle tarafından verilebilir. Eğer savaşan papalar ilk örnek ise, Jeanne d'Arc ve Hitler kesin olarak ikinci örneklerdir. Kısacası, dini iktidar daima diğer iktidar çeşitleriyle karışık biçimde görülür ve farklı iktidar kaynakları arasındaki dönüşüm sürekli ve devamlıdır.

En dikkat çekici iktidar biçimi, politik iktidarla bağlantılı olan iktidardır. Dini toplumdaki anahtar rolü, onun şu veya bu şekilde toplumda var olan sosyal-siyasal seçkinlerle devamlı bağlantılı olmasıdır. Veya mevcutlarına ilave olarak, onların ödüllendirdiği dini iktidar, belki de yeni bir sosyal seçkinler topluluğunu oluşturabilir. Böyle bir seçkinler topluluğu, son noktada papazların politik iktidarı elinde tuttukları bir teokrasi veya politikacıların dini iktidarı elinde tuttuğu *caesaropapism*'le sonuçlanabilir.

Hristiyanlık dini –özellikle Batılı biçimi– seçkinlerden oluşan farklı iktidar topluluklarının çok çeşitli örneklerini sergiler. Ayrıca buna, Hristiyanlık içindeki farklı akımların dini liderlik anlayışının dönüştürülebilir iktidar oyununa son derece yakın olduğu eklenmelidir.

¹² Robertson Smith'in 'cemaat kültürleri' ile 'dini cemaatler' arasında yaptığı ayırım onlar için anahtar meseledir. Birinci örnekte, sosyal güç dini güce dönüştürülebilmektedir. İkincisinde ise, dini güç sosyal güce dönüştürülebilmektedir. Bu ayırım, *caesaropapism* ile aynı paralelde yer almaktadır. Bir yandan dini otorite iken, diğer yanda teokrasi olabilmektedir.

DİNİ REJİMLER VE MODERNLEŞME

Din, seçkinlerin iktidarında baskın bir rol oynadığı zaman, biz dini rejimlerden bahsedebiliriz.¹³ Dini rejimler bize, dini iktidarın işleyişini başka bir biçimde tanıma imkânı verir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Hollanda'daki Pillarization*, bir örnek olarak hizmet edebilir.

Hollanda'da dinin toplumla bağlantısı, geleneksel olarak özel, çatışmacı (*conflict-ridden*) bir tarzda olmuştur. Gerçekte oldukça girift olmakla birlikte, sonradan Hollanda (*Netherlands***)) diye isimlendirilecek ülkenin tarihi, dini tarih olarak tanımlanmıştır. On altıncı yüzyılda Felemenk (*Dutch*) Protestanlar, İspanyol Katoliklerinin zulüm ve baskısına karşı isyan ettiler. Protestanlar savaştan galip olarak çıktılar ve inançlarına göre, Tanrı kendilerini, *Hollandı* yeni 'Vaat Edilmiş Ülke'ye dönüştürerek, o devirde benzeri olmayacak bir zenginlikle ödüllendirmişti.

Din, bu yüzden, politik iktidar mücadelesinin bir parçası ve bileşenydi. İktidarı kullanma dini terminoloji içinde meşrulaştırıldı; din, toplumu esinleyerek harekete geçirdi. Felemenk toplumunda dinin bu özel konumu, yirminci yüzyıla kadar iyi bir şekilde sürmüştür. Protestan papazların toplumda politik güç ve sosyal itibar kazanması, dinin önemini yansıtıyordu. Hollanda, bir Protestan papazlar ülkesiydi.

Bu yüzden, günümüzde 'modernleşme süreci' olarak tanımlanan sosyal ve kültürel karmaşaya Hollanda'da dini bir yorum getirilmesi şaşırtıcı değildir. İnsanlar bu türbülansın neden olduğu güvensizlikler içinde kendi yollarını bulmada dini anlam-

¹³ Hollanda sosyoloji geleneğinde bu kavram ilk olarak M. Bax tarafından kullanıldı ve şu şekilde tanımlandı: "Bir rejim, az ya da çok seçkinler topluluğunun karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde kurumsallaşıyor ve biçimleniyorsa, bir grup din uzmanı ve seçkinin propaganda süreciyle dile getirdikleri bir düşünce tarafından meşruiyet kazanıyorsa, dini rejim olarak tasvir edilebilir." (Bax 1985: 25).

* (Ing.) *Pillar*: sütun, temel direk, kılavuz sütunu. *Pillarization*: Kılavuzluk ederek toplumu desteklemek, yükseltmek anlamında (y.n.).

** Aşağıdaki ülke/topraklar. 'Nether' sözcüğünün cehennem anlamı da vardır (y.n.).

ları kullanmaya yöneldiler. Eğer bunlar Fransız İhtilali'ne karşı çıkmışlarsa, karşı çıkışları İncil adınaydı. On dokuzuncu yüzyılın başlarında, en önemli din adamı olan Groen van Prinsterer'in da (1801-1876) aralarında bulunduğu Protestan liderler, takipçilerini 'bu yüzyılın ruhu'na direnmeye çağırdılar. Onlara göre, Fransız İhtilali, Avrupa'nın üzerinde kin ve nefreti uyandıran, gemi azıya almış, din karşıtı bir dalga idi ve buna karşı konulmalıydı. Bu tepki, esas itibariyle, sadece Tanrı'nın varlığını açıkça reddeden Aydınlanma düşüncesinin bir kısmına karşı değil, aynı zamanda sözde modern teoloji olarak adlandırılan ve Aydınlanmacı değerleri dinin yerine ikame etmeye çalışan anlayışa bir tepkiydi.

Bu, 'ihtilal karşıtı' anlayış başarılı oldu. Bu başarının arkasında, teolog Abraham Kuyper'in (1837-1920) derin anlayışı yatmaktaydı. Kuyper, taraftarlarının sanıldığı gibi, modernleşmeye karşı olmadığını, hatta modern toplumun önerdiği bazı fırsat ve imkânları aşama aşama benimsemeye meyilli olduğunu fark etti. Onların çekindiği ve direnç gösterdikleri şey, modernleşmenin neden olduğu moral çöküntü ve çaresizlikti. Onların çekindiği şey, modern hayatın neden olduğu varoluşsal güvensizliklerdi. Onların korkuları, kendilerini ontolojik olarak huzur ve güven içinde hissettikleri bir dünya görüşünün çökmesiydi. Bu duruma Kuyper'in yanıtı şu oldu: Modernleşmeye evet, ancak inancın güvenli sınırları içinde olursa.

Abraham Kuyper'i ulusun hayatında en etkili politikacı haline getiren ve iktidarını pekiştiren bu anlayış, modernleşme sürecine dini açıdan garantili bir bağlam sağlanmasının önemi üzerinde temelleniyordu. Onun anlayışına göre, modernleşme çok kuvvetli bir Kalvenci inanç çerçevesinde sağlıklı gerçekleşebilir ve modernlik o zaman kesin bir şekilde tanımlanmış bir inanca sahip topluluk tarafından desteklenebilirdi. Bunun sonucunda, hemen her alanda dini bir şekilde tanımlanmış kuruluşlar, yapılar yaratıldı: Okullar, kitle iletişim araçları, yapı kooperatifleri, işverenler birliği, işçi dernekleri, üniversite, siyasal parti: Bütün bu çalışmalar her düzeyde Protestanlara rehberlik eden Orto-

doks Protestan inancı çerçevesinde ve bütün Protestanların katılımıyla yürütüldü.

Bu Ortodoks Protestan grup örneği Katoliklerce de takip edildi ve böylece dini bir arka plana sahip olmayan kurumlara bile çok az tavrı alınmış oldu. Ya da Protestanların yaptığı gibi yaparak, kendilerini açık bir biçimde tarafsız olarak nitelendirdiler. Böylece, 'pillarization' olarak bilinen sistem keşfedilmiş oldu. İçinde birbirinden farklı pek çok topluluğun bulunduğu sistem çeşitli kollara ayrılıyordu, ama bu kollar yatay değil, dikey idi. Baskın olan yapı, bir sınıf yapısı değil, aksine bir 'sütunlar' yapısıydı. Bir 'sütun', bir şirketler topluluğu idi ve din veya özel bir dünya görüşü açısından tanımlanıyordu. Tipik bir şekilde, bu yapı en aşağıdan en yukarıya, insanların dünya görüşlerini içeriyordu. Katolik işçiler Katolik işçilerin sütununa dahil oluyor, Protestan inancına mensup iş arkadaşlarından ayrılıyorlardı. Böylelikle, birbirine karışmamaları yönünde ciddi olarak cesaretlendiriliyorlardı. Protestan, Katolik ve herhangi bir mezhebe bağlı olmayanlara ait (okuldan radyo istasyonuna kadar) her tür kurum, Felemenklere, komşularının hangi mezhebe ya da dine mensup olduklarını gerçekten bilmeksizin, hayatlarını beşikten mezara kadar sürdürebilme olanağı veriyordu. Fakat herkes, kendi inanç sisteminden olan insanları, toplumsal statüsü, yaşam tarzı ne olursa olsun, kendilerine daha yakın hissetmişlerdir. Bu sosyal organizasyon tipi, onların dünya görüşlerini sağlamlaştırmasını desteklemektedir. Böylelikle, bir yandan ülke modernleşmekte, diğer yandan toplumun ihtiyaç duyduğu ontolojik güvenlik de garanti edilmektedir.

Bu, kısaca bir *pillarizasyon* sürecidir. Dostane ve kardeşçe olmasa da, her şeyin barış ve güven ortamında gerçekleştiği bir süreçtir. Grup dayanışması, Tanrı'nın yardımıyla ve gerekli görülürse diğer grupları şeytan gibi göstererek korunmakta ve sürdürülmektedir. Kuyper, özellikle başka mezheplerden 'düşmanlara' karşı güçlü bir duygu oluşturmaya çağırdı. Ancak, en tepede bulunan öncü ve kurucu ilkeler (*pillars*), şiddeti önleyecek bir mutabakata ulaşmak için her zaman bir araya gelmiştir.

Pillarizasyon, barış içinde bir modernleşme süreci bağlamı öneren dini rejime bir örnektir. Günlük hayatın her alanını dini bir tarzda organize ederek, bunların hayata geçirilmesine imkân veren ve dini olarak belirlenmiş ilkeler, Felemenk halkının ontolojik güvenlik duygusunu kaybetmeksizin modernite ile buluşmasına yardım etmiştir. Bu örnek, bugünkü modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin ürettiği ani ve sarsıcı değişimleri yaşamakta ve deneyimlemekte olan insanlara, farklı ve örnek bir bakış açısı önerir.

Genellikle, ontolojik güvenlik kaybı açısından modernleşmenin yan etkileri tahmin edildiği kadar abartılı olmayabilir. Birbirini takip eden tedirginlikler insanları, dini iktidarı 'uzmanlara' veya potansiyel olarak karizmatik özelliklere sahip olan ve özel durumlarda ortaya çıkan kişilere devretmeye teşvik edebilir. Aynı şekilde, bu tedirginlikler, diğer iktidar tiplerine dönüşerek bu kişilere sunulan dini iktidarın gücünü arttırabilir. Felemenk örneği gösteriyor ki, eğer bu süreç iyi anlaşılırsa, şiddete ve aşırılıklara yönelme ihtiyacı kalmaz. Dini bir bağlam içinde gerçekleşen modernleşme, ona eşlik eden sekülerizmin yavaş yavaş sarsmaya çalıştığı ontolojik güvenliği temin edebilmektedir.

SONUÇ

Bu makalede, insanın ihtiyaç duyduğu ontolojik güvenlik merkezli bir dini iktidar modeli keşfetmeye ve uygulamaya çalıştım. Kim olursa olsun, bu ihtiyacı sıradan insani zaaf ve noksanlıkların gerekli kıldığı aşkın bir dini anlam ile karşılayabilir.

Dini iktidar, diğer iktidar çeşitleriyle aynı tip karakteristiklere sahiptir. O, herhangi bir iktidar formu gibi değişken, öngörülemeyen ve kaygandır. Örneğin, finansal iktidar gibi, diğer tip iktidar çeşitlerine dönüş(türül)ebilir; bir seçkinler topluluğu iktidarının bir parçası olabilir. Dini iktidar bunlara egemen olduğu zaman, biz dini rejimlerden bahsedebiliriz. Bir toplumun gelişmesi için dini iktidarın önemi tahminlerin çok çok üstündedir ve bu konuda derinlikli çalışmalar yapılmalıdır.

KAYNAKLAR

- BAX, M. (1985). 'Religienze regimes en staatsontwikkeling: Notities voor een figuraties benadening' [Religious Regimes and State Formations: Note for a Figurational Approach]. *Sociologisch tijdschrift*, 1: 22-49.
- _____ (1987). 'Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective'. *Anthropological Quarterly*, 60/1:1-11.
- _____ (1995). *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam: VU-uitgeverij.
- BERGER, P. L. and LUCKMANN, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- BORG, M. B. TER (1998). 'Canon and Social Control'. In A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*. Leiden, Boston, and Cologne: Brill, 411-24.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- CASANOVA, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- CLEGG, S. R. (1989). *Frameworks of Power*. London: Sage.
- DESCARTES, R. (1996 [1637]). *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- DURKHEIM, E. (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin.
- FLANDRIN, J. L. (1984). *Families, parente, maison sexualite dans Yancienne societe*. Paris: Seuill.
- FOUCAULT, M. (1979). *The History of Sexuality*, i, Harmondsworth: Allen Lane.
- _____ (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972 -1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- GIDDENS, A. (1984)- *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1991)- *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- GOODY, J. (1983). *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMILTON, M. B. (1995). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.

- JUERGENSMEYER, M. (2001). *Terror in the Mind of God: The Küresel Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- KOSSMANN, E. H. (1987). *The Low Countries 1780-1940*. Oxford: Clarendon Press.
- LUCKMANN, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- PLATVOET, J. G., and MOLENDIJK, A. L (eds.) (1999). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill.
- POGGI, G. (1953). *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. London: Macmillan.
- WEBER, M. (1920). 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, i, Tübingen: J. C. B. Mohr, 30-205.
- _____ (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- WRONG, D. (1979). *Power: Its Forms, Bases and Uses*. Oxford: Blackwell.,

OKUMA ÖNERİLERİ

İktidar hakkında teorileştirme çalışmasına faydalı ve kısa bir bakış için bkz. Clegg (1989) ve Wrong (1979). Dinin tanımı için bkz. Platvoet ve Molendijk (1999) ve Hamilton (1995). Aşkınlık kavramının antropolojiyle alakası konusunda bkz. Luckmann (1967). Ontolojik Güvenlik için bkz. Giddens (1984-1991). Dini ve sembolik iktidarla ilgili diğer bir bakış açısı için bkz. Bourdieu (1991) ve Foucault (1979-1980). Dini destekleme hakkında deneysel bir çalışma hakkında bkz. Örneğin Juergensmeyer (2001). Dindeki kolektivite hakkında bkz. Durkheim (1915: 422). Dini liderlerin iktidarı üzerine bir klasik çalışma için bkz. Weber (1963). Weber'e göre, *kulturbedeutung ve din* hakkında oldukça faydalı bir çalışma için bkz. Poggi (1983). Aile kurmada dinin etkisi konusunda bkz. Goody (1983) ve Flandrin (1984). Dini rejimler üzerine bkz. Bax (1987-1995). Pillarizasyonun tarihi hakkında ise bkz. Kossmann (1987).

11. BÖLÜM

Kültür ve Din

Matt Waggoner

Çeviren: Mustafa Arslan

GİRİŞ

Yirmi yılı aşkın bir süredir dini araştırmalar kendisini, insanbilimlerindeki diğer disiplinler gibi ‘kültür’, dolaylı olarak da kültürel çalışmalar söylemleri ile ilişkilendirmiştir. Daha açık bir deyişle, bu durum, post-kolonyal teori, feminist teori, toplumsal cinsiyet teorisi (erkeklik çalışmalarına benzer kadın çalışmaları), gay ve lezbiyen çalışmaları (ya da eşcinsel teori), eleştirel köken çalışmaları, diaspora çalışmaları, medya çalışmaları gibi başlıkları içeren, güncel söz dağarcıklarına sahip yeni inceleme alanlarının önemini artırdı. Disiplinin bu yeni yüzü, Amerikan Din akademisi (AAR), Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR), Kitabı Mukaddes Edebiyatı (SBL) ve benzeri organizasyonlar gibi grupların konferans programlarını biçimlendirdi. Ayrıca, *Kültür ve Din*, *Kültürel ve Dini Teori Dergisi*, *Popüler Kültür ve Din Dergisi* gibi yeni dergilerin oluşmasına neden oldu. *Din Çalışmaları için Eleştirel Terimler* gibi bir seçkinin içerikler tablosunu incelemek ve ‘dini’ yan anlamlara sahip varlık alanlarının sanal yokluğunu fark etmek gerekir. Aksine, bunlar, kültürel çalışmalar

sözlüğündeki ‘beden, toplumsal cinsiyet, modernite, çatışma, kültür, tecrübe, imge, kurtuluş, dönüşüm, günah işleme, performans, kişi, ülke, yazın’ gibi standart kategorileri içermektedir (M. C. Taylor 1998).

Dini çalışmalar konusunda güncel seçkilerde görülen akıma benzer alanlarda, dinler tarihçileri Bruce Lincoln ve Tomoko Masuzawa kültür konusuna, çatışma, güç, müzakere, akışkanlık konularını vurgulayan kavram ve teorilerin tarihini inceleme biçiminde yaklaştı (Lincoln 2000; Masuzawa 1998). Onların makaleleri din çalışmasını, kültür olarak, yani içinde tanrılara ve aşkınlığa ilişkin retorikğin güç, imtiyaz ve kimlik oluşumuna yönelik sosyal meşguliyetler şeklinde kodlandığı toplumsal bir ürün olarak ele aldı. Okuyucu, bu makalelerin din ve kültür arasındaki ilişkiyi anlama çabasına katkı sağlamada gerekli kaynaklar olduğu konusunda oldukça cesaretlendirilmiştir. Bu makale onlardan biraz farklıdır. Makale, din ve kültür ilişkisine, belli yöntemsel ve teorik yeniliklerin bir göstereni olarak bakmaktadır. Burada soru, ‘*Kültür nedir ve dini kültür olarak nasıl çalışabiliriz?*’ sorusu değil, aksine, ‘*kültürün*’, *temsilci ve yapı, ideoloji ve sistem, öznel deneyim ve özne oluşumuna yönelik birtakım yönelimlerin nasıl temsilcisi olduğudur*. Bu müdahaleci yönelimler din incelemesine nasıl bilgi sağlamaktadırlar? Araştırmanın verimli yönleri, ‘din ve kültür’ün kesişme noktasında duran din incelemelerine ne derece açık bir konumdadır?

Aşağıda, evveliyatı genellikle klasik sosyolojik gelenekten kaynaklanan fakat sonuçları sosyal bilimlerdeki indirgemeci eğilimlerle baş etmeleri ölçüsünde değişiklik gösteren dini araştırmanın genel gidişatını ele alacağım. Çağdaş din incelemeleri, Russell T. McCutcheon’ın dediği gibi, (fenomenolojik gelenekte kökleşen) özcü teorilerle (sosyal bilimlerde kökleşen) sosyal-yapısalcı teoriler arasında kalsa da, bu yazıda tartışılacağı gibi, dinin kültürel analizi en önemli katkısını, indirgemeci olmayan fakat tamamen sosyolojik bir din incelemesinin mümkün olduğu yönünde tavır alıp, artık iyice eskimiş bu çıkmaz durumu sorun-sallaştırarak yapacaktır (McCutcheon 2003).

MARKSİST GELENEK: KÜLTÜR, KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR VE İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Tarihsel açıdan 'kültür', medeniyetlerin sunmak zorunda oldukları haz standartlarını, en mükemmel ürünleri, en iyi kitapları, müzikal besteleri ve sanat eserlerini imleyerek, burjuva yaşamının getirilerini çağrıştırır. Kültür imtiyazlı bir toplumdaki belli bir sınıfın içinde var edilen bir *norm* nosyonunu ima etmektedir. Bunun gibi, 'kültür', dominant bir grubun iyi, doğru ve güzele ilişkin tanımlarını sürdüren bir sanat ve fikirler alanını da onaylar (Williams 1977; 1983; 1985).

Yirminci yüzyılın marjinal Marksist akımları, aydınlanmaya kadar giden kültürün anlamına ilişkin spesifik tarihin bir sonucu olarak, kültür kavramını ve onun siyasal anlamını sonraları radikalleştirdiler. Johann Gottfried Herder konuyu, *ulusları* temel değer sistemleri, duygu yapıları ve varoluş tarzları etrafında bütünleştiren, grup üyelerini ortak, otantik yaşam tarzlarına sahip ahenkli topluluklar içinde birleştiren bir şekilde ele aldı. Hegel, kültürü, ulusal yaşam tarzlarının saf niteliğinden daha çok, tarihsel toplulukların belirleyici niteliği ve onların, Mutlak olanın (Ruh, Akıl ya da *Geist*) epik gerçekliğine tarih içinde katkıda bulunan kültürel pratikleri olarak açıkladı. Hegel, kültüre, tarih *içindeki* aklın somut formlarına yönelik tarihin hareketinin önemi ve sonuçta (Immanuel Kant'ın ileri sürdüğü gibi) somut bir kavram olmaktan ziyade, modern cumhuriyetçi devletlerin kültür ve siyasetleri tarafından oluşturulan somut tecrübesi, özgürlüğünü kazanan toplumların başarısı şeklinde yaklaştı (Taylor 2003).

Hegelyen felsefenin gölgesinde, Alman ve sonrasında İngiliz Marksist düşüncesi, hâkim sınıf ideolojisinin sahası ya da özgürlük mücadelesinin cereyan ettiği platform şeklindeki kültüre yönelik çelişkinin yeni bir formunu tekrar canlandırdı. Özellikle İngiltere'de, Yeni Sol akımı ve kültürel çalışmalar grubu, bu belirsiz durumu geleneksel Marksist ve Hegelyen paradigmaya paralel ve onun karşısı çalışmalarla sorgulama gayretlerinin sonucu

olarak 1960'larda ortaya çıktı. Bu geleneğin kurucu figürlerinden olan Raymond Williams'ın geç yirminci yüzyıl çalışması, büyük oranda, kültürün Marksist düşünce tarihindeki konumu sorunu üzerine odaklandı. Marksist teori ve pratiğin mekanik tarzından uzak kalarak konuya yaklaşan Williams, ölümünden yıllar sonra bile pek fark edilemeyen Marks'ın ilk dönem felsefi yazılarını, yapısal ve kültürel formasyonlar arasındaki ilişkiye dönük daha farklı tutumlara taşıdı. Williams, Marks'ın, yanlış bilinçlilik ve alt yapı gibi kendisiyle çokça ilişkilendirilen birçok kavramı nadiren ve sistematik olmayan bir biçimde kullandığını ileri sürdü. Engels'in Marks'ın ölümünden sonraki açıklamalarında görüleceği gibi, ilk dönem metinlerin çoğu, daha önceki metinlerin ruhuna kesinlikle ters bir konumdadır. Ekonomik derterminizmin tersine, konumunu aktif ve eşit biçimde belirleyen bir alan olarak ideoloji görüşünün gelişimi, Marks'ın ilk dönem yazılarında daha belirgindir (Williams, 1977).

Williams'ı ve onu popülerleştiren Marks'ı yeniden okuma tarzı, modern kültürel çalışmaların ve kültürün siyasetle ilişkisinin yeniden önemsenmesinin yükselişine yardımcı oldu. Richard Hoggart ve E. P. Thompson'la birlikte Birmingham Üniversitesi'nde Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ni (CCCS) kurdu. CCCS, Ortodoks Marksizm ve onun siyasal sonuçları konusunda gözlerin açılmasında öncü rol oynadı (Lave vd. 1992; Hall, 1996a). Din ve kültür birlikteliğinin birincil anlamı konusunda derinden düşünmek için Birmingham okulunun ilk çalışmalarından din ve ideoloji konusunda geleneksel Marksist yönelimlere muhalif ikisine daha yakından bakabiliriz: E. P. Thompson'ın *The Making of the English Working Class* (1963) adlı eseri –özellikle, yeniden canlanan Metodizm'in İngiltere'nin bastırılmış devrimiyle ilişkisi konusunda uzunca bir çalışma olan “Haç'ın Dönüştürücü Gücü” bölümü– ve Stuart Halls'ın “İdeoloji Problemi: Garantisiz Marksizm” isimli eski makalesi (1996c).

E. P. Thompson

Marksist düşünce tarihinin az bilinen bir özelliği, dinle uzun süreli meşguliyetidir. Bu sadece dinsel ideolojinin bir eleştirisi şeklinde değil, ayrıca Marksizmin işçi sınıfını harekete geçirme arzusuyla çokça örtüşen dinsel hareketleri anlama gayretinde ortaya çıkar. Marksizm'in dinle karmaşık ilişkisine İngiliz Metodizmi örnek olarak verilebilir. İşçi sınıfı destekleme sistemleri ve kolektif patlama arasındaki kombinasyon, Marksistleri ve İngiltere'nin başarısız devrimine kafa yoran diğer tarihçileri, dirilişçiliğin toplumsal önemini siyasal terimler içerisinde anlamaya sevk etti.

Bu tartışma Elie Halevy, Eric Hobsbawm ve Thompson'ı yakından ilgilendiriyordu. Yüzyılın ortalarında Hobsbawm ve Thompson, Halevy'nin yirminci yüzyılın başındaki "Metodist dirilişçilik (*revivalism*), işçi sınıfının proletaryalaşmasını, onları öte dünyacı ilgilere yönlendirerek engellemek suretiyle İngiltere'de devrime engel oldu" şeklindeki tezine cevap verdi. Halevy [1961 (1911)], dirilişçiliğin yerine yapma ritüel davranışları olan siyasal mistisizmin* konulduğunu ileri sürdü. 1950'lerde Hobsbawm (1957), Halevy'nin tezine, kilise üyeliği ile radikal topluluk kayıtları arasındaki uyumun direnişe katılanların başkalarından daha az siyasete angaje olmadığına ve Metodizmin işçi sınıfının heyecanlarını daha çok besler gözüküğünün kanıtlarına işaret ederek karşı çıktı. Altı yıl sonra Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963) adlı eserinde, dinsel doğallığın bastırılmış siyasal engellenmelere karşı çıkış yolları sağlaması konusunu da özetleyerek, Metodist dirilişçiliğin içinde radikal siyasal aktivitedeki canlılıkla oluşan ortak med ve cezirlere dair karmaşık bir izaha girişti. Thompson, dirilişçi dinlerin bu yumuşatıcı işlevlerini 'psşik mastürbasyon' olarak nitelendi; Metodizmin direnişçi eğilimleri, açıklanmamış siyasal şikâyetlere karşı heyecan yüklü geçici tedbirlerdi.

* 'Quietism' yerine: Akıl ve iradenin dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak, yalnız Tanrı düşüncesine daldığı dinsel bir mistisizm şekli; gönül ve fikir rahatlığı (ç.n.).

Thompson'ın sonuçları, ortodoks Marksizmin, dini, faydalanılan bir sis perdesi ve hatta hâkim sınıfın propaganda aracı değilse bile, sonu olmayan bir eğlence olarak gören ideolojik eleştirisinin ötesine geçebildi. Sonuçta o, Metodizme, siyasal çatışmaya karşı aciz ve yanıltıcı bir yanıt, bir 'tepkisel diyalektik' olarak yaklaştı. Thompson, özellikle sınıfı, kişinin hâkim üretim tarzları içindeki pozisyonunu yansıtan sınıfsal kimliği şeklindeki ekonomik rijit bir terimden ziyade, 'sınıf bilinci' terimiyle yeniden ele aldı (Georg Lukacs'ın bu terimi önceki yüzyılda kullanması konusunda bkz. *History and Class Consciousness*). Thompson, *The Making of the English Working Class*'ın girişinde, sınıf bilinçliğinin deneyimsel açıdan anlaşılması konusunda, sırf yapısal şartlar tarafından değil, ayrıca dindarları da içeren kültürel pratikler tarafından da biçimlendirilen duyumsama ve algılama tarzlarına dayalı kanıtlar ileri sürdü.

Sınırları ne olursa olsun, Thompson'ın İngiliz Metodizmi ile ilgili argümanları kültürel ve siyasal olanın içinden çıkılamayacak biçimde birbiriyle bağlantılı olduğunu doğruladı. Thompson kültürel süreçleri temel yapısal realitelere indirgeyerek Marksist çizgiye olan bağlılığını gösterse de, alışlagelen hazır kalıpcılığı en azından rahatsız etti. Neticede, Thompson'ın argümanında zımni olan radikal eğilim, İngiltere'deki, hem Raymond Williams hem de Jamaika doğumlu İngiliz sosyolog Stuart Hall'ın entelektüel liderliği altındaki kültürel çalışmaların merkezi iddiasını oluşturdu.

Stuart Hall

Stuart Hall'ın yazısı, Raymond Williams'ın, Marks'ın genelde kendisine atfedilen indirgemeciliğe aleyhte etki eden makul, alternatif okumalara fazla direnç gösteremeyeceği tarzındaki iddialarının nasıl etkili olduğunu gösterdi. "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees" adlı yazısında Hall, Marks'ın metinlerine dair, sonradan Williams'ın da dahil olduğu ve Marks hakkında çok dar bir okuma olan yorumlarında, kültür hakkındaki görüşünü ikincil ve epifenomenal bir tarzda sürdürdü. Hall,

Marks'ın kültürü, ortaklaşa bir kararlılık içerisinde var olma yerine toplumdaki üretici güçlerle ilişkili olarak anladığını ileri sürdü. Marks kültürü, kendilerini ve başkalarını aldatmayan toplumlara (ya da onun içindeki gruplara) has bir sürecin parçası olarak ele alıyor görünüyordu; oysa kültür daha çok 'yeni bilinç formları, dünyaya dair yeni kavramlar aracılığıyla hâkim sisteme karşı tarihsel eylem içindeki halk kitlelerini harekete geçiren, kıyama kaldıran bir süreci' içermektedir (Hall 1996c 27).

Hall'ın çalışması, Williams'ın katkısına, yirminci yüzyıl başlarındaki hapisane yazılarının tıpkı Marks'ta olduğu gibi ancak son zamanlarda keşfedilen İtalyan Marksist Antonio Gramsci'nin anlayışını ilave etti. Gramsci'yi geniş izler kitleye tanıtan, onun metinlerinden sınıf, kültür, ırk ve etnisite konulu çalışmalar için çok açık olmayan anlamları süzüp çıkaran, yine onun ekonomik indirgemecilik eleştirisini ve Gramsci'nin 'hegemonik' süreç olarak adlandırdığı şeyde ideolojilerin oynadığı role dair iyimser görüşünü de işleyen büyük oranda Hall olmuştur (Hall 1996b). Kısacası, Gramsci, zamanının ortodoks Marksizm'ine karşı, metropolde yaşamamış 'alt' sınıfların, hem Marks hem de Marksistlerin endüstrileşmiş Avrupa'nın merkezlerindeki üretim süreçlerine ilişkin analizlerinin temeli konusunda öngöründe bulunduğu normatif proletaryalaşmanın normal sürecini takip etmeyeceğini hesaba katmak suretiyle marjinal bir pozisyon almıştı.

Gramsci *Prison Notebooks*'unda, kültürü daha belirleyici süreçlerden türeyen bir yansıma durumu seviyesine indirgeyen ekonomik determinizmin analizlerini eleştirdi ve zayıflattı. O, popüler dinin (yanı sıra sokak tiyatrosunun, müziğin ve benzeri şeylerin), altta kalan kitlelerin bir kimlik duygusu edinme ve hâkim toplumsal güçlere karşı koymalarında rol oynadığını düşündü (Gramsci 1971). Hall, Gramsci'nin notlarını, insanı yanıltan ancak bilakis hegemonyaya ya da diğerlerinin *karşı-hegemonik* söylemler diye tabir ettiği şeye dair eleştirel angajmanlar olarak geleneksel çizgide kolayca kabul edilemeyecek biçimde, öznenin oluşum sürecinde ideolojinin bir doğrulaması olarak kullandı. Gramsci'nin anlayışında Hall'ın 'güvencesiz Marksizm' (*Marxism without guarantees*) kavramı, üzerine kültürel çalış-

maların inşa edildiği anti indirgemci iddialara bir çeşit slogan olarak hizmet görmeye devam etti (Hall vd. 2000).

Kültürel çalışmaların ortaya çıkışına dair bu hatırlatmalar, beraberinde, indirgemeci yaklaşımın zımni teorik reddini, bununla birlikte dinin metodolojik tarzda sosyal bir fenomen olarak incelenebileceği iddiasını taşıyan, kültür-din kesişimini akla getirmektedir. Başka bir deyişle, onlar dinin indirgemeci olmayan tarzda incelenmesi ile toplumsalın uyumunu önermektedir. Dini incelemelere kültürel dönüşle Marksist kültürel çalışmalar tarihi arasındaki ilişkiye dair bu anlatı doğru bir yerde dursa da, kültürel ve dinsel çalışma konulu diğer geleneklere ilişkin önemli bir ironiyi gözden kaçırmamamız gerekir. Yani, dini çalışmalar konusundaki Marksist kültürel çalışmaların etkisi altında indirgemeci teorilerden *uzağa* bir kayışa bağlı olsa da, din incelemesine bilimsel yaklaşımda farklı yöndeki genel gidişat süreklilik arz etmemiştir.

KÜLTÜR VE DİN KONUSUNDA SOSYAL-BİLİMSEL ÇALIŞMALAR

Birçok kültürel formasyondan birisi olan din çalışması, en azından on dokuzuncu yüzyıldan bu tarafa, sosyal bilim geleneğinin çoğunu karakterize etmektedir. Fakat bu gelenekler indirgeme sorunu konusunda bir konsensus ortaya koymazlar. Bu bölümde dinin sosyolojik incelemesine Marksist gelenek dışında yapılan birkaç önemli katkının dinin kültürle ilişkisini nasıl tasavvur ettiğine kısa bir göz atacağım. İkinci olarak, dinin sosyolojisi konusundaki bu klasik yaklaşımların, din çalışmalarında güncel çalışmaları nasıl enforme ettiğine değineceğim.

Klasik Gelenek

Geleneksel okumalar, Marks'ın dini sosyoekonomik nedenlere indirgediğini ifade etseler de, eşit derecede geleneksel başka bir

okumaya göre Max Weber, din ya da Protestanlığın Avrupa'da kapitalizm gibi sosyoekonomik sistemlerin oluşum ve başarılarına önemli katkılarda bulunduğunu kanıtlayarak sistemi tersine çevirmiştir. Aslında Weber Protestanlığın belirleyici bir neden olarak davrandığını önermemek için bitmek bilmez uyarılarla çalışmasını sürdürse de, o sadece Protestanlığın, Avrupa'da kapitalizmin serpilip gelişebilmesine imkân sağlayan ideolojik atmosferi sağladığını gösterme iddiasındaydı. Her halükarda, Weber'in sonraki sosyoloji ve dini çalışmalara olan katkısı, ideolojilerin önceki süreçlerin nasıl basit birer sonucu olmadıkları ve fakat toplumun yapısında belirleyici roller oynadıkları konusunu ele almak suretiyle indirgemeci yaklaşımlara açıkça karşı çıkmak olmuştur.

Marks ve Weber'in yanı sıra, Émile Durkheim da, din incelemesine sosyolojik araştırmanın üçüncü klasik kaynağı olarak girdi. Durkheim'ın *Dinsel Yaşam'ın İlkkel Biçimleri*'ndeki tezi, kutsalın kolektif bilinçliliğin bir yansıması olduğu, yani dini *inşa edenin* toplumlar olduğu, dinsel formasyonların sosyal formasyonları bir çeşit grup transferi yoluyla harekete geçirdiği idi – ki iddianın diğer bir versiyonu, dinin özünün kolektiflik olduğu iddiası idi. Marks gibi Durkheim da, dini, yanılmanın bir ürünü olarak ele aldı: “Dinsel toplum yıldızlar ötesine doğru uzanan bir beşeri toplumdur” (1972: 220). Fakat Marks'ın tersine, o imgesel bir grup kimliği odağının işlevini toplumların inşası için vazgeçilmez olarak gördü. Eşzamanlı biçimde grubu katılaştıran ve kemikleştiren dışsal bir nesne ile bu kolektif özdeşleşme olmaksızın hiçbir toplum var olamaz. Basitleştirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Durkheim'a göre din toplumsal için *fırsatlar sunar*, Weber'e göre din toplumsalı *şekillendirir* ve Marks'a göre ise din toplumsalı *hastalıklı hale getirir (sympomatizes)*.

Çağdaş Gelenek

Çağdaş din çalışmasında sadece dinlerin kültürel bir fenomen olduğunda değil ve fakat dinin *önemli* bir kültür inşa edici kav-

ram olduğunda ısrar ederek birtakım sosyolojik iddialar ileri süren üç önemli müdahil nokta saptanabilir. Öncelikle Wilfred Cantwell Smith, *Dinin Anlamı ve Sonu*'nda (1959) beşeri tecrübenin soyut bir gerçekliği olarak gördüğü dini, *yeni ve kültürel anlamda spesifik* bir kavram, modern ve Batılı bir icat olarak ele aldı. Modern dönemden önce ve Batılı söylemin köklerinin oluşmasından sonraki dönemde din (eşdeğer bir terimin ortaya çıktığı yerde, ki Smith'in gösterdiği daima bu durum değildir), kültürel hayatın diğer yönlerinden gerçekte ayrılabilir bir yan anlama sahip değildi, ne de ('Hinduizm' gibi) birçok farklı dinleri sıralarken akla gelirdi. Yani o, modern Batılı geleneğin, dini tecrübeye dair soyut bir gerçeklik ve dinleri de ahenkli varlıklar, fenomenolojik realiteler için hatalı sosyal anlaşmalar olarak tasavvur ettiğini ileri sürdü. Din anlayışımızın geçmişten kültürel olarak birtakım yanlış şeyler miras alacağını savunsa da, Smith dinin bütün yönleriyle bir gerçeklik olduğunu reddetme yoluna asla gitmedi (Smith, 1959). O, sonuçta, modern öncesi din kavramlaştırımının inanç, ihanet etme gibi şeyler olarak iyileştirilmesini teklif etti, ki biz bunun Protestanlık eğiliminden kendisini kurtarma kabiliyetsizliği olduğunu söyleyebiliriz (krş. Asad, 2001).

İkinci olarak, W. C. Smith'in modern Batılı bir kavram olarak 'din' hakkındaki görüşü, Dini Çalışmalar'ın en sık alıntılanan sözlerinin birinde, birkaç on yıl sonra yeniden gün yüzüne çıkarıldı: Jonathan Z. Smith'in *Kurgulanan Din*'in girişindeki savı, "bir kültürde ya da bir başka kültürde, bir kültür ya da bir başka kültür tarafından din olarak karakterize edilebilen sarsıcı miktarda veri, olgu, beşeri tecrübe ve açıklama olmasına rağmen, *din hakkında hiçbir veri yoktur*" görüşüdür. "Din sadece bilimsel çalışmanın var ettiği bir şeydir. Araştırmacının kıyaslama ve genellemeye dair yaratıcı eylemleri vasıtasıyla, araştırmacının analitik amaçları için yaratılmıştır. Din, akademiden ayrı bağımsız bir varlık değildir (J. Z. Smith 1982)." J. Z. Smith'in tezi, kısmen çoğu yorumlara olan duyarlılığı nedeniyle olsa gerek, uzunca bir süre tartışıldı ve yorumlandı. Smith dinden, idraki-

mizden ‘bizzat’ sıyrılmayı, onu kurgulamaktan başka bir kaynağa sahip olmadığımızı mı anlamaktadır? O alternatif olarak (ve çok muhtemel olarak) dinin bizim ürettiklerimizden ayrı bir varlığının olmadığını mı kastetmiştir? Diğer bir kayıta, ‘dinin’ bir çalışma nesnesi olarak üretilme tarihinin, sırf *akademik* şeyleştirme sonucu olduğunu ve akademi ötesinde belli kültür siyasetlerinden bağımsız olmadığını mı kastetmektedir? Din ve dinlerin icadı, içinde halkların ve onların kültürlerinin mukayeselerinin Avrupa’nın kendisini şekillendirmesi için bilgi ve Avrupalı olmayanlara hâkim olup fethetmek için meşruiyet sağlayan sömürgeci tasavvur ve diğer sistemler bağlamında gerçekleşmedi mi?

Bu sorular, Smith’in tezi ile Edward Said’in sömürgecilik sonrası teoride yeni ufuklar açan metni *Orientalism*’den (*Şarkçılık*) önceki üç yılı arasındaki benzerlikleri ön plana çıkarmaktadır – aslında var olmayan fakat Batılı emperyal tasavvurun somut bir üretimi olarak ‘Şark’ (Said, 1979). J. Z. Smith’in iddiası, “Map is Not Territory” (1978) ile de kıyaslanabilir. Bu çalışmada Said, “ilkel halklar, dinler tarihi çatısı altında bilimsel camia/akademi tarafından kodlanan ‘din’ söylemi içerisine kodlanamadıkları için, gerçekte var da değildir” söylemini ileri sürmektedir. Gayatri Spivak’ın (1987) (sömürgecilik sonrası teorideki diğer bir öncü çalışmada yaptığı) kışkırtıcı önerisi şudur: “Altta olan ses çıkaramaz”, çünkü onun konuşması anlamaya, ifade etmeye, aracılık etmeye, tanımlamaya dair söylemlere hâkim olmada anlaşılmazdır.

Her halükarda J. Z. Smith’in söyledikleri, en azından W. C. Smith’inki gibi, şu gerçeği kabul eder görünmektedir: Soyut bir nesne olarak kurgulanan dine dair çağdaş alışkanlık, bir dizi soyut alanlar (‘dinler’) tarafından vücut bulmakta ve ne kadar az *var olan şey varsa* o kadar çok *tasarlanan şey vardır* şeklindeki bir sosyal-yapısalcı tezi işaret etmektedir. (Smith bunu muhtemelen, nesneleri bizzat kendimiz kavrayamayız, tersine onları kendimize göstermemiz, tasvir etmemiz gerekir –yani biliş ve sınıflandırmaya dair tasarlayıcı eylemleri içeren bir süreç– fikri ile

Kant'la özdeşleştirmektedir.) Fakat, W. C. Smith'in tersine, J. Z. Smith, dini 'inanç' ya da onun gibi bir şey olarak kavramlaştırmayı reddetti. Din, ona göre, ancak bir kurgu olarak kavranabilir. Başka bir deyişle, biz 'din' ve 'dinler'i çalışmak zorunda da kalsak, şu gerçeğin mutlaka farkında olmamız gerekir: Bu şeyleştirmeler, içinde insanların dünyalarının ve dünya görüşlerinin inşa edildiği yolları tasnif etmek için çalışırken bizlere yardımcı olacaktır (J. Z. Smith 1996). Dünya inşa etme süreçleri konusunda bilim adamının gereksinimi şudur: O, din söylemi konusunda yanlış yapmak suretiyle, dini iştirakçilerin zihinsel hatalarını, basitçe örnek almaz. Smith yaklaşımını Kant'a benzetse de, onun 'dini tasavvur etme' tezinin David Hume'un empirisizmi ile uyuştuğunu kanıtlamaya çalışacağım. Hume'a göre, biz düzenli biçimde yaptığımız çıkarımlar olmaksızın yaşayamasak da, bilginizin gerçek sınırlarından haberdar olmamız gerekir.

Üçüncü olarak, Bruce Lincoln'un çalışması, dinin sosyal belirleyicileri konusunda temel sosyolojik farazyelerden ve yukarıda değinilen post-Marksist tarihçilerden etkilenen akademik çalışmanın *status quo'suna* birçok itiraz yöneltti. İlk çalışmalarında, özellikle önemli çalışması *Discourse and the Construction of Society*'de (1992) Lincoln, iki şey yaptı. İlki, retoriksel strateji sistemi olarak bir din teorisi geliştirdi, ki bu teoriye göre toplumlar normal sosyal oluşum sürecinde işlerliğini kazanır. Burada Lincoln Durkheimci geleneğin genel bir özelliğinden bahsetmektedir. Diğer yandan, çatışma, otorite ve güç gibi Durkheim'in toplumsala ilişkin açıklamalarındaki kavramlara vurguda, onun geleneğin ötesine geçtiğini söyleyebiliriz.

Özellikle en önemli eseri *Discourse*'da, Lincoln kendisini, kültürde içkin olan güç ilişkileriyle ilgilenen Roland Barthes, Louis Althusser ve Antonio Gramsci gibi Marksistlerle aynı çizgiye koydu. Kültürün, özellikle de dinin, toplumda ya da 'hegemonik mücadele'de güç ve imtiyaz için sürdürülen çabalara yönelik bir mahal olarak hizmet etiği görüşünü ileri sürdü (Lincoln, 1992). Lincoln'un otuz yıla yakın yazı hayatına bakıldığında, onun sadece kültürün hegemonik mücadeledeki tek

yönlü *ideolojik* rolüne vurgu yapma eğiliminde olduğu görülebilir. Örneğin, ideolojik rolün aşkın iddialarla kendi tarihsel gerçekliğini perdeleme çabaları, bir sosyal pozisyonu onaylarken, diğerlerinin meşruluğunun ortadan kalkması anlamına gelmiştir. Yani, o Gramsci ve onun etkiledikleri [Stuart Hall ve Birmingham Okulu, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, krş. *Hegemonya and Sosyalist Strateji* (Laclau and Mouffe 1986)] için, içinde hegemonik mücadelenin basitçe seçme, muhalefet etme, otorite üretme gibi güç ve otorite inşasından bahsetmediği bir yolu ele almaz. Hegemonik mücadele, otorite, güç ve imtiyaza dönük hayali iddialara meydan okuma ve onların meşruiyetini bozma gibi gayretleri de ayrıca ima etmektedir.

Din çalışmalarında eleştirel bir model olarak 'kültür ve din'i kavramlaştırırken Lincoln'un en önemli katkısı, onun "Theses on Method" (1996) adlı kısa çalışmasında görülür. Bu Marks'ın "Feurbach Üzerine Tezler" (1978) ve Walter Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"* (1969) adlı eserleri örnek alınarak yazılan bir metindir. İlk adımda Lincoln, "Konuşan kim... hangi dinleyiciye... kim ne ve ne kadar konuşuyor? Tersinden bakılırsa kaybeden kim?" gibi sorular sormak suretiyle, diğer kültürler gibi dine de, retorik aracılığıyla gücün aşılması biçiminde yaklaşılması gerektiği görüşünü savunmuştur. İkincisi, o bilim insanlarının kültürel nesnelerle ya da yerleşmişlik sorunu ile ilişkisi konusuna ilgi gösterdi: "Kendilerinin ya da ailelerinin dinini eleştirel incelemeden soyutlamayı düşünmeyen birçok kişi, aynı zamanda diğer insanların inancını korumaya çabalamaktadır." Başka bir deyişle, Lincoln, din çalışmasında tolerans ve çok-kültürcülük görünümünün altında emperyal bir duruş, örneğin 'Batılı emperyalizmin suçluluk psikolojisi halini' gözlemledi. Üçüncüsü, Lincoln kültürel çalışmalar geleneğinin önemli katkı-

* Bkz. Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk* (İstanbul: Metis Yayınları, Ocak 1995, ikinci basım, s. 39-50) içinde "Tarih Kavramı Üzerine", çev.: Nurdan Gürbilek, Sabir Yücesoy. Ayrıca bkz. Michael Löwy, "Walter Benjamin: Yangın Alarmı – *Tarih Kavramı Üzerine* Tezlerin Bir Okuması, çev.: U. Uraz Aydın, (İstanbul: Versus Kitap, Aralık 2007) (y.n.).

larından birine, yani kültürel özcülüğün eleştirisine yeniden değindi: “Sanki sağlam ve farklı değer, sembol ve pratiklerle tanımlı sağlam ve soyut insan gruplarıymış gibi, ‘kültürlerin’ –fetişist değil ama– şüpheli inşası.” Lincoln, kültürel özcülüğün, kültürel anlamın hâkim unsurunun tezahürlerini kültürlerle karıştırarak hata yaptığını ileri sürdü. Bu karıştırma, etkin grupların imtiyazının başka türlü rekabet eden anlatı, değer sistemleri, kimlik iddialarının vb. arka planına karşı bir çatışmayı gösterme durumunun içindeki rekabetleri engellemek suretiyle olmaktaydı. Bunla ilişkili olarak, o, bilim insanlarının kendi toplumlarındaki mevcut ideoloji sistemlerini tanımadaki zorluklarını, (a) “kişinin bilinçlilik hali toplumunun bizzat bir sonucudur”, (b) “sistemin mükemmel başarısı onun işleyişini görünmez kılar” gibi ilkelerden yola çıkarak gözlemledi (Lincoln, 1996).

Bu nedenle, Lincoln’un neo-Durkheimcı ve neo-Marksist yönelimleri din ve kültür çalışmasında birleştirmesinin üç temel ayağı vardır. Öncelikle o, şu varsayımdan hareket etti: Toplumlar dini inşa eder ve bu inşa sosyal oluşum sürecinin kalbinde gerçekleşir. İkinci olarak, Lincoln, dinin, bütün kültürlerde rastlanacağı üzere, bir güç retorikine sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Kişi dini hegemonik mücadele işlemleri bağlamında açıklamak zorundadır. Üçüncüsü, Lincoln metodolojik bir öneride bulunmaktadır: Din çalışmasında kişi dinin iddialarını birinci el kanıt olarak görmekten ziyade, onlara şüphe ile yaklaşmak durumundadır, çünkü dinsel söylem kendi kültürel ve tarihsel köklerini gizleyerek, yazan bir kaynak kişi dışında aşkın bir otorite, tarih üstü köken iddiası ile işlev görür.

Bu nedenle bütün bunlar, kültürün rolünü ciddiye alan sosyal bilimsel din incelemesindeki önemli güncel müdahalelerin bir kısmına, (1) dini *sui generis* bir şeyden ziyade kültürün bir alt kümesi (daha fazla bilgi için bkz. McCutcheon 2005) gibi görerek, (2) dinin hegemonik mücadelede yer alan tarzlarına vurgu yaparak ve (3) dinin birçok *kategorisi* içinde modern Batının kültürel üstünlüğünü ifşa eden yönüne işaret ederek açıklık kazandırmaktadır. Bu makalenin son bölümünde, kültürel

dönüşün bilince dayalı yönelimlerden çok, bilincin içinde değil fakat bizzat kültürün içinde bulunabilen dine benzer şeylere vurgu yapan yönelime kayma ile sonuçlanan yönüne açıklık getirmek suretiyle, din çalışmalarında indirgemecilik problemine değineceğim. 'Kültür ve din' kesişmesinin en verimli katkılarının biri, katılımcıların akıllarına, kalplerine ya da bedenlerine değil de kültürel oluşumların içine kaydedilen bir din analizine doğru kayış olabilir. Bunu, her ne kadar sosyoloji inanç merkezli yaklaşımlara karşı hassas olsa da, sosyolojinin din çalışmalarına ümit verici katkılarından biri olarak değerlendiriyorum.

MEVCUT DURUM OLARAK DİN (BİR ZİHİN HALİ OLARAK DEĞİL)

Jonathan Z. Smith'in akademik din çalışmasına katkısının öneme rağmen, dinin varlığının beyin ve bedenlerin ötesinde, mit ve performansın ötesinde bir yerinin olduğunu düşünerek, dinin subjektif bir 'tasarım'dan daha çok kültür ya da bir sosyal sistem içinde, temsil ve benlik teknolojilerinde, hakikat ya da öznellik içinde bir varlığa sahip olduğunu kabul etmek mümkün müdür? Temel analiz ünitesi olarak dini birey ve grup bilincinden ayırarak şeyin ne olduğunu düşünmenin din çalışması için bir gereklilik olduğu konusunda bir öneri getirerek konuyu sonuçlandıracam. Şayet Marksizm ve sosyal bilimlerdeki genel eğilim dini öznel bir yapıya indirgemişse, biz geç modern toplumun oluşumunu nasıl sürdürdüğünü kavramada dini objektif sosyal bir fenomen olarak nasıl düşünebiliriz?

Bu yaklaşım söylem teorisiyle uyum gösterir; fakat burada Mark'ın düşüncesine ait unsurlara da rastlanabilir. Öncelikle, Marks sosyal realitelerin ideolojik olabilecekleri ölçüde nesnel koşullardan da ortaya çıktıklarını gösterdi. Marks'ın analizinde 'bilinçlilik' ve inançlarla ilgili konu koşulların belirlenmesi açısından söz konusu edilir. Inananların dindarlığı beklenen bir şey olsa da, hayatlarını gerçekte idare eden mekanizmadan ya-

bancılaşmaları, mistik fenomen ve teolojik el abukluğu, Marks'a göre toplumun siyasal-ekonomik organizasyonunun yapısal düzeye vuku bulmuş halidir.

Bunu açıklamak için, Marks'ın *Kapital*'indeki 'mal fetişizmi ve onun gizemi' konusundaki iyi bilinen yorumlarının iki şeyi nasıl yaptuğına (Marks 1977: 163-77) bakmak gerekir. İlkin o, Afrikalı ve Yeni Dünya fetişizmine kmser tarzda bakan, 'Aydınlanan', mitolojiden arındırılan toplumu hicvetti. Batı toplumu nesneleri cansızlaştıran değerleri batıl inançlar olarak gördü. Batı medeni sosyal gelişiminin zirvesinde olmasına rağmen, insani sürecin ve hammaddelerin, yani emtianın mistik transformasyonu temelinde hizmet eden siyasal oluşumlara sahip sosyo-ekonomik bir sistem oluşturdu (bkz. Mulve 1996; Tausstg 1983). İkinci olarak Marks'ın mal fetişizmi eleştirisi, dini bir hallet-i ruhiye olarak gören sağduyudan ayrılır. şayet dindarlık bireylerin akıllarında mevcutsa, bu, inançların doğada mistik olarak var olmasına yol açan koşullar nedeniyledir. Bütün bunlarda en ideolojik şey, dini kültürel bilinçlilik durumu olarak doğuran koşulların analizini imkânsız kılması yüzünden, bir dinin değerini idrakten daha uzak olamaz.

Tarihsel olarak problem, sosyolojinin bilinçliliğin yapısına neredeyse psikoloji kadar çok güvenme eğiliminde olmasıdır. O, tıpkı Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri*'nde özel biçimde resmedildiği gibi, dinin oluşumuna dair farklı bir açıklama getirir. Aşağıdaki pasajda Durkheim kutsalı ne şekilde nitelendirebileceğimizi açıklıyor, ve bu yaparken de, Marks'ın *aksi-ne*, birey ya da grup bilinçliliğinin izdüşümleri aracılığıyla açıklanamayan her şeyi kutsalın dışında bırakıyor:

Bir şeyin diğerine tabi olması, birincisinin kutsal ikincisinin ise kutsal olmaması için yeterli değildir. Köleler efendilerine, halk krallarına, askerler liderlerine, aşağı sınıflar yönetici sınıflara, cimri altınına, iktidara hırslı olan onu tutan ellere tabidir. Bir insanın, zaman zaman, kendisinden yüce bir değer ve üstünlük atfettiği ve bu nedenle de onayladığı varlık ya da nesnelerden oluşan bir dine

sahip olduğu söylenebilir; fakat bütün bu durumlarda kelimenin mecazi anlamda kullanıldığı ve bu ilişkilerde gerçekte dinsel hiçbir şeyin olmadığı çok açıktır (Durkheim 1976: 37).

Sosyal sistemin dinselliğine dair Marks'ın iddialarına sanki itiraz ediyormuş gibi görünen Durkheim, dini, güç ve siyasal ekonomi yapılarından doğan mübadele, hâkimiyet ve toplum içinde değer biçme gibi ilişkilerden ayırdı. Böyle yaparak, köleler ve efendiler, vatandaşlar ve krallar, askerler ve komutanlar, güç elde etmeye çalışanlar ve gücü elinde tutanlar arasındaki genel ilişkilerle kendisini sınırlayan, belirgin tarzda modern her şeye referanstan kaçındı. Burada ilginç olan, kapitalist öncesi fetişizm dinsel olabilirken, onun kapitalist benzerinin kesinlikle öyle olmadığını sözüm ona söyleyerek, altın fetişizminin de konuya dahil edilmesidir.

Durkheim'in bu ayrımı haklı çıkarma gayreti, güç ve yabancılaşmaya dair yapısal olarak türetilmiş tüm ilişkileri sübjektif bir olguya indirgemesini gerektirdi: "Eğer din bazen, onu varlıklar ve nesnelerden ibaret gören bir insana dair söylenmiş bir şeyse (...)." Değerin yapısal olandan öznel kavramsallaştırmalara doğru indirgenmesi, Durkheim'in, tıpkı daha sonra büyüü diskalifiye etmesi gibi, siyasal ekonomiyi de benzer nedenle 'dinsel' olarak diskalifiye etmesini mümkün kıldı – büyü ve mal fetişizmi, (rahiplik ya da üretim tarzları gibi) kolektif destekleriyle olan ikincil ilişkilerine rağmen, esas itibarıyla bireysel etkinliklerdir. Altını 'din yapan' insan, bu işi, altının açıklanamaz şekilde değerli bir nesne olarak tapınıldığı tarihsel koşullardan görünürde bağımsız olarak yapar. Bu nedenle, Durkheim'in fetişizmi doğal olarak bilişseldir, zihinsel bir yanılgıdır ve toplumların kolektif tarzda nesneleri ve varlıkları doğal olarak değerli saydıkları 'gerçek dinsel' örneklerden ayrılabilir.

Dinin sınıf yapıları ve mal fetişizmine yönelik gündelik konuşma diline benzer atfına dair metaforik statüyü bir tarafa bırakırsak, Durkheim'in kapitalizm gibi rasyonel ve seküler Batı kültürüne ait prensiplere dayandığını görürüz. Dini olanı, kendisini

bir bilinç formu içinde sunamayan her şeyden hariç tutmak suretiyle Durkheim, içinde değere ilişkin nitelik ve algıların barındığı koşulları koordine eden kültürler, söylemler, aygıtlar, teknolojiler, kurallar ve sistemlerin dinselliğini analiz etmenin imkânına çok önceden erişmişti. Durkheim, dini sırf akılsal bir durumda değil nesnel bir süreç içinde ele alan ve Marks tarafından reddedilen tezi ileri sürmüştür.

Söyleme ve özneye ilişkin teoriler arasında, öznenin yok ediciliğine dönüş, öznenin merkezinin dil ya da söylem gibi şeylerde olduğunu kabul etmek suretiyle, hem özcülük hem de anti-özcü yapısalcılığın (*constructivism*) ısrarcı öznelciliğine alternatif oldu. Bir tarafta Freud ve Lacan, diğer tarafta da Foucault ile birlikte, yirminci yüzyılda bir eksen kayması yaşandı. Özcü-yapısalcı çekişmesinde Freud ve Foucault'nun zıt figürler olarak görülmeye devam edilmesi, bu nedenle ilginçtir.

Bu duruma yanıt olarak, Theresa de Lauretis, Freud'un 'inatçı dürtüsü'yle (*stubborn drive*) Foucault'un 'güç ilişkileri'nin, 'genellikle düşünüldüğü gibi, uyumsuz ya da yan yana gelemeyecek olgular olmadıklarını' savundu (de Lauretis 1998: 858). Foucault'un öznelleşme tarafında, iktidar özneyi, 'öznenin kendi sembollerine bile bağlı olmadan (...) insanların bilincinde içselleştirilecek ilk şey olmaksızın' (de Lauretis 1998: 858), bir söylem sonucu üretir. Freud'un cinselliğin inşası ise, kısmen doğal kısmen de doğal olmayan şeylere ait bir kavrama dayanır. Aslında cinsellikte hiçbir şey doğal değildir; psikolojik ve biyolojik hiçbir şey, cinsel olarak öznenin oluşumunu belirlemez. Fakat cinsel fantezinin muhtemel ifadelerini önceden var eden şey dürtüdür (*Sexualtrieb*). Freud'a göre dürtü bedende var olur, fakat dürtü aracılığıyla cinsellik olarak telaffuz edilen hayali temsil tarzlarından (işaretler) ayırt edilebilir. "Ve eğer dürtü cinsellikle bir tutulmazsa" der Lauretis, "en azından bilinçle bir tutulabilir" (1998: 858).

Lauretis, Foucault'nun 1970'lerin sonunda şekillenen 'güç ilişkileri' kavramının, bilinçten bağımsız, bedenin üzerinde ve içinde çalışan bir iktidar nosyonunu betimlediğini ve bu örnekte

'ötekinin alanında' inşa olan öznenin (Lacanyan) yapıları bağlamında okunması gerektiğini ileri sürdü. Ben Foucault'nun, psikanalizin önceden ileri sürdüğünden daha fazla bir şey ortaya koymadığı görüşüne katılmıyorum. Bu, öznenin kaynağını öznenin dışında ve onun 'tahayyülünden', bilinçlilikten, idrak etmekten veya öznellik odağı açısından kişiyi meşgul eden her bir metafordan bağımsız olan mevcut söylem ve temsil tarzları içerisine yerleştiren öznelleşme modellerinin gelişimini tanımak demektir. Ne nesne olarak 'din' ne de 'tahayyül edilen din'in süreçleri, toplumların zihin ve kalplerine yeterince yerleşmiş görünür. Zihinler ve kalpler, akıllar ve bedenler, kültür ve söylemin etkinliğini sona erdiremez.

Lingiustik eğilim, (soyut organik varlıklar arasındaki mekanik süreci baştan kabul eden) birey ve toplum arasındaki ilişki tarzına itiraz etti: bir tarafta bedenleri tarafından sınırlanan birey ve diğer tarafta sırf bireylerin karışımı olarak toplum. Anlam teorisinde sözün imkânını ortaya çıkaran şey, Foucault'nun yaptığı gibi, "aşikâr bir söylem formunda ve bilinçli bir durumda olmasa da, dil gibi bir şeyin genelde bir simgeye bağımlı olabileceğidir" (Foucault 1970: 361). Açık olan, Freud'un hatasının öznenin belirlenmesinin bilinçdışı ile yapılmış olması değildi. Onun hatası, özne ve bilinçdışına ilişkin kavramı dilin bir sonucu olarak geliştirmesi ve sonrasında da onları, konumları bizzat kendi ellerinde değil fakat kendi dışındaki şeylerde olan varlıklar olarak görmesi idi. Bu nedenledir ki, Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* (*The Order of Things*) adlı eserindeki insan bilimleri tarihi onun psikanaliz kritiklerinden doğmuştur. Da Lauretis, Freud'un güdü teorisinde böyle yaptığını söylemekte haklı olabilir; başka bir deyişle, bilinçdışını dil gibi yapılanan bir şey olarak yeniden tanımlaması, Lacan'ın başarısıydı: Öznenin konumu ötekindedir ve ötekinin konumu da dildedir.

Gelecekteki din çalışmalarının, 'hayali din' tezine geçmişe göre daha az ilgi göstereceğinden, dinin tezahürünü ciddiyetle ele almayı gerekli göreceği kanaatindeyim. Bu tarz bir çalışmada, ömrünün son yıllarında din konusuna birçok makale ve kitapla

katkıda bulunan Jacques Derrida gibi kişilerin eserlerine örnek olarak başvurabilir. Derrida televizyon, telekomünikasyon, jet seyahati ve diğer küreselleşme öğelerini, sözde 'dinin ölümü'nü takiben 'dinin dirilişi' saydığı şeyin örnekleri olarak inceledi. Onun felsefi 'dinsel dönüş' olarak adlandırılan konuda öncü rol oynayan iddiası, sekülerleşmenin ortasında kalmış dinin hiç ölmediği idi. Bunun nedeni, sermayenin yayılması, (iletişimin) dünyada aniden artması, seyahatlerin yaygınlaşması ve insan hakları benzeri hukuki küresel söylemler aracılığıyla şekillenen küresel yapılar içinde dinin bir çeşit yeniden doğuşu ya da yenisinden güçlenmesidir (Derrida 1996; 2001). Derrida'nın argümanının tümünü burada açıklama imkânımız yok; ancak şunları söylemeyi yeterli görüyoruz. Derrida'ya göre, bizler günümüzde dini, geç modern dünyanın kültürel mantığındaki kadar bireylerin inançlarında görmüyoruz. Ben geç modernitenin gelişmelerine uygun bir din sosyolojisinin, 'zihin hali'nden çok 'mevcut durum olarak din' modeline hizmet edebileceğini ve böyle yapmanın algılanan nesnel gerçeklikten sırf hayali olana yönelik olan 'indirgemeci' din eğilimlerinden vazgeçmeye dönük bir çalışma alanını gerektireceğini düşünüyorum. Soruyu şu şekilde de sorabiliriz: İçinde yaşadığımız dünya sekülerleşme kisvesine bürünse de, dinsel açıdan ne şekilde yapılanmıştır?

KAYNAKLAR

- ASAD, TALAL (2001). 'Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*'. In H. De Vries and S. Weber, (eds.), *Media and Religion*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 131-47.
- BENJAMIN, WALTER (1969). 'Theses on the Philosophy of History', In *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 253-64.
- BRAUN, WILLI, and MCCUTCHEON, RUSSELL T. (2000). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell and Co.

- DE LAURETIS, THERESA (1998). 'The Stubborn Drive'. *Critical Inquiry*, 24: 360-72.
- DERRIDA, JACQUES (1996). 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone'. In J. Derrida and G. Vattimo, (eds.), *Religion*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1-78.
- (2001). 'Above All, No Journalists!' In H. De Vries and S. Weber (eds.), *Media and Religion*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 56-93.
- DURKHEIM, EMILE (1972). *Selected Writings*, ed. A. Giddens. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin.
- FOUCAULT, MICHEL (1970). *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Press.
- GRAMSCI, ANTONIO (1971). *Selections from the Prisons Notebooks*, ed. Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.
- HALEVY, ELIE (1961 [1911]). *England in 1815: Halevy's History of the English People in the Nineteenth Century*, i. London: Ernest Benn Ltd.
- HALL, STUART (1996). 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies'. In *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 262-75.
- (1996b). 'Gramsci's Relevance to the Study of Race and Ethnicity'. In *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 411-40.
- (1996c). 'The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees'. In *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 25-46.
- GILKOY, P., GROSSBERG, L., and MCROBBIE, A. (2000). *Without Guarantees: In Honor of Stuart Hall*. New York: Verso.
- HOBBSBAWM, ERIC (1957). 'Methodism and the Threat of Revolution in Britain'. *History Today*, 7/2:115-24.
- LACLAU, ERNESTO, and MOUFFE, CHANTAL (1986). *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso.
- LAVE, JEAN, DUGUID, P., and FERNANDEZ, N. (1992)- 'Coming of Age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity'. *Annual Review of Anthropology*, 21: 257-82.

- LINCOLN, BRUCE (1992). *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1996). 'Theses on Method'. *Method and Theory in the Study of Religion*, 8/3: 225-7.
- _____. (2000). 'Culture'. In Braun and McCutcheon (2000), 409-22.
- LUKACS, GEORG (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- MARX, KARL (1977). *Capital I. A Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books.
- _____. 'Theses on Feuerbach'. In *The Marx-Engels Reader*, ed. R. Tucker, New York: Norton and Norton, 143-5.
- MASUZAWA, TOMOKO (1998). 'Culture'. In Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 70-93.
- MCCUTCHEON, RUSSELL T. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. New York: Routledge.
- _____. (2005). *Manufacturing Religion: The Discourse on sut generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- MULVEY, LAURA (1996). *Fetishism and Curiosity*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- SAID, EDWARD (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SMITH, JONATHAN Z. (1978). 'Map is Not Territory'. In *Map is Not Territory*. Chicago: University of Chicago Press, 289-309.
- _____. (1982). *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1996). 'A Matter of Class'. *Harvard Theological Review*, 89/4; 387-40.
- SMITH, WILFRED CANTWELL (1959). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1987). 'Can the Subaltern Speak?' In C. Nelson and L. Grossberg, (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 271-313.
- TAUSSIG, MICHAEL (1983). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

- TAYLOR, CHARLES (2003). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, MARK C. (ed.) (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- THOMPSON, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.
- WILLIAMS, RAYMOND (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1983). *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press.
- _____ (1985). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford: Oxford University Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

- ASAD, TALAL (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- LINCOLN, BRUCE (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAHMOOD, SABA (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MASUZAWA, TOMOKO (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, JONATHAN Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press. Ayrıca Derrida (2001); McCutcheon (2003); and W. C. Smith (1959).

II

YÖNTEM

12. BÖLÜM

Din Sosyolojisinde Metot

Ole Preben Riis
Çeviren: Ahmet Onay

METODOLOJİ SORUNU

Metot, din sosyolojisinde az tartışılan bir konudur. Ampirik din sosyolojisi genellikle, kitaplardaki nicel araştırma standartlarına veya örnek çalışmaları takip eden nitel çalışmalara dayanır. Bu arada, post-pozitivist bilim felsefesinin ve bilgisayarların desteğiyle sosyal bilimler metodolojisinde yeni olanaklar yaratan hızlı bir ilerleme meydana gelmiştir. Bu bölümün amacı, standart metotların sınırlarını ele almak, yeni fırsatları ortaya koymak ve verimli bir yaklaşım olarak bileşik metotları tartışmaktır.

Metodoloji kitapları bilim felsefesi okullarını basitleştirme eğilimindedir ve bu da ince ayrımlar veya karmaşık görüşler üzerine bina edilen yaklaşımları engellemektedir. Pozitivizmin ve onun karşısında yer alan sübjektivizmin temel eleştirisi, öznel-nesnel ikiliğinin (*dualism*) ve böylece epistemoloji ve onto-
loji arasındaki boşluğun nasıl aşılabileceğine dair bazı fikirlerin üretilmesine yol açmıştır. Bu fikirler, bir kısmı aşağıda açıklanan

yeni yöntemlerin ortaya konulması için sosyal bilimler metodolojisiyle uğraşanlara ilham vermektedir.

‘Metot’ kavramı, bilginin seçilmesi, toplanması ve analiziyle ilgili pratik araştırma tekniklerini ifade eder. Metotlar, araştırma projesinde öne sürülen probleme ışık tutabilmesi açısından kullanılabilir ve problemin teorik çerçevesiyle ilintili olmalıdır. Metotlar, teori ile onun ampirik kurgusu arasındaki boşluğa köprülük yapan birer araçtır. Teori ile metot arasında ayrılık olursa, bu durum ya ampirik temeli olmayan büyük fikirlere, ya da teorik önemi olmayan sıradan bulgulara yol açar.

Belli başlı teorilere dayanarak ortaya konulan araştırma problemine göre, belirli bazı metotların kullanılması uygun olur. Örneğin, Berger ve Luckman’ın fenomenolojik teorileri, yazılı kaynaklardan, alandaki gözlemlerden veya derinlemesine yapılan görüşmelerden kişilerin dünya görüşlerini yeniden inşa edişlerine dikkat çeker. Rasyonel seçim teorisi, market araştırmalarından elde edilen metotlara işaret eder. Giddens’in yapısallaşım-cı teorisi kendi metodolojisiyle yakından ilişkilidir (1993) ve bu nedenle ikili hermenötik bir yaklaşımdır. Bourdieu’nün (1979) kavramları ele alındığında, mantıksal olarak alan çalışması metodunu kullanmaya ve uygunluk çözümlemesi (*correspondence analysis*) yoluyla niteleyici göstergelerin desenini bulmaya çalıştığı görülür. Eleştirel realist teoriye dayalı bir çalışmanın ise, bileşik metotları kullanan ‘üretken çözümleme’ ile gizli nedensel mekanizmaları tanımaya yarayan uygun metotlar araması gerekir. Bu da bizi, Andrew Sayer (1992) tarafından ortaya konulan türden metotlara götürecektir.

‘Metodoloji’ kavramı, belli bir projenin amacının ötesine geçen soruları ifade eder. Metodoloji, araştırma tasarımlarının yerindeliliği ve bilim felsefesinin bakış açısından araştırma bulgularının geçerliliği üzerinde düşünür. Din sosyolojisi tarafından ortaya atılan problemler karmaşıktır ve bu yüzden farklı metotlarla elde edilen çeşitli türden bilginin birlikte kullanılmasını gerektirir.

DİNİN OPERASYONELLEŞTİRİLMESİ

Din sosyolojisi, sosyal-bilimsel metotlarla araştırılabilir bir 'din' kavramının kapsamına nelerin dahil olduğu konusunda kısmen fikir birliği sağlamıştır. Yine, ilginç pek çok dini sorunun, din sosyolojisi uzmanlık alanı dışında kaldığı konusunda da fikir birliği vardır. Din sosyolojisi alanındaki bir proje, kapsamını daraltmak ve belli alanlara yoğunlaşmak zorundadır. Bu, din için hem teorik dayanak sağlayan nominal bir tanım, hem de ampirik temel hazırlayan operasyonel bir tanım öngörmek demektir.

Dinin makro düzeyde mi, mikro düzeyde mi, yoksa yapı ve unsur arasındaki diyalektik bir ilişki olarak mı tanımlandığının metot seçiminde etkileri vardır. Dinin hangi yönü üzerinde durulduğunun da metodolojik etkileri vardır. Din, bir dünya görüşü, bir ideoloji, bir organizasyon, bir yönelim ve bir değerler manzumesi, bir motivasyon, bir ruh hali veya bir ahlaki karşı duruş olarak da nitelendirilebilir. Bütün bu operasyonel tanımların her biri belli bir metodolojik yaklaşımın gerekliliğine işaret eder. Sosyologlar, dini, ya normal gündelik hayat içerisinde yer aldığı şekliyle ya da kişisel veya toplumsal kriz bağlamlarında yer aldığı biçimiyle ele alıp araştırabilirler. Bunlardan birincisi dini davranış ve alışkanlıklar üzerine yoğunlaşırken, ikincisi teolojiyle ilgili sorunları ön plana çıkarır. Din, kurumsal ve resmi biçimi esas alınarak ya da birtakım farklı popüler yönleriyle araştırılabilir; öte yandan, dini paralelliklere sahip olan kapalı (içe dönük) biçimleriyle araştırılıp işlevsel olarak da tanımlanabilir.

Bu tanımlar, uygun belli metotlar kullanmayı gerektirir. Ampirik bir araştırmada nominal bir tanımı, metot seçimine temel oluşturan operasyonel bir tanım izler. Farklı bilimsel bakış açıları, operasyonelleştirme eyleminin farklı anlaşılmasına neden olur. Örneğin, operasyonelleştirme, kapalı bir boyutun ölçümü olarak kabul edilebileceği gibi, bir olguyu anlayıp ortaya çıkara-bilen bir gözlem veya bir dünya görüşünün ikili hermenötik inşası olarak da kabul edilebilir. Her ampirik proje kendine özgü

bir bakış açısı seçmelidir. Bu durum, genel din sosyolojisini, bulgularını birleştirme ve sistematik hale getirme güçlüğüyle karşı karşıya bırakır. Dolayısıyla, genel anlamda din sosyolojisinin gelişmesi, geniş bir metot yelpazesi kullanan çalışmalardan elde edilen bilgilerin bir araya getirilebilmesine bağlıdır.

Dinlerin sosyal bağlamları içinde araştırılması karmaşık bir girişimdir, çünkü dinin kendisi kompleks bir olgudur. Dinlerin birbirlerinden ayrı olgular olarak tanımlanabileceğini farz etmemiz tartışmalıdır. Herkesin 'bir dine' bağlı olduğunu farz etmek de mümkün değildir. Toplumlardaki din olgusu, çok tanrı-cı (*polytheism*), birleştirici (*syncretism*), seçmeci (*eclectism*) ya da seçip bir araya getirici (*bricolage*) olarak nitelendirilebilir. Din olgusundaki bu karmaşıklık birkaç göstergenin kombinasyonunu da gerektirir. Sosyal süreçte artan dini karmaşa içerisinde resmi dinlere bağlılık temel bir gösterge olarak ele alınırsa, dindarlığın yeni şekilleri marjinalite olarak görülecektir.

Temel özellikleri veya boyutları ortaya konulmak suretiyle dinin karmaşık yapısına açıklık getirilebilir. Ninian Smart (1996) karşılaştırmalı din için çok boyutlu bir yaklaşım modeli ortaya koymuştur. Ona göre din, (a) ritüel ya da pratik boyut, (b) doktrin ya da felsefi boyut, (c) efsane ya da anlatım-rivayet boyutu, (d) tecrübe ya da duygusal boyut, (e) etik ya da hukuki boyut, (f) organizasyon veya sosyal boyut, (g) maddi ya da sınırsal boyut ve, son olarak da, (h) politik ve ekonomik boyut olmak üzere toplam sekiz boyuttan oluşmaktadır. Bu yapı, dinlerin karşılaştırmalı olarak çalışılmasını hedeflemektedir. Bazı din sosyologları dini, inanma ve aidiyet şeklinde ayırmış, bazıları da buna pratik boyutu eklemiştir. Daha fazla boyut eklenerek daha fazla ince ayrımlar ortaya konulabilir. Bununla birlikte, bu boyutların her biri özel bir operasyonelleştirmeyi gerektirir.

Bu boyutların her biri alt boyutlara da ayrılabilir. Charles Glock (Glock ve Stark, 1965), dini tecrübe, ibadet, inanç, bilgi ve etkileme olmak üzere, dini sorumluluğun ayırt edici beş boyutunun bulunduğunu iddia etmiştir. Uygun bir operasyonelleştirmenin dengeli olması gerekir. Zira, operasyonelleştirme, hem

dine olan bağlantıyı hem de din ile aradaki mesafeyi göstermelidir. Örneğin, dindarlık düzeylerini ölçen bir çalışmanın, katıksız bir ateiste varana kadar bütün dindarlık düzeylerini dereceli olarak gösteren bir ölçme aracıyla desteklenmiş olması gerekir.

NICEL METOTLARIN İMKÂNLARI VE PROBLEMLERİ

Nicel çalışmalar, standart ölçme araçları ve belirlenmiş sayılar kullanarak, sosyal özellikleri birer değişken olarak görmeleriyle karakterize edilirler. Bir ölçüm, realiteyi yansıttığı varsayılan bir kritere dayanır. Bundan dolayı din, her biri operasyonelleştirilebilen ve anlamlı sayılarla tanımlanabilen bir veya daha fazla boyuttan oluşan bir fenomen olarak kabul edilir. Dinin boyutlarını belirlemek hem teorik hem de ampirik bir sorundur. Bir değişken mutlaka değiştirilebilir bir eşya değildir; o sadece karşılaştırmalı bir referansa işaret edebilir. Ölçümler iki zıt gruplu (*dichotomy*), nominal sınıflama (*nominal*), dereceli sıralama (*rank-ordered*) ve puan ölçek (*interval*) gibi bir dizi özel derecelere ayrılır. Din sosyolojisi bu ölçüm şekillerinin hepsinden yararlanır. Ama istatistiksel modeller genellikle sürekli karakterdeki kotalı ölçümler dikkate alınarak tasarlandığından, din sosyologlarının belli bir modelin ellerindeki veriye uygun olup olmadığını dikkate almaları gerekir.

Mantıksal ampirizm nicel çalışmalar için bir önceliğe sahip olmakla birlikte, bu çalışmalar mutlaka tündengelimli veya pozitivist değildir. Nicel araştırma tasarımları normal olarak titiz bir planlama, kesin ve güvenilir ölçümler ve katı bir analiz prosedürü gerektirir. Bu özellikler tündengelim yöntemine işaret eder ama analiz aşamasında bu değiştirilebilir.

Nicel araştırmalar, panel çalışmalarındaki gibi boylamsal olabilir. Ancak, anket çalışmaları sıklıkla yedek bir yöntem olarak kullanılır. Nedensel açıklamalar elde edebilmek için bölgeler arası çalışma modelleri kullanıldığında, birtakım özel problemlerle karşılaşılır. Anket çalışmalarının birinci amacı, evrenden

seçilen örneklem içerisinde araştırma konusu olan belli özelliklerin dağılımı hakkında genel bir fikir elde etmektir. Normal olarak, belli özellikler yönelimlere işaret eder. Anket çalışmaları, ankette yer alan maddelerin veya standart soruların cevap seçeneklerinin analizine dayanır. Anket sorularının, cevaplayanlar tarafından istenildiği gibi anlaşılıp anlaşılmadığını ve hazırlanan kategorilere göre cevaplanıp cevaplanmadıklarını kontrol etmek için pilot çalışmalarla test edilmeleri gerekir. Ölçümleri basitleştiren ve standartlaştıran anket çalışmaları, çok sayıda kişiden oluşan gruplar arasında karşılaştırmalar yapılmasına olanak tanır.

Ölçümde kullanılan maddelerden herhangi birinin hatalı olabileceği göz önünde bulundurularak, nicel çalışmalarda ölçeğin güvenilirliğini artırmak ve iç tutarlılığını sağlamak amacıyla ölçme araçlarında kullanılan soru sayısı çoğunlukla üç veya daha fazladır. Geçerli bir ölçeğin ideal olarak çok boyutlu olması ve ölçekte yer alan tüm maddelerin (soruların) aynı konuyla ilgili olması gerekir. Eğer maddeler iki seçenekli ölçüme uygun olarak düzenlendiyse, onun çok boyutluluk özelliği Gutman Testi ile kontrol edilir. Eğer maddeler dereceli-puanlama şeklinde düzenlendiyse, maddelerin bir Likert ölçeği olup olmadığını değerlendirmek ve güvenilirliklerini ölçmek için Kronbach alfa değerini kullanmak uygundur. Zira, ölçekte yer alan her bir madde ile ölçeğin geri kalan maddeleri arasındaki korelasyon katsayısı ölçeğin çok boyutlu olup olmadığını gösterir.

Ölçekte yer alan maddelerin belli bir grubunun belli bir hususu ölçüp ölçmediğini saptamak için anket çalışmalarının çoğunda faktör analizi uygulanır. Faktör analizi, ölçekte yer alan soru gruplarının kendi aralarında yakın ilişki olup olmadığı ve bu ilişkinin teorik olarak varsayılan faktörlere atfedilip atfedilemeyeceği hususlarının test edilmesine yarar. Eğer faktörler kendi içlerinde birbirleriyle ilişkili gibi görünürlerse, hangi soruların hangi faktörle ilişkili olduğunu belirleyebilmek için rotasyon (*rotation*) tekniği uygulanabilir. Bu durumda doğrulayıcı faktör analizi yapmak mümkün olsa da, bu yöntem çoğunlukla tüme-

varım olarak sunulur. Prensip olarak, faktör analizi puanlı ölçüm yapan ölçekler için kullanılır ve dereceli sıralamaya göre ölçüm yapan ölçeklerde dikkatle kullanılmalıdır.

Nicel araştırma desenleri genellikle, nedensel ilişkileri tanımlayabilmek için, araştırılan özellikler (değişkenler) arasındaki ilişkinin tutarlı ölçütlerini ortaya koymayı amaçlar. Prosedür gereği araştırma konusuyla ilgili tüm değişkenlerin hesaba katıldığı varsayılır. Aksi takdirde, yapılan analiz, ya nedensel bir ilişki olmadığı halde ilişki görülebilen durumlarda 'hatalı korelasyonlar', ya da nedensel süreçleri farklı olduğundan korelasyon bulunamayan durumlarda '*Simpson Paradoksu*' gösterebilir. Uygun değişkenlerin hesaba katılması durumunda, -diyagram gibi- bir grafik korelasyon modeli dereceli sıralama verileri arasındaki nedensel zincirleri tanıma olanağı sağlayabilir. Böyle modeller, Avrupa Değerler Araştırması'ndan (*European Values Study*) elde edilen verilerde olduğu gibi, din sosyologları tarafından da kullanılmaktadır.

Bölgeler arası bilgilere ve dolayısıyla nedensel hipotezlere dayanan anket çalışmaları koşullu korelasyon analizi yöntemiyle test edilirler. Regresyon ise, bir ya da daha fazla 'bağımsız' değişkenin 'bağımlı' değişken üzerindeki nedensel etki düzeyini belirlemek üzere hipotezlerin test edilmesine yönelik bir analizdir. Regresyon katsayısı, aralarında korelasyon bulunan bir grup bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerinde meydana getirdiği değişimin derecesini ifade eder.

Lenski'nin (1961) çalışması nicel anket çalışmalarına klasik bir örnektir. Çalışmanın amacı, kişilerin dini bağlılıklarının günlük yaşam içerisindeki davranışlarını etkileyip etkilemediğini ortaya koymaktır. Çalışma, Detroit'te yaşayan bir grup kişiyle standartlaştırılmış yüz yüze görüşme ve doğrudan gözlem yöntemlerine destek olarak planlandı. Din, iki boyutlu olarak tanımlanmıştı: dogmatik inanç (*doctrinal orthodoxy*) ve bağlılık (*devotionalism*) veya Tanrı ile birliktelik. Toplumsal bağlam ise ekonomi, politika ve aile olarak belirlenmişti. Lenski'ye göre, nedensellik, teorik olarak makul, mantıklı ve çelişkili deliller

bulunmayan ilişki kalıplarıyla belirlenir. Bu çalışmada, “din, modern Amerika’nın büyük şehirlerinde yaşayan erkek ve kadın kitlelerin günlük yaşantılarını sürekli olarak etkiler” ve “din, toplumun diğer bütün kurumsal sistemleri üzerinde bir etki yapar” sonucuna varılmıştır (1961: 320). Söz konusu araştırma nicel çalışmalar için hem model hem de nicel metotların eleştirisi için başlıca hedef haline gelmiştir.

Konuyla ilgili en son çalışma örneği De Vaus’un kitabında (1996: Bölüm 18) bulunabilir. Kitapta, dinin operasyonelleştirilmesinin standart prosedürü, dinin boyutlarının belirlenmesi ve açıklayıcı araçlar olarak regresyon modelleri anlatılmaktadır. Bununla birlikte, kitap, ölçüm hatalarını dikkate alma konusunda yetersizdir ve regresyon modelinde etkileşim kavramları da kitaptan çıkarılmıştır.

Davranışçılıktan etkilenen anket çalışmaları, dini davranışlar veya yönelimler konusunda sorular sorma eğilimindedir. Bununla birlikte, daha başka tipte soruları gündeme getirmek de mümkündür. Avrupa’da dini ve ahlaki çoğulculuk projesi anketinde (Dobbelaere ve Riis 2002) bir davranışı ve bir yönelimi oluşturan şartların altında yatan nedenlere ilişkin sorular yer almıştır. Dolayısıyla, bu çalışma, yönelimler arasındaki korelasyon analizini yapmaktan çok ankete katılanların mantık şekilleri üzerinde durmuştur. Dini ve Ahlaki Çoğulculuk (*The Religious and Moral Pluralism - RAMP*) çalışması, dini bağlılığın alternatif belirleyicilerine ağırlık veren bir analiz sunmuştur. Bu, etkileşim kavramları kullanılarak çoklu regresyon analiziyle yapılmıştır (Billiet ve arkadaşları 2003). Yapılan analizde, –modernleşme ve sekülerleşme teorileri dahil– bir dizi teorik açıklamayla ampirik göstergeler karşılaştırılmıştır. Örneğin, ‘goodness-of-fit’¹ analizi şeklindeki bir analiz teorik bir model ile ampirik veriler arasındaki göreceli uygunluğa işaret eder. Bazı modeller verilere şu veya bu şekilde uygun olabilir. Bu yöntem sadece tek bir açıklama-

¹ ‘Goodness-of-fit’ istatistikte kullanılan bir analiz yöntemidir. Bu yöntem, genellikle ki-kare testiyle ölçülen, gözlemlenen verilere ilişkin değerler ile teorik olarak öngörülen yoğunluğu kestirmede kullanılır (ç.n.).

yı doğru olarak görmez, ama mümkün olmayan açıklamaları da dereceli olarak dışlar.

İstatistiksel modelleme o kadar hızlı gelişmektedir ki kitaplardaki örnekler kısa zamanda güncelliğini kaybetmektedir. İstatistiksel modellemenin aşaması bağımsız değişkenler arasındaki etkileşime olanak sağlar. Bu, bağımsız değişkenlerin tek başlarına olan etkileri yanında birleşik etkilerinin de bulunduğu anlamına gelir. Bir ileri aşama, regresyon analizinde 'kukla değişkenler' (*dummy variables*) kullanarak iki zıt gruplu bağımsız değişkenlere olanak sağlar. Son gelişmeler, dereceli sıralamaya göre elde edilen verilerin girilmesine yöneliktir. Lojistik regresyon modelleri dikotomik bağımlı bir değişkene imkân vermekte ve böylece bağımsız değişkenlerin etkisiyle özelliklerinin değiştirilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.

Regresyon analizi genellikle basit bir dizi nedensel konuya açıklık getirir: Yani hem istikrarlı hem de tek yönlü bir uygulamanın olası sonuçlarında etki gücüne sahip olan tüm faktörler denkleme dahil edilir. Bunlar istikrarlı uyaran-tepki kalıplarını belirleyebilir ama süreç içerisindeki nedensellik mekanizmasını belirleyemez.

Faktörler arasındaki korelasyonu dikkate alan LISREL analiz yöntemi belli ölçüde farklı bir yaklaşımı temsil eder. Bu yöntem, geribildirim mekanizmalarını içeren modelleri olduğu kadar ölçüm hatalarını da hesaba katar. Böylece, LISREL modelleri, teorik açıklamalara daha yakındır. LISREL modelleri ilk olarak puan türü veri elde edilen ölçümler için tasarlanmıştır. Bununla birlikte, son zamanlarda, dereceli türdeki verileri kullanmaya yönelik girişimler de bulunmaktadır.

Bu gelişmelerden ötürü, istatistiksel modeller din sosyolojisinin teorik varsayımlarına daha çok yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, gelişmiş istatistiksel modellerden elde edilen sonuçların yorumlanması güç olabilir. Örneğin, etki gücüne sahip birkaç değişkenin denkleme dahil edildiği lojistik regresyon analizinden elde edilen sonuçları okumak epeyce karmaşık bir iştir. Analizin gerçekleştirilebilir olması için değişken sayısının azal-

ılması gerekir. Bu, istatistiksel yönden karmaşık olsa da, teorik açıdan büyük kolaylık sağlar. Son olarak, çok karmaşık istatistiksel modeller kullanan bir araştırmacı, sadece kendisinin değil, okuyucuların da kafasını karıştırabilir.

NİTEL METOTLARIN İMKÂNLARI VE PROBLEMLERİ

Nitel metotlar çeşitli yaklaşımlardan meydana gelen bir kategoriye işaret eder. Nitel metotlar bilimsel görüşlere, amaçlara ve pratik prosedürlere göre farklılık gösterir. Karmaşık ve ortama bağlı kültürel olayların hermenötik yorumuna odaklanma, nitel metotların genel özellikleri arasındadır. Nitel yorumlar uyum veya tutarlılık kriterine bağlıdır. Bu, ya ifadelerin çelişkili olmadığı, ya da her birinin daha kapsamlı bir anlamlar sisteminden, bir dünya görüşünden çıkarılabildiği anlamına gelebilir. Bir vaka araştırmasının iç bütünlüğü amaçlandığında, onun diğer vakalarla ilişkilendirilmesi ve hatta bütün vakaların genel din sosyolojisi içerisinde entegre edilmesi zor olabilir.

Nitel bilgiler, nicel verilerden daha 'esnek' olarak nitelendirilemez. Tersine, nitel araştırmalar, insana ait anlamların araştırmacı tarafından yorumlandığı çalışmalar olarak nitelendirilir. Nitel araştırma desenleri, kendi 'doğal ortamlarında' insanların gözlenmesine dayanan bir ya da birkaç vakanın 'kalın bir tanımını' vermek veya derinlemesine görüşmeler yoluyla insan denen varlığın iç dünya görüşünü anlama girişimlerinde sıklıkla kullanılır. Böylesi vaka çalışmaları, araştırılan vaka ile 'normal toplum' arasında çoğunlukla üstü kapalı bir karşılaştırma içerir.

Nitel metotların bazı şekilleri, alan çalışması veya derinlemesine görüşmelerde olduğu gibi, sadece bir araştırmacıya dayanır. Dolayısıyla, bu gibi durumlarda araştırmacının bakış açısı metodolojik bir sorun haline gelir. Örneğin, Brown (1991) gibi bazıları, böylesine bir sübjektivizmi objektiflik olarak görür ve kişisel görüşlerin tanım ve analizlerde yer almasına izin verir. Nitel araştırmaların sunumu hem rahibenin hem de yazarın ses-

leriyle yapılan bir anlatımı dalgalandırır. Yazar, rahibenin yakın arkadaşı olur ve büyü yapma törenine onunla birlikte katılır. Sunum, yazarın kendi katılımıyla renklendirilir ve bu durum yazar tarafından açıkça itiraf edilir. Kişisel yaklaşım karşıt bir eleştiriyle savunulur: “Bilge ama görünmeyen etnograflar bu yazarlık otoritesi veya temsil ettikleri kişilerle yazarların nasıl etkileşim kurdukları konusunda belli bir fikri okuyucularına bırakırlar” (Spickard ve arkadaşları 2002: 132). Roy Wallis’in (1987) Scientology isimli çalışmasında açıkça belirttiği gibi, bir alan araştırması, araştırmacıyı kritik bir mesafeye ve dolayısıyla etik bir açmaza götürebilir.

Sübjektiflik açmazı, bir projeye birkaç alan araştırmacısının birlikte katılmasıyla ve kişisel önyargıları kontrol edip düzeltmeleriyle azaltılabilir. McGuire (1988) tedavi gruplarıyla ilgili çalışmasında bu yaklaşımı açıklamıştır. Sözü edilen çalışmanın amacı “tarafhtarların bilgi çerçevesini anlamak”, “inanananların davranışlarını onların kendi bakış açılarından anlamak” idi. Bu, ‘metodolojik empati’ olarak adlandırıldı. Garip bir davranış bile inananların inanç kalıpları içerisinde anlamlı olarak kabul edildi. Bu yaklaşım, empati ve güven ile bilimsel olarak obje-süje mesafesinin korunması arasında bir dengeyi gözetilmesine yol açtı. Çalışma, katılımcı gözlem ile başladı. Araştırma grubunun bütün üyeleri kendi kişisel duruşlarına açıklık getirmek zorunda idiler. Katılmak için gözlemcilerin yeterli ilgi ve saygıyı göstermesi gerekiyordu. Bazı gruplar temelde gözlemciden farklı görüşlere sahipti. Bu gibi durumlarda yedekteki bir gözlemci gruba dahil ediliyordu. Aslında, bilimsel mesafeyi korumaya yardımcı olmak için, her gözlemci birden fazla gruba katıldı. Çalışma bir dizi yoğun görüşmelerle sürdürüldü. Görüşme sırasında acıklı ve duygusal birtakım anlatımlar olması halinde, görüşmeyi yapan, insani bir davranışla arkadaş olarak karşılık veriyordu. En temel metodolojik sorun, cevap verenlerin nedensellik, ahlaki sorumluluk, hastalıklardaki ilahi yönler ve kozmoloji gibi konulardaki düşüncelerini de içeren oldukça geniş çaplı inanç sistemi bağlamında, deneyimlerin ve fikirlerin yerleştirilmesiydi. Bu ça-

lışıma, keşif türünden (*exploratory*) bir araştırma olarak sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, bu çalışmadan elde edilen bulgular daha sonraki çalışmalarda test edilebilecek hipotezleri ortaya koymuştur.

Nitel çalışma desenlerinin çoğu esnekliğe ve araştırmacı tarafından formüle edilen analitik açıklamalara olanak tanır. Sübjektiflikten kaçınmak için elde edilen veriler sık sık sistematik ve iyi belgelendirilmiş analizlere tabi tutulur. Nitel verileri analiz etmenin pek çok yolu vardır ve aynı veri grubu çeşitli yollarla analiz edilebilir. Çok sık olarak, sunulan malzeme içerisindeki belirli bir tema ile ilgili açık ifadeler mercek altına alınır. Bununla birlikte, gizli ya da kapalı temaların, kanıtlamanın, söylem biçiminin, kullanılan işaret dilinin ve kaynak gösterilen iddialarla ilgili söylem biçiminin de eşit biçimde mercek altına alınması mümkündür. Mercek altına alma belli temalarda veya kişisel biyografilerde olabilir. Bu bakış açılarının her biri, aynı zamanda kendine özgü analitik yaklaşımlara götürür.

Tematik analizin klasik yöntemi:

- (ilk veya ham) raporun yazılması,
- uygunsuz paragraf ve pasajların çıkartılması,
- pasajların genel kategorilere ayrılması,
- bunların ana kategoriler içerisinde sistematize edilmesi ve
- ana kategorilerin dayandığı teorik altyapıya uyumlu bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirilmesi aşamalarından oluşur.

Bu, az ya da çok sistematik bir yolla yapılabilir. Grounded Teori (Glaser ve Strauss, 1967), bir taraftan kuramsal olarak açık ve esnek olmayı, diğer taraftan da sistematik, kesin, bağlayıcı ve tekrar edilebilir olmayı amaçlayan bir nitel araştırma metodunu temsil eder. Birinci basamakta temaların, ikinci basamaktaysa birleşik temaların ve temalar arasındaki ilişkilerin kodlandığı bu teori, ampirik bulguların sistematik, dereceli ve karşılaştırmalı kodlanmasına dayanmaktadır.

Eldeki malzeme geniş ise süreç hantaldır. Grounded Teori'den esinlenerek, yüksek düzeyde güvenilirlik ve kontrol elde edebilmek için, NUD'IST ve InVivo gibi bilgisayar destekli prog-

ramlar geliştirilmiştir. Bu programlar, araştırmacıya yazılı bir dokümandaki uygun pasajları tanıma ve aynı anlamı içeren pasajlara bir kod ile bağlanma olanağı sağlar. Bir kategorinin içeriğini belirleyen kriterin açık olması gerekir. Eğer kodlama çok mekanik ise pasajın bağlam içerisindeki anlamı kaybolabilir. Bu durumda, çapraz kodlama ile konu dahilinde bir kontrol yapılarak güvenin sağlanması mümkündür. Bazı projeler kodlarını tümevarım yöntemiyle veriden geliştirirken, bazıları teorik kategorileri referans alan kodları kullanırlar. Programlama niteliğindeki bir kodlama, ampirik materyal içerisindeki temalarla ilgili açık ifadelerin tamamının toplanmasına büyük ölçüde yardımcı olabilir. Bununla birlikte, yorumu yapması gereken, yine de araştırmacının kendisidir.

Din sosyolojisinde nitel metotların kullanılması oldukça geleneksel bir yöntemdir. Dini tören ve sembollere kendi kullandıkları şekliyle anlamlarını aktörlerinin verdiği 'bağlamsallık' (*indexicality*), 'yerleşik anlamlar' (*situated accounts*) ve 'sanatsal pratikler' (*artful practices*) gibi örneklerle din, zengin bir kaynak oluşturmaya rağmen, bu alanda –örneğin, etnometodoloji ve söylem analizi gibi– yapılan örnek çalışmaların sayısı azdır.

Büyük ölçekli nitel vakaları karşılaştırmak oldukça zordur. Böyle bir karşılaştırma, vakaların karmaşıklığının azaltılmasını ve az sayıda boyut üzerine eğilmeyi gerektirir. Karşılaştırılabilir nitel çalışmalar için yeni bir yaklaşım da, uygunluk (*correspondence*) analizidir (Greenacre ve Blasius, 1994). Bu yöntem, bir grup nominal göstergeye dayalı olarak verilerin özetlenmesi için bir araç olarak geliştirilmiştir. Yöntem, grafik formatında analiz edilen farklı özellikler arasındaki yakınlık konusunda genel bir fikir vermeyi amaçlamaktadır. Çıkış noktası ise, çapraz bir veri matrisidir. Bu analiz, örneğin, dini grup üyeliği bir değişken olarak matrisin satırlarına ve meslek de diğer bir değişken olarak matrisin sütunlarına yerleştirilerek, bunlar arasındaki uygunluk örneklerini bulmayı amaçlar. Satır ve sütunlar arasındaki mesafeleri anlamlı şekilde yorumlanabilen ve daha önceden yapısı bilinmeyen büyük bir veri matrisi için bu yöntem uygundur. Bu

analiz, değişkenler arasındaki uygunluğa işaret eder ama aralarında neden ve nasıl bir ilişkinin bulunduğunu açıklayamaz.

Vaka çalışmaları için yapılan Nitel Karşılaştırma Analizi (*Qualitative Comparative Analysis, QCA*) nedensel karmaşıklığa kapı açar. Nedensellik, belli bir sonuç için gerekli ve yeterli bir koşullar kümesi olarak görülür. Nedensellik, ortama ve koşulların bileşkesine duyarlıdır. Nitel Karşılaştırma Analizi 'en iyi' yorumlamaya değil, sonuca götürebilen bir nedensel bileşkeler serisine işaret eder. Bu yöntem Boolean Cebiri'ne dayanmaktadır ve bu yüzden 'öyleyse-sonrası' şeklindeki gerek doğru gerekse yanlış ifadelerin tekrarlanabilir bir mantığı vardır. Analiz, sonuçlarla ilgili şartlar kümesinin belirlenmesini gerektirir ve sonra da verideki normal örnekleri açığa çıkaran Boolean ifadesini en aza indirir. Bu şekilde asgariye indirilen ifadeyi teorik olarak yorumlamak da araştırmacıya düşer. Bu yöntem, değişken sayısının nispeten az olması nedeniyle, yine nispeten az sayıdaki özellikleri (vakaları) kıyaslamak isteyen birine bunu yapma olanağı sağlar. Kümelerin muhtemel sayısı değişkenlerin sayısıyla katlanarak artar. Ayrıca, prensip olarak vakaların tamamından, (demografik) özelliklerine ilişkin bilgi istenir.

Nitel Karşılaştırma Analizi ile ilgili olarak öne sürülen problemlerden biri, onun dikotomik veriler üzerine kurgulanmış olmasıdır. Bu, şüphesiz Boolean mantığının kullanımından dolaydır. Bazı problemler yüzünden, uygun şartlarda sürekli (*continuous*) veri olduğu halde onun dikotomik veri haline getirilmesi bilgi kaybına neden olur. Üstelik, vakaları sınıflandırmak pratikte her zaman tam olarak yapılamamaktadır ve tutarsız tek bir vaka bile geri kalan tüm vakalardan çıkarılan kesin bir sonuçla mantıksal olarak çelişebilmektedir. Charles Ragin (2000), bu nedenle, verilerin dikotomik yapılması ile ilgili problemin, bulanık mantık uygulanarak çözülebileceğini öne sürmüştür. Bu, bir araştırmacının üyelikle ilgili elindeki veriyi 0 (üye değil) ile 1 (tam üye) arasında sürekli bir veri olarak kabul edip analiz edebileceğine işaret eder. Üyelğin kesin olmadığı vakalarda bu, üyelğin muhtemel derecelerini belirlemeye yarar. Olasılık yak-

laşımı alınarak ve programlar bulanık mantık için kullanılarak, açıklanan sonuç için gerekli ve yeterli şartları tanımak mümkündür. Dikotomi problemi karşısında diğer bir yaklaşım da, olasılık kriteri içermeyen çoğul-değerli mantıksal sentezi kullanmaktır. Bu tip analizler için özel bilgisayar programları geliştirilmiştir (Tosmana). Bununla birlikte, bu tip analizler doğal olarak temel eşiklerin seçimine bağlıdır.

Bütün bu nitel karşılaştırmalı analiz tipleri, sosyal bilimlerin çeşitli branşlarındaki uygulayıcılar ve özellikle politika bilimcileri tarafından geniş olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte, din sosyolojisindeki karşılaştırmalı çalışmaların sağlam bir geleneği olsa da, nitel karşılaştırmalı araştırmalara yeni sistematik yaklaşımların kullanımına dair bu disiplin içerisinde çok az örnek bulunmaktadır. Ancak, David Smilde (2005) Latin Amerika'daki dinler için nitel karşılaştırma analizini kullanmak suretiyle, din sosyolojisi için bu yaklaşımın sahip olduğu potansiyelleri ortaya koymuştur. Nedensel mekanizma, nitel karşılaştırmalı çalışmaların yukarıda bahsedilen tipiyle saptanmaz. Bu saptama, tarihsel bir süreci gösteren analizler veya bir olayın oluşum aşamalarının gözlemi gibi diğer nitel araştırma tipleriyle sağlanabilir.

TEMEL BİR SORUN OLARAK GEÇERLİLİK

Ampirik bir projeden elde edilen sonuca yönelik çıkarımlar, temel metodolojik bir sorun olan geçerliliği gündeme getirir. Bu husus, hem metodların kontrolü için kullanılan yöntemlerle, hem de bilim teorisinin perspektifinde metoda ilişkin ileri yansımalarla (*meta-reflection*) ilgilidir. İyi bir şekilde kaydedilen, katı ve standart bir prosedür, esnek ve akılda kaldığı kadarıyla kaydedilmiş genel geçerliliği olmayan yaklaşımlara göre daha ikna edicidir. Aynı şekilde, nicel yaklaşımların, geçerlilik konusunda nitel çalışmaların çoğundan daha tatminkâr olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, tek başına yöntemin açık ve ku-

rallarının katı olması yapının geçerliliğini garanti etmez. Bazı nitel araştırmalar problemden kaçınırlar veya öne sürdükleri muğlak koşullarla sonucu her duruma uyabilecek şekilde muğlak bırakırlar. Nitel veya nicel yaklaşımları destekleyenler, bilim felsefesi bakımından bazı noktalarda anlaşılamayabilirler. Ne var ki, kendilerini bundan ayrı tutamazlar. Ayrıca, seçtikleri yöntemin geçerliliği konusunda akademik dünyanın diğer kesimini ve genel olarak toplumu ikna etme görevinin zorluğuyla karşı karşıyadırlar. Diğer yaklaşımlara olabildiğince karşı çıkmak yerine, onlar, geçerliliği kontrol edecek olanakları sağlayanlar olarak görülebilirler.

Sosyal göstergelerin 'ölçümleri', anlamlarının hermenötik yorumuyla teorik bakımdan anlamlı hale gelir. Bu problem genellikle sağduyuyla çözülür. Bununla birlikte, davranışların yorumu veya ifadelere ilişkin yardımcı hipotezler, araştırmaya katılanların soruları ve cevap kategorilerini nasıl yorumladıkları ya da belli davranışların hangi niyet ve sınırlılıklarla ilişkili olduğu şeklindeki nitel çalışmalara çapraz referanslarla kontrol edilebilir. Nitel araştırmalar, sınırlı sayıdaki göstergelerle ölçülen az sayıdaki değişkenin analizine dayanır. Bundan dolayı, onlar ölçümün yeterliliğiyle ilgili temel bir problemle karşı karşıyadırlar. Göstergelerin teorik tema ile ilgili olduğu iddia edilebilirse de, onun gerekli tüm yönlerini içine aldığını gösterebilmek pek de kolay değildir. Yeterlilik için delil göstermenin bir yolu, daha geniş bir çerçevede göstergeleri içine alan nitel çalışmalara çapraz referans göstermektir. Nedensel açıklamalarla ilgili diğer bir problem de, çoklu korelasyon çalışmalarına dayanır. Bağımsız değişkenleri bağımlı değişkene bağlayan nedensel mekanizma sadece varsayılr (hipotez edilir). Bu problem usul ile ilgili çalışmalara çapraz referanslar gösterilerek çözülebilir.

Nitel araştırmalar, objektif anlamda bir ölçüm yapmayı amaçlamazlar. Yine de, nitel çalışmalar, öznel bir anlam içerisinde geçerlilik konusundaki kişisel eleştirileri yansıtmayla karşı karşıyadırlar. İkili hermenötik yorumların bilgi verenlerin görüşlerine, araştırmacının o anki yorumuna ve bilginin teorik

analizine tam olarak uyup uymadığı konusu bir sorundur. Nitel araştırmaların kapsamı içerisinde geçerlilik meselesi, bu sorunun bilgilerin seçiminden mi, gözlemlerden edinilen bir kanaatten mi yoksa araştırmacının ayırmıcılığından mı kaynaklandığı sorularıyla yanlılık üzerine odaklanma eğilimindedir. Bunun özü ise, araştırmacının dürüstlüğüdür. Bununla birlikte, nitel çalışma yapan metodologlar geçerlilik konusunda genişletilmiş bir tartışma başlatmışlardır (Kvale 1989; Denzin ve Lincoln 2003). Bu tartışma, orijinallik ve öznelerarasılık (*intersubjectivity*) meselelerini gündeme getirir. İkna edici olmak için, yorumlayıcı ve keşfedici çalışmalar, başkalarını ikna edebilecek nedenler ortaya koymalıdır. Öznelerarasılık bir uzlaşma sağlamak için metodolojik prosedür iyi belgelendirilmeli ve inandırıcı olmalıdır. Bazı temel yaklaşımlar, işin içine, hareket tarzı için uygulanabilir kuralları gösteren bir uygulama kriteri ekler.

Nitel bir çalışmadan elde edilen sonuçların geçerliliğini ortaya koymanın bir yolu da, bu çalışmayı diğer çalışmalardan elde edilen bulgularla karşılaştırmaktır. Pek çok durumda, nitel çalışmalar az sayıda çalışmayı kaynak gösterir. Bundan dolayı, çalışmanın çerçevesini ve genelleme düzeyini belirlemek gereklidir. Çalışmanın genel din sosyolojisiyle bağlantısını kurmak için hem benzer hem de zıt vakalar olarak muhtemel karşılaştırmalara işaret etmek, ayrıca değerli bir husustur.

ORTA YOL: BİLEŞİK METOTLARIN OLASILIĞI

Metodolojik ayrılma, din sosyolojisinin büyük klasiklerinde ortaya çıkmıştır. Max Weber'in metodolojisi yeni Kantçı felsefeden esinlenmişti. Weber (1976: 1) sosyal olayları anlamaya (*deutend verstehen*) yönelik ve dolayısıyla sonuçlarını ve etkilerini (*Ablaufen und Wirkungen*) nedensel olarak açıklayan (*ursächlich erklären*) bir metodoloji tasarlamıştı. Weber, sosyolojiyi, –analizleri sosyal aktörlerin ideal tiplerine dayanan– tarihin genelleyici bir uzantısı olarak gördü. Emile Durkheim'in

[1964(1912)] metodolojisi ise ilhamını pozitivistlerden aldı. Durkheim, sosyal gerçekler üzerine çalışırken, sosyal gerçeklerin çoğunluk tarafından tanımlanan ve kendi bireysel tezahürlerinin bağımsız bir yönü olarak düşünülen dış özelliklermiş gibi kabul edilmesini öngörmüştü. Ona göre, normal veya sıradan olaylar patolojik olaylardan ayırt edilmelidir; analiz sosyal tiplere ayrılmalı (sosyal morfoloji) ve her biri onun etkili nedenlerini ve yerine getirdiği fonksiyonları (sosyal psikoloji) açıklamalıdır. Bununla birlikte, Weber'in prensipleri, Durkheim'i *The Protestant Ethic* isimli çalışmasında istatistiksel verileri kullanmaktan alıkoymamıştır. Durkheim'in bir Avusturalya Aborjin kabilesinde dinin fonksiyonu üzerine yaptığı araştırması, etnografik raporlara dayanmaktadır.

Max Weber ve Emile Durkheim, kültürler arası karşılaştırmalı çalışmalara duyulan ihtiyaç konusunda hemfikir ve her ikisi de John Suttart Mills'in metodolojisinden esinlenmişti. Karşılaştırmalı çalışmalar din sosyolojisi için hâlâ bir ilham kaynağıdır. Bununla birlikte, sistematik karşılaştırmalar dinin sosyolojik yönüyle ilgili yapılan çalışmalarda yaygın değildir. Bir uluslararası alan araştırmaları serisi değerli kavrayışlar sağlar, ancak bunlar genellikle kültürel kapalılığın tartışılmasını ihmal eder. Nitel verilere dayalı az sayıda karşılaştırmalı ilginç çalışma vardır, ama onların da metodolojik gerekleri sıklıkla göz ardı ettikleri görülmektedir.

En büyük metodolojik sorun, benzerlikleri ve farklılıkları belirtebilen ve açıklamaları tanımlayabilen, sistematik karşılaştırmalar yapmaktır. Dini bir grubu karşılaştırmalı bir şemaya aktarmak onun kendi tanımı ve kendi anlayışının ötesine gitme anlamına gelir. Bir karşılaştırma, çalışılan grupların bakış açılarını belli ölçüde indirgeyen ve değiştiren soyut bir standardı biçimlendirmeye dayanır. Aşkın bir hermenötik, içine girilen grupların dahili perspektiflerini özel yorumlarına dayanan kapsamlı bir yorum olarak biçimlendirilebilir.

Nitel ve nicel yaklaşımlar arasındaki gizli anlaşmazlık noktalarından birisi de nedensellik meselesiyle ilgilidir. Genellikle

nicel çalışmalar, tekrarlayan olayları çoklu korelasyon analiziyle ve tekrarlayan etkileri de regresyon analiziyle açıklamayı amaçlar. Nitel çalışmalar ise, genellikle, olayların arkasında yatan anlamı derinlemesine görüşmeler yoluyla veya bir süreci tetikleyen mekanizmayı süreç analiziyle ya da sonuçları ortaya çıkaran şartları karşılaştırmalı analizlerle anlamayı amaçlar. Nitel ve nicel metotlar, böylece, nedensel analizin karmaşık farklı yönlerini ele alır ama bu yöntemlerin hiçbirisi tek başına onun bütününe tam olarak kapsamaz.

Sosyal bir çevrede insan davranışlarıyla ilgili nedensel çalışmalar, hem yapısal belirleyicilerle ve kişisel niyetlerle, hem tekrarlayan örneklerle ve özgün olaylarla, hem şartlarla ve mekanizmalarla, hem de potansiyel değiştirici güçlerle ve gözlemlenebilir davranışlarla ilgilidir. Karmaşık bir sosyal-dini sürecin kapsamlı bir açıklaması, örneğin Kuzey Batı Avrupa'nın sekülerleşmesi gibi, tüm bu yönlerin dikkate alınmasını ve dolayısıyla metotların bir kombinasyonunu gerektirir.

Nitel ve nicel metotları birbirlerinin karşılıklı dışlayıcısı olarak değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmek gerekir (Bryman 1988; Riis 2008). Metotların bir kombinasyonu amaçlara daha çok hizmet edebilir ve bu kombinasyonu tamamlayıcı bilgiler sağlayabilir. Dahası, metotları birleştirerek geçerliliklerini kontrol etmek de mümkündür. Son olarak, genelleştirilen bir sonucun kapsamı, metotların birleşmesiyle daha belirgin hale getirilebilir.

Bazı nicel çalışmalar hâlâ nesnel gerçeklerin örtülü bir araştırması olarak tanımlanırken, bazı nitel araştırmalar öznel sezginin bir araştırması olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte, objektivizm imkânsızdır ve din sosyolojisi gibi disiplinler için temel bir esas olarak sübjektivizm yetersizdir. Bilimsel araştırma toplumdaki bir söylemle başlar ve uygun görülen bilgilerin değerlendirilmesiyle geçici olarak sonuç çıkarılır. Toplum, her ne kadar belli bir örneğin arkasından gitmeyebilirse de, ustalığın belli standartlarında uzlaşır. Pozitivist egemenliğe bir reaksiyon olarak nitelci bir istek anlaşılabilir. Ancak bu, bütün nicelci yak-

laşımın sansür edilmesi ve pozitivist olmayan her türlü söylemin övgüye değer olduğu anlamına gelmez. Çünkü biz, bütün açıklamaların itibari olduğu anlamına gelmeyen, realiteyle eşsiz bir uyuma sahip dünyanın bir açıklamasını bekleyemeyiz. Bazı açıklamalar diğerlerinden daha ikna edicidir. Metotlar ise, devam eden bu değerlendirme için önemli bir ipucunu biçimlendirir.

Genel din sosyolojisinin perspektifi içerisinde görülen nitel ve nicel bilgilere konuyu aydınlatması için ihtiyaç duyulur. Kili-seye bağlılığı değerlendirmek için üyelik kurallarını, üyelik oranlarını ve kişilerin üye olma sebeplerini bilmemiz gerekir. Nitel ve nicel veriler bu konuda ortaklaşa aydınlatıcıdır. Üyelik oranlarını yorumlamak için kuralları bilmeliyiz, kuralların uzantısını görmek için de oranları bilmeliyiz. Farklı metotlar bir fenomenin farklı yönlerini aydınlatabildiğine göre, metodolojik kombinasyonlar daha mükemmel ve çok yönlü bir resim verirler.

Diğer taraftan, büyük bir metodolojik sorun olan geçerlilik, metotlar arası kontrolü gerektirir. Bir aletle yapılan bir dizi ölçümü, onunla benzer olan başka bir aletten gelen ölçümleri kaynak göstererek kontrol etmek yeterli değildir. Çünkü, benzer şekillerde yapılan her iki dizi ölçüm de kusurlu olabilir. Hatta, belli bir göstergiyi veya genel bir kanaati referans göstermek bile yeterli olmaz. Bir gösterge itiraz edilebilen ölçüm prosedürlerine dayalı ve genel kanaat de sanıldığından daha az genel olabilir. Eğer farklı metodolojik yaklaşımların kullanıldığı çalışmalardan aynı sonuçlar çıkarılabiliyorsa, o zaman elde edilen sonuç daha ikna edicidir. Eğer farklı yaklaşımlar ayrı sonuçlara götürüyorsa, o zaman elde edilen sonuçların birbirleriyle çelişip çelişmediklerine bakmamız, buradan da bazı metotların geçersiz sonuçlara ulaştırıp ulaştırmadığına ya da elde edilen sonuçların birbirlerini farklı seviyelerde farklı yönlerde veya olayın farklı boyutlarını aydınlatıp aydınlatmadıklarına bakmamız gerekir. Böylelikle, metodolojik bir kombinasyon, sonuçların geçerli olup olmadıklarını kontrol etmek için kullanılabilir.

Sonuç olarak, metodolojik bir kombinasyon ampirik bir sonucun uzantısının belirlenmesini sağlayabilir. Nicel çalışmalar birkaç standart ölçme aletini kullanarak genellikle örneklemin temsil gücüne sahip olmasını amaçlarken, nitel çalışmalar genellikle birkaç örnek olaydan elde ettiği verilerle fenomenin bütün yönlerini kapsamayı amaçlar. Nicel araştırmalar, yaptıkları ölçümlerin kapsamını genişletme problemi, nitel araştırmalar ise inceledikleri vakalardan elde ettikleri bulguları genelleme sorunu taşırlar. Bu iki tip metodun kombinasyonu, sonuçların hem popülasyon hem de tema açısından genişliğini belirlemeyi olanaklı kılar. Nitel bir örnek olay incelemesini bir anket çalışmasıyla destekleyerek, vakanın ötesine uzanan daha açık genellemeler yapmak mümkün hale gelir. Bir anket araştırmasını derinlemesine bir örnek olay çalışmasıyla destekleyerek ölçümlerin tema olarak kapsamını belirlemek mümkün olur. Bu, aynı zamanda, çalışmanın neyi kapsamadığının belirlenmesine ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Böylece, temsil ettiği kitle ve tema genişliği bakımından, sonuçları daha açık formüle etmek mümkün olur.

Din sosyolojisinde, metotların kombinasyonuna dayalı olarak planlanan çalışmaya bir örnek Barker'in (1984) çalışmasıdır. Onun çalışması tartışmalı bir dine dönüşü (din değiştirmeyi) açıklamayı amaçlar. Çalışma hem inananların hem de dışarıdakilerin bakış açılarına yer verir. Dahası, çalışma bir şahıs olarak Moon'un kişisel bakış açısını, hem Mooncuların kendi aralarında hem de Moonculuk hareketi mensupları ile diğerleri arasında kişisel düzeydeki ve ayrıca bu hareketin toplum içerisinde kurumsal düzeydeki yerini ele alır. Bunun yapılması birkaç metottan oluşan bir kombinasyonu gerektirir. Öncelikle, yapılan katılımcı bir gözlem, araştırmacıyı derinlemesine görüşmelere hazırlamıştır. Yapılan ön değerlendirme, anketlerle ve pilot uygulamalarla operasyonelleştirilen hipotezleri geliştirmeyi sağlamıştır. Geliştirilen anketler ya elden ele ya da posta yoluyla dağıtılmıştır. Cevaplar ya uygulama öncesi ya da uygulama sonrası asistanlar tarafından kodlanmıştır. Alınan cevaplar diğer grupların benzer sorulara verdikleri cevaplarla karşılaştırılmıştır. Özel kıyas-

lamalar, Mooncular tarafından toplanmış olan sosyal bağlam sınıflarına ulaşan cevaplayıcılar ile yapılmıştır. Böylece, takip eden analiz, din değiştirerek Birleşik Kilise (Moonculuk) dinine dönenleri anlamayı (*Verstehen*) desteklemek için istatistiksel analizi kullanan çok çeşitli kaynaklardan elde edilen karmaşık bir bilgi setine dayandırılmıştır.

Metodolojik kombinasyonlar, yeni bir dizi sorunu da gündeme getirmektedir. Farklı metotlardan elde edilen sonuçları birleştirmek için araştırma deseninin özel birkaç bağlantıyı içermesi gerekir. Bileşik yaklaşımlarla yapılabilecek araştırma planlarının sayısı hızla artmaktadır. Artan bu metodolojik çeşitlilik bir örnek krizine işaret etmez. Bu çeşitlilik, dinamik bir sosyal bağlam içerisindeki karmaşık din olgusunu araştırmanın, metodoloji sorunu üzerinde derinlemesine ve yeterince düşünlüğünü ifade edilebilir.

KAYNAKLAR

- BARKER, EILEEN (1984). *The Making of a Moonie*. Oxford: Blackwell.
- BILLIET, JAAK ve arkadaşları (2003). 'Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe', *Research in the Social Scientific Study of Religion*. 14: 129-60.
- BOURDIEU, PIERRE (1979). *La Distinction*. Paris; Le Seuil.
- BRYMAN, ALAN (1988). *Quantity and Quality in Social Research*. London; Routledge.
- BROWN, KAREN M. (1991). *Mama Lola; A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley University of California Press.
- DENZIN, NORMAN K. ve LINCOLN, YVONNE S. (eds.) (2003). *The Landscape of Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- DEVAUS, DAVID (1996). *Surveys in Social Research*. London: UCL Press.
- DOBBELLAERE, KAREL ve RIIS, OLE (2002). "Religious Pluralism", *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 13: 159-72.
- DURKHEIM, EMILE (1964[1912]). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

- GIDDENS, ANTHONY (1993). *New Rules of Sociological Method*. Cambridge: Polity Press.
- GLASER, BARNEY ve STRAUSS, ANSELM (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- GLOCK, CHARLES ve STARK, RODNEY (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- GREENACRE, MICHAEL J. ve BLASIUS, JORG (1994). *Correspondence Analysis in the Social Sciences*. London: Academic Press.
- KVALE, STEINAR (ed.) (1989). *Issues of Validity in Qualitative Research*. Lund: Studentlittertur.
- LENSKI, GERHARD (1961). *The Religious Factor*. New York: Doubleday.
- MCGVIRE, MEREDITH (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- RAGIN, CHARLES (2000). *Fuzzy-Set Social Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIIS, OLE (2001). *Metoder på tværs*. Copenhagen: DJØF Forlag.
- SAYER, ANDREW (1992). *Method in Social Science: A Realist Approach*. London: Routledge.
- SMART, NINIAN (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Fontana Press.
- SMILDE, DAVID (2005). 'A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism: How Networks Matter'. *American Journal of Sociology*. 111/3: 757-96.
- SPICKARD, JIM V. ve arkadaşları, (2002). *Personal Knowledge and Beyond*. New York: New York University Press.
- WALLIS, ROY (1987). 'My Secret Life: Dilemmas of Integrity in the Conduct of Field Research'. In R. Kristensen and O. Riis (eds.), *Religiose Minoriteter*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 101-20.
- WEBER, MAX (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

OKUMA ÖNERİLERİ

- BRYMAN, ALAN (1992). *Mixed Methods: Qualitative and Quantitative Research*. Aldershot: Avebury.

- CLICOUREL, AARON (1964). *Method and Measurement in Sociology*. New York: Free Press.
- CRESWELL, JOHN W. ve PLANO, CLARK VICKI L. (1007). *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. London: Sage.
- DANERMARK, BERTEH ve arkadaşları (2002). *Explaining Society: Critical Realism in the Social Sciences*. London: Routledge.
- DENZIN, NORMAN K. ve LINCOLN, YVONNE S. (eds.) (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- DEVAUS, DAVID (2001). *Research Design in Social Sciences*. London: Sage.
- KAPLAN, DAVID (ed.) (2004). *The Sage Handboook of Quantitative Methodology for the Social Sciences*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- LITTLE, DANIEL (1991). *Varieties of Social Explanation*. Oxford: Westview.
- RAGIN, CHARLES (1987). *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press.

13. BÖLÜM

Din Bilimlerinde Kavramsal Modeller

Jeppe Sinding Jensen
Çeviren: Ahmet Onay

Bu bölümde, tarih, etnografya, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda yapılan dini araştırmalarda kullanılan kavramsal modellerin yapısı ve rolü ele alınmaktadır. Buradaki amacımı, apaçık bir ‘veri’ ve bilinen bir şey olarak din ‘fenomeni’ ile ilgili –ister metafizik âlemden ‘verilenler’ isterse insanın varoluşsal ‘tecrübeleri’ olarak kabul edilmiş olsun– ön-kabulleri değiştirmektir. Genel ve karşılaştırmalı din bilimleri çalışmalarında, kavramsal modellerin revize edilen görüşü, bizim kullandığımız ‘şey’ anlamına gelen eski anlayışın yerine geçmelidir. Burada sunulan görüş, bizim kullandığımız sezgisel ve pozitivist görüşe, ayrıca tarihin ve toplumun servis tepsilerinde sunulan hemen ulaşılabilir ‘gerçeklere’ ve ‘verilere’ açıkça karşıdır. Mutfakla ilgili mecazi bir anlatım kullanarak, ham malzemeler servis edilmeden önce, akademik bir incelikle onlardan pek çok yemek çıkacağını söyleyebilirsiniz. Ancak, ‘yalın gerçekler’ ne kendiliklerinden olgunlaşır ne de servis edilirler.*

* Yani, hiçbir ham gıda bile kendiliğinden –teorik anlamda olabileceği öngörülen– bir yemek olup da sofraya gelmez (ç.n.).

Gerçekler ve veriler artık *sadece* birer gerçek ve veri olarak ortaya çıkabilirse de, biz modellerle çalışırız. Genellikle modelleri bulduğumuzu düşünürüz, ama açıkçası onları çoğunlukla yapan bizleriz. Bazen modellerle çalışıyor olduğumuzu unuturuz, ama yakından baktığımızda, insan olarak içinde gezindiğimiz bilişsel dünyamızı (maddi, manevi ve sembolik olarak) şekillendiren adı konulmamış veya gizli modellerle çalıştığımız ortaya çıkar. Yani ‘model’ kavramı ‘üretilmiş’ bir halkaya sahiptir ve anlayabildiğimiz kadarıyla, o, bizim doğrudan realiteyle değil onun seçilmiş bazı özellikleriyle çalıştığımızı gösterir. Aynı şekilde, ne algıladığımız, nasıl ve hangi kavramsal araçlarla algıladığımıza bağlıdır. Örneğin, dine ilişkin herhangi bir kavramsal modelimiz yoksa bir şeyin ‘dini’ olduğunu algılamamız zordur. Haklarında belli bir ön-kabul olmadan ‘ritüel’, ‘mit’ veya ‘kurban’ gibi fenomenlerin her biri bilgi verici olarak görünür. Onların verdiği bilgi de ileri aşamada, teorik olarak yapılan temellendirmeye veya kavramsal modelin şekillendirilişine bağlıdır. Diyelim ki, ‘kurban’ hakkında sahip olduğumuz ‘fikirler’ aslında bir modeldir ve onu uygulamakla elde ettiğimiz şeylerdir; o model ve şeyler de doğrudan teoriye dayanır. Modelleri bilinçli bir şekilde kullanmak suretiyle, verilerinin ve anlayışının üretiminde bilimin oynadığı aktif rol bize hatırlatılır. Burada verilecek uygun bir örnek, dinin bizzat kendi kavramsal modelidir.

“Din için hiç veri yoktur” (Smith 1982: 19) denilir, ancak bu ifade dünyada olup bitenler dikkate alındığında, “din mevcut değildir” şeklindeki yersiz bir iddianın yanlış yorumlanmasına yönelik bir söylemdir. ‘Din’ kelimesi bir terim ve bir kavram olarak dünya medyasında, politikada ve benzeri alanlarda yer almakta ve kısa bir zamanda da ortadan kaybolacak gibi görünmemektedir. Bu ifadenin geçerliliği şüphesiz ki ‘mevcut’ ifadesiyle ne kastedildiğine bağlıdır; elbette dinin varlığı hidrojen veya altının mevcudiyeti gibi değildir, ama insan davranışının geleneksel olarak belirlenen bir çerçevesini içine alan bir tarif olarak ‘din’ en az ekonomi, sanat ve spor kadar mevcuttur. Birileri harita ile araziyi veya kavram ile fenomeni karıştırmamalıdır. Altın

kavramının bizatihi altın olmadığı açıktır; bunun gibi, din kavramı da 'aslında' din ile özdeş değildir. Denilmektedir ki, dinin varlığının mantıklı bir açıklaması aynı zamanda onun ilişkili olduğu kavramsal modelin teorik bir açıklamasını da gerektirir. Bu bağlamda, 'din' kavramı, insanüstü varlıklarla iletişimi içeren insan davranış ve düşüncelerinin bir serisine atfedilebilir. Mesele-ye açıklık getirmesi bakımından, söz konusu insanüstü varlıkların genellikle karşıt-sezgisel (*counterintuitive*) unsurlara sahip olduğu iddia edilebilir. Din kavramı mevcuttur ve bizim bilgi alet-kutumuza yani bilgi elde etme yol ve yöntemlerimize aittir. Davranışsal bir karmaşıklık olan 'din'i oluşturan varlıklar bizim ontolojimize aittir; şöyle ki, onlar yeryüzündeki herhangi bir şey gibi mevcuttur. Fikirler, simgeler, davranışlar, kurumlar ve benzerleri de bizim 'din' olarak adlandırdığımız şeyin varlığına dahildir. Din, hem kavram olarak bir yapı hem de sosyal pratiğin modelleri olarak bir yapı olabilir, ama bu, dini, insanın diğer yaşam biçimlerinden kesinlikle daha az gerçek yapmaz. Dolayısıyla, en iyi 'din' kavramıyla karakterize edilen hususların (ilk planda) uygulayıcılar ve aynı zamanda (ikinci planda) akademisyenler tarafından analizinde, 'din' kavramının kullanılması ve dinin inşasında kavramsal modellerin oynadığı rolün anlaşılması akılcıdır.

Bu makalenin içeriği, dinde ve dini çalışmalarda kavramsal modellerin doğasını ve fonksiyonunu değerlendirmekten ibarettir. Modellerle ilgili durum bir bakıma hem kafa karıştırıcıdır, hem de birçok şeyin 'mevcut olmadığını' iddia eden eleştirel ve yıkıcı sesler tarafından dile getirilen ve kendinden-şüphelilikle sınırlı olmayan önceki birçok metodolojik tartışmayı hatırlatır. Din bilimini kullanışsız veya uygunsuz kavramlardan arındırmak makul bir çabadır, ama neyin 'kavramsal bir eleme' olarak adlandırılacağına dair güdü her zaman yapıcı değildir.

Açıkçası, bu durumda birinin, dini araştırmalarda model inşası ve model kullanımı durumunu dikkate alıp mevcut gidişatı bırakarak nasıl ve neden yaptıklarını görmek için bazı komşu disiplinlere bir göz atması gerekir. Konuyla ilgilenen bir okuyucu

din bilimi literatüründe (tahmin edilebileceği gibi) modeller konusunda çok az doküman bulabilmektedir; ama din bilimi için 'model bilimler' olarak düşünülebilen antropoloji ve dilbilim (*linguistic*) gibi diğer 'alanlarda' da bu konudaki doküman miktarı sadece birazcık daha fazladır (Jensen 2003). Diğer taraftan, yapılacak hızlı bir tarama, bilim felsefesinin 'model konuşmaları' ile dolu olduğunu ortaya koyar, ama bunların çoğu dini araştırmalara aktarılmaya hazır değildir. Bu konularda önemli miktarda iş yapılmayı beklemektedir ve bu makale böyle bir sorumluluk için sadece mütevazı bir katkıdır.

Modellerle çalışmanın en temel etkilerinden bir tanesi, bizim bilişsel ölçeğimizin genişlemesini sağlamasıdır. Nitekim, bizim kavram genişliğimiz modellere aktarılarak örneklendirildiği zaman daha somut bir biçimde verilebilir. Böylelikle, karmaşık veya kritik konularda daha iyi bir kulp ya da tutamak elde edebiliriz. Burada kullanılan pragmatik bir yaklaşımdır. Modellerin gerçek değeri üzerinde, örneğin realiteye uygunluğuyla ilgili fazla zaman ve emek harcamanın çok da yararlı olduğunu düşünmüyorum. Buna karşılık, onların kullanışlılığını dikkate almanın daha yerinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Modeller, karmaşık şeyleri daha basit ve daha bilinir şeylerle açıklamak için kullanılan 'düşünme araçları' olarak kabul edilebilir. Modeller kavramlarla yakından ilgili veya içli dışlıdır ve bu noktayı vurgulamak için 'kavramsal model' terimini kullanmaktayız. Kavramsal modeller akıllarda ve akıllar arasında olabilir; böylece sosyokültürel ve akılla ilgili (*mental*) dünyaları birleştirir.¹

Kavramsal modellerin kullanılmasına ilişkin örnekler, onların aynı anda her yerde bulunduklarını, insanın anlayışı için dikkat çekici ve ayrıca önemli olduklarını gösterir. Örneğin, yabancılarla ilişkiler için pek çok ulusun kullandığı aile ve 'akraba' modellerinin, yabancıyı anlamak için tanıdık ifadesinin (tamen abartısız olarak) nasıl kullanıldığını bir düşünün. Yine, pek

¹ Akılla ilgili (*mental*) ifadesi bilişsel ve heyecanı-duygusalı içine alır; modeller 'serin nedenler' olmaktan daha ötedir. Bazıları açıkça potansiyel duygusal tetikleyici etkileri nedeniyle tercih edilebilir.

çok insani özellikler taşıyan bir yönün yanında, doğayı 'pazar' ya da ekonomiyi insanüstü bir varlık olarak nasıl kutsallaştırdığımızı bir düşünün. Dinin yerleşik kavramsal modelleri dizisinde şu hususlar dikkat çekmektedir. Fonksiyonalistlerin 'organik modeli', sosyal bir bünyedeki psikolojik ya da kişilerarası dengenin devamı için organların birlikte nasıl çalıştığını vurgular. 'Mimari model' yaşam dünyaları, ideolojiler, kültürel sistem ve benzerlerinin yapısını ve parçalar ile bütünler arasındaki ilişkileri inceler. 'Ataerkil model' veya 'polis model', sosyal kontrol veya dini geleneklerde güç denemesi (ya da onların kullanımı) gibi dinin politik yönleri üzerine odaklanır. 'Otoban yasası modeli', dini, tercih edilen 'yaşam tarzı' ile ilgili açıklanan pek çok kuralı bulunan, kitabi bir şey gibi görebilir; bu da, dine neredeyse 'ebeveyn rehberliği' rolü verilen 'konfor-model' içerisinde, kişiler (veya gruplar) için yararlı görülebilir. 'Kurtuluşçu model'in vurguladığı, ('hüküm anlamı' olarak) dinin, mükemmel olmayan bir dünyada gerçek insan potansiyelinin ve hatta kozmik potansiyelinin farkına varması için insana nasıl yardım edeceğidir. En uç biçimiyle bu fikir 'öteden konuşmanın' bir modeli olarak görülebilir. Buna karşılık, örneğin eleştirel taraftakiler, çatışma veya mücadelenin antropolojik ve sosyolojik modelleridir. Dinin felsefi ya da bilişsel bilim eleştirmenleri, insanların akıllarını istila eden ve onları realiteye karşı aşıl原因an 'bilişsel virüs enfeksiyonları' modellerini kullanabilirler. Bu konuda liste uzundur.

Bilinmesi gereken önemli bir nokta, bizim bilişsel yeterliğimizin ve yorumlayıcı anlayışımızın, nasıl olup da hâlihazırda 'aklımızda olana' ve emrimizdeki yani, sadece bizim sahip olduğumuz ve hem kendimizin hem de başkalarının anlam oluşturmak için kullandığı kavramsal modellerle sınırlı olmayan, sosyokültürel açıklayıcı dağarcığımıza güvendiğidir. Dolayısıyla, araştırmalarımızda kullandığımız modellerin öznelarasılık ve iletişim konularındaki öneminden dolayı, modellerin semantik yönleri üzerinde daha fazla duracağım. Önce bilim felsefesine kısaca göz atalım.

BİLİM FELSEFESİNDE MODELLER

Pek çok bilim dalında modeller genellikle matematikselidir (örneğin, 'model teori' gibi – nüfus genetiği, roket balistikleri ve pazar hareketi) ve şurası bir gerçektir ki, doğa bilimlerinde modeller, anlama ve 'yönlendirme' konusunda merkezi bir konuma sahiptir. 'Yönlendirme' önemlidir çünkü karmaşık pek çok bilimsel analizde veri zenginliği o kadar fazladır ki, veriyi modellerle göre bir düzene koymadan hangisinin anlamlı olduğunu bilmek mümkün değildir. Nöro-psikolojide bilgisayar destekli modelleme yüksek düzeydeki karmaşıklığa örnektir; burada bilim insanları öngörü sağlayan modeller kurarlar. Bilim felsefesinde tartışma sanatı şeklindeki çalışmalar ile Arbib ve Hesse (1986) tarafından yürütülen daha klasik araştırmalar, *Aracılar Olarak Modeller* (Morgan ve Morisson 1999) çalışması gibi, bu türden çalışmalardır. Alana dahil diğer uzmanlar, Nancy Cartwright (1999) ve Emma Ruttkamp'tır (2002, Cartwright'ı tartışmaktadır 1999: 119-134). Bu konudaki ortak bakış açısı, Simon Blackburn'un Oxford Felsefe Sözlüğü'ndeki (*Oxford Dictionary of Philosophy*) makalesinde sunulmuştur:

MODEL (bilim): Bir sistemin diğeri –genellikle daha bilinen– tarafından temsili; işleyiş bakımından birincisine benzer olduğu kabul edilen. Böylece, ses dalgalarının hareketi su dalgalarınınkine veya bir gaz hareketi bir yığın halinde hareket eden bilardo toplarının kine birer model olabilir. Modellerin bilimde kullanışlı bir buldurucu role sahip olduğundan kimsenin şüphesi olmamakla birlikte, bazı fenomenlerin iyi yapılmış bir açıklamasının bir modele ihtiyaç duyup duymadığı veya tündengelimle çıkarılabilen kuralların organize bir yapısının bilimsel açıklama için yeterli olup olmadığı hususlarında yoğun tartışmalar devam etmektedir (1996: 246-247).

'Model' kavramının Blackwell'in ne Epistemoloji Elkitabı'nda (*A Companion to Epistemology*) ne de Metafizik Elkitabı'nda (*A Companion to Metaphysics*) bir madde olarak yer almadığını be-

lirtmek, ilginç bir gerçek olarak yerinde olacaktır. Öyleyse modeller nereye aittir?

'Model' kavramı birkaç şekilde kullanılır. Örneğin, moleküler modellerde, yani DNA'nın veya güneş sisteminin modellerinde gösterilenler, bu gösterimlerin basit ve popüler şekilleridir. Model, sadece, 'demiryolu modelinde' olduğu gibi, modeller tarafından temsil edilen 'şeyin' fiziksel özelliklerinin daha büyük veya daha küçük ölçekteki izomorfik bir tanımlamasıdır. Bu modeller ne kadar 'basit' olsalar da, bizim evrim geçirmiş algısal ve bilişsel sistemimiz tarafından kavranabilir 'orta boyutlu nesneler' alanına (felsefi dilde) görülebilir ya da hayal edilebilir boyutlar getirdikleri için, ilginçtirler. Benzer bir anlayışla, ulaşılabilir varlıkların ulaşılabilir yapılmasında, bilgisayarlı modelleme, genetikteki DNA modelleri veya meteorolojideki karmaşık iklim modelleri gibi birçok alanda oldukça önemlidir. Çoğunlukla bu gibi modeller, belli boyutlar üzerinde yoğunlaşan sadeleştirme-lerdir. Dolayısıyla, bir model, temel olarak diğerlerine karşı bazı yönlerin öne çıkarılmasıdır. Kavramsal modeller inşa olunurlar, kullanılırlar ve özel amaçlar için test edilirler. Açıkçası, bu modeller teori ve tanımlarla yakından ilişkilidirler, zaten teoriler de olabildiğince özlüdür. Modeller teorilerin destekleyicileri ve onların açıklayıcı potansiyelleridir. Bir anda realitenin (fiziksel, sosyal, zihinsel vs.) tamamı açıklanamayacağı için, varlıkların, eşyaların ve fonksiyonların bir seçimi gerekir. Dolayısıyla, örneğin realitenin özel şekilleri olan haritalarda gösterilen otoyollar, metrolar, kanalizasyonlar vs. gibi, bilimsel modeller seçicidir.

Modeller realitenin modelleridir ve onlar aynı zamanda belli ölçüde realite için modellerdir. Çünkü onlar genellikle teorik kuralların bizim modelleri kullanacağımız şekilde bir ölçüsünü taşırlar. Dolayısıyla onlar, bizim dünya anlayışımızı yaratmamıza ve niyetlerimize göre davranmamıza yardımcı olurlar. Bu anlamda modeller, dünyayı nerede ve nasıl değiştirebileceğimize işaret etmeleri bakımından, müdahale odaklıdır. Bu biraz abartılı gibi geliyorsa, normatif bir kaygıyla dünyayı anlamadaki değişimin nasıl güdülendiği örneğini, örneğin çevre konusu üzerinde

artan bilişsel kontrolü göz önüne getirmek gerekir. Dolayısıyla, bu bile tek başına 'normatif bir arayış' demektir. Dini modeller ve teoriler, şu anda dine bırakılmış olan insan davranışlarının belli bir alanını anlaşılabilir kılmak için zaman içerisinde tasarlanmakta ve oluşturulmaktadır. Diğer taraftan, şurası da bir gerçektir ki, modelleri yapmak ve kullanmak belli derecede yaratıcı olmak demektir (Laschky 1986). Bu bağlamda araştırılması ilginç olan husus, bilim insanlarının modelleri yaparken ve kullanırken nasıl ve hangi hususu düşündükleridir (Bailer-Jones 2002).

Realite ve gerçek dünyaya karşı modeller, teoriler ve veriler arasındaki ilişki, özellikle onların referans biçimi (Devitt 1996) ve temsil şekilleri (Tallis 1999, Johnson-Laird 1983'e bir eleştiriyle birlikte) dikkate alındığında, onların büyük ölçüde felsefe alanının tartışma konularından oldukları görülür. Temel sorulardan bir tanesi, modellerin (1) temsili mi oldukları (yani olguyla ilgili hususları yeniden sunar veya yeniden ortaya koyarlar), (2) yorumlayıcı mı oldukları (yani semantik bir içeriğe sahiptirler ve böylece bizler meseleleri belli bir şekilde anlarız), ya da (3) açıklayıcı mı olduklarıdır (yani gerçeğin ya kaynağını ve nedenini ya da fonksiyon ve etkilerini açıklarlar. Bunlarla ilgili olarak bir kimsenin yapabileceği en kapsamlı gözlem şöyledir: Modeller çok çeşitli şekillerde gelirler ve çok çeşitli işler yaparlar; bize realiteyi nasıl anlamamız gerektiği ve o konuda ne yapabileceğimiz hakkında bilgi verirler.

Aşağıdakiler, özenle seçilmiş bilimsel modeller olarak, modellerin alanımızda (din bilimlerinde) ne işe yaradığıyla ilgili daha karmaşık bir teoriye dayanan bizim yaklaşımımızın önemi-ne ilişkin birkaç gözlemdir. Birincisi, modeller evrensel problemlerin şartlarına bağlıdır (ki bu biraz gözden kaçmıştır); dolayısıyla, onlar uygulanabilir olmalıdır. İkincisi, modeller birer sosyal gerçeklik oldukları kadar, tanımlar ve teorilerdir. Bu nedenle, tarihi olarak problemlerle bağlantılıdır ki bu da onların geçerliliğini ve fonksiyonunu gerektirir. Üçüncüsü ise, öncekiyle bağlantılıdır; modeller 'kültürel faraziyeler' (Quine 1953) olduğu

kadar bilimsel teoriler ve çoğunlukla da (tamamı değilse bile) bizim insani bilgimizdir.²

DİNİ ARAŞTIRMALARIN TARİHİNDEN YANSIMALAR: 'KURBAN'

Sosyal bilim modelleri ve beşeri bilimlerdeki modeller normalde epeyce karmaşık yapılar olup, teorik bir bakış açısına ve teorinin oluşumundaki belli gelişmelere bağlıdır. Bu yüzden, hiç şüphe yok ki, bizim fenomen kavramlarımız bilgilerimizle, teorilerimizle ve modellerimizle değişir. Dolayısıyla, bir model –diyelim ki ‘kurban’– bizim nasıl ve niçin bazı pratikleri veya bazı olayları kurban olarak belirlediğimize bağlı olacaktır. Eski Yunan’da, Homer olarak belirlenen tanrılara bir hediye olan özgün bir ‘*thusia*’ kavramına sahip olmamız gerekir. William Robertson Smith ile bizim kurban modelimiz bir toplum inşası ve kültürel çoğalma faaliyetine dönüşmüştür. Marcel Mauss ile sembolik değişim haline gelmiş; Stanley Tambiah ile performans faaliyeti olarak görülmüş; Rene Girard ile bir çeşit şiddet-önleme taahhüdü olmuştur. Pierre Bourdieu ile de biz onu sembolik ekonomide yapılan bir işlem olarak gördük vs. Burada esas belirtilmesi gereken nokta, hiçbir verinin modelsiz, hiçbir modelin teorisiz, hiçbir teorinin de modelsiz olmadığıdır. Bunlar birlikte gelirler ve birlikte giderler. Her ne kadar popüler ve yerel kültürel bir model olsa da, Eski Yunan’daki kurban kavramı da bir teoriydi.

Herhangi bir konuda yapılan bir akademik çalışma dar kapsamlı olsa da teorilerin ve modellerin açılımıyla mümkün olabilir ve onun doğası ya da ‘özü’ yeni bir teori inşasıyla radikal ola-

² Onlar ‘sadece’ realitenin bilişsel temsilleri (‘içe dönük resimleri’) değildir; örneğin bkz. McDowell 1996: 185-186; Putnam 1995: 414-415. Quine’nin örneğinde, fiziksel nesneler ve Homer’in tanrıları ‘sadece kültürel faraziyeler olarak’ kavramımıza eşit girer (1953: 44). Çünkü fiziksel nesneler, şeylere ilişkin bilgimize kavramsal olarak girerler. Ben kayaları düşündüğüm zaman kafamda kayalar oluşmaz, ama kafamda kayalara ilişkin fikirler oluşur.

rak değişebilir. Gördüğümüz gibi, 'kurban' olgusu ampirik kanıtlar yoluyla eksik belirlenir çünkü eldeki materyali bir araya getirerek 'bir kurban oluşturmak' doğrudan teori-bağlantılıdır. Tam olarak aynısı diğer modeller için de geçerlidir çünkü onlar 'gerçeklerin' üretiminde yer alır. Eğer gerçekler modellerimizle ilişkili olmasaydı, 'gerçekler' olmazlardı. Şöyle ki, belli şekillerde bazı davranışlar olurdu, ama biz onu 'kurban' olarak bilmezdik.

Böylece o, oldukça sade bir gerçek olarak gelir ki, genel ve karşılaştırmalı dini araştırmaların envanter veya kataloğu gerçeklerden oluşmaz; o, karşılaştırılabilir ve akademik yönden ilginç şeyler olarak 'gerçekleri' –mevcut kanıta dayalı malzemele-ri– örneklendiren modellerden oluşur. Öyleyse, neden teorilere bağlı olan 'ideal tipler' –kavramsal modellerin bir alt kategorisi– 'gerçek tipler' olarak görünenlerden (bazıları böyle adlandırmaktadır) çok daha ilginçtir. Gerçek tiplerin muhtemelen teorilendirmeyle ilişkisiz olması ve salt ampirik meselenin haricinde onun yerine çıkması gerekir. İdeal tipler, düşüncelerin tipleri veya düşünsel tiplerdir. Bu böyledir; düşünceyi sadece biraz iteleyince, genellikle varılan yer 'hayal etmedir' (yine düşüncelerdir). Dini bir âlemde, bu alelade dünya, insanüstü varlıkların ve güçlerin 'diğer dünya'sına karşıdır ve onlarla iletişim de bir dini pratik meselesidir. Bu kozmolojik durumun ve ilişkinin örnekleri, Edmund Leach (1976) tarafından çizilende-ki gibi, genellikle Venn şemaları –'iki dünya modeli'– kullanımıyla gösterilir. Açıkçası, böyle bir şema gören hiç kimse dini bir kozmolojinin içerisinde yaşamıyor demektir. O tamamen düşünsel-ideal bir tiptir. Böyle bir tipin bir düşünce olmanın ötesinde gerçekliği yoktur. Ancak, o, onu paylaştığımız ölçüde kullanışlıdır.

'Eski modeller' ile ilgili pek çok eleştiri bulunmaktadır, ama açık sözlü olmak gerekirse, sadece kullandıkları yöntem dışında, eski modellerde gerçekten yanlış bir şey yoktur. Modellerin metaforik niteliği gereği gibi anlaşılamamıştır ve bu konudaki izlenim de bir model 'gerçeğin' 'fotoğrafı' veya simgesel bir anlatımı olması şeklindedir. Şöyle ki, modelden anlaşılan, kimliğin ve varlığın bir göstergesi olmasıydı. Dolayısıyla, Sir James G. Frazer

–ve o zamanki diğer pek çokları– şekil ve içeriği bozabilirlerdi – benzer görünen her şey aynı referansa ve aynı ‘anlama’ sahipti. Gerardus van der Leeuw’a göre, fenomenolojik modellerin referansları gerçek anlamda ontolojik ve kutsal varlıklardı. Benzer şekilde, Mircea Eliade’ya göre, referanslar, evrensel sembolik derin yapılar (meta-psikanaliz) ve insanın deneyimsel realitesinin özel bir varoluş düzeyine işaret ediyordu. Potansiyel örneklerin listesi uzundur ama bunlar yeterlidir ve hissedilen veya sezgisel yolla ulaşılan modellerin önemli pek çok özelliğini ortaya koymaktadır.

GRAFİK OLAN - OLMAYAN MODELLER VE BİLGİNİN ORGANİZASYONU

Sıklıkla grafik şeklinde geldiklerinden, modeller haritalarla ve mecazlarla ilişkili olarak da düşünülebilirler. Öyleyse modeller, basit bir ifadeyle, referans oldukları şeyleri tasvir eden veya onlara benzeyen haritalar veya resimler midir? Ya da modeller mecazlar mıdır? Yani, modeller bazı şeyleri temsil ederek diğer bazı şeyler hakkındaki bilgiyi nakleden kavramsal resimler midir? Charles S. Peirce’nin (1839-1914) işaretleri sınıflamasından ilham alarak, grafik modellerin üç çeşidinden söz edebiliriz.³ Birincisi, modeller *simgesel* ve benzeşik olabilirler: oyuncak arabalar, ölçekli model uçaklar veya basitçe bir ‘model demiryolu’. İkincisi, modeller indeks özelliğinde (*indexical*) gelebilirler: yani, dünyadaki birtakım şeylere işaret eden referans ve kinaye olarak. Örneğin, mahalledeki komşularının bir haritası veya Paris metrosunun bir maketi gibi. Aynısı bazı şeyleri organize etmek için yol gösteren diğer haritaların çoğunluğu için de geçerlidir. Örneğin, ‘akıl haritaları’ ve fonksiyonları gösteren modeller ve bir televizyon setindeki kablolama şemalarında olduğu gibi.

³ Etkili ve önemli bir makalede Fitz John Porter Poole (1986) haritalar ve mecazlar konusunda çalışmıştır, ama çalışma açıkça modeller ile ilgili değildir. Ancak onun çoğu hipotezi oraya uymaktadır.

Ayrıca, otorite ve hiyerarşinin modellerinden de söz edebiliriz; örneğin, işletmelerde ve kamuda kullanılan iş akış tabloları gibi.

Sembolik ve mecazi modeller 'kavramların coğrafyası' gibidirler. Bir alandaki (hedefteki) konular, karmaşık bilgileri düzene koymak için bilişsel olarak uygun ve kültürel bakımdan kabul edilebilir diğer bir alandaki (kaynaktaki) varlıklar tarafından haritalanır. Böylece, belli ölçüde bir konum tespiti sağlanabilir. Bundan başka, sembolik modeller çağrışım yapıcı potansiyele sahiptirler. Böylece, kültürel yeniden yapılanmaya katkı sağlarlar ve sosyal yönüyle uygun modellerin çalışması için de inşa edici potansiyelleri vardır. Hristiyanlıktan bir örnek: Haç, bir işkence aleti olarak kullanılan istavrozun simgesel bir temsili; yol haritalarında ise nerelerde kilise bulunduğuunun fihrist olarak (*indexical*) göstergesi; bir sembol olarak Hz. İsa'nın çektiği acılara ilişkin tüm hikâyenin temsili olabilmektedir. Modeller sadece grafiksel ya da matematiksel değildir; modellerin çoğu hikâye/anlatım şeklinde gelir, bu şekilde onlar insanların bilgilerini, beklentilerini ve temsillerini organize ederler. Modeller, mecazları demirleyen ve kavramsal harmanları özetleyen akıl harici (akıl dışında yer alan) cihazlar olarak da düşünülebilir. Davranış kuralları ve arınma sistemi gibi dini geleneklerde ve uygulamalarda modeller yine kavramsal ve çoğunlukla hikâye formatında veya tefsiri bir anlatım şeklinde gelirler. Buradan da anlaşılmaktadır ki, modeller çoğunlukla sembolik olarak ve dilbilim yönüyle aracılık ederler. Bu nedenle, modellere hikâyeler olarak bakma yönünde bir eğilim vardır. Çünkü hikâyeler olmadan modellerin pek çoğu çalışmaz. Aksi takdirde nesil içerisinde ve nesiller arasında iletişim ve aktarım çok zor olur. Kavramsal modellerin teorisindeki bu 'anlatım döngüsü', modellerin yapısındaki özel bir yöne vurgu yapmak için ortaya atılmış basit bir yeniden tanımlama hilesi değildir. Modeller semantik varoluşlardır (en azından sosyal ve insan bilimlerinde böyledir) ve hikâyeler olmadan çalışmazlar. Burada kullandığım 'semantik' ifadesiyle, modellerin geleneksel felsefedeki şartlı gerçek anlamında olduklarını ima etmiyorum; onların bilgi içerdiklerini ve far-

kında olarak bilgiyi desteklediklerini ve/veya değiştirdiklerini söylemek istiyorum. Eğer bu böyleyse, bunun anlamı, benzer şartlarda ve önermelerde olduğu gibi, kavramsal modeller için de geçerlidir. Bu durumda sorulması gereken temel bir soru, uygunluğun veya ahengin, modellerin geçerliliklerini temellendiren bir fonksiyonu yerine getirip getirmediğidir.

Bu husus, büyük ölçüde, din bilimlerinde kullandığımız modellerin keşfedilen (*emik*) mi yoksa inşa edilen (*etik*) mi olduğu meselesidir. Esasen din bilimleri bunların ikisini de içerir. Tabu emik modele bir örnektir. Belli bir sosyokültürel ortamda keşfedilmiş belli şekillerdeki düzenleyici prensipleri olan ve daha sonra başka biri tarafından bir model olarak kullanılan şeye tabu denir. Etik bir model, dini bir geleneğin tamamını kapsamak için teorisyenlerin 'kısaltması' ile 'dini dünya' olabilir (Latineden türetilmiş 'teslim etme' anlamına gelen bir modeldir). Dolayısıyla, emik modeller geleneklerde bulunur, buna karşılık etik modeller ise analistler, akademisyenler, bilim insanları vb. tarafından üretilir. Modelleri saran karışıklıkların parçası bu iki düzey arasındaki farkın ihmalinde aranabilir; bu özellikle emik modellerin bulundukları yerden çok, geleneklerin içinde ve etrafında emik/etik şeklinde kullanılmasındadır. Şaman, Mana ve Nagual buna birer örnektir.

İleri düzeyde, modellerin inşası din bilimleri konularının içine aldığı alanın tamamını kapsama eğilimindedir. Geliştirilen modeller büyük ölçüde etik olacaktır; belirtildiği gibi bazı emik modeller, etik modeller olarak kullanılabilir. Şöyle ki, uyumdan çok ahenk belirleyici veya tanımlayıcı faktör olabilir. Yani buradaki mesele, verilen bir modelin diğer modellerle ve teorilerle ne derece iyi ilişkide olduğu ve çalıştığıdır. Dolayısıyla, buna 'model uyumluluğu' diyoruz. Çünkü bir modelin anlamı onun doğrudan dünya ile uyumunda değil, tersine, diğer modellerle, kavramlarla ve teorilerle ahenginde yatar. Sonuç itibarıyla, modeller ilişkiseldir.

MODELLER NEDEN YAPILMIŞTIR?

Çeşitli 'maddeler'den yapılmış çeşitli modeller vardır; bazıları fiziksel, bazıları resimlerdir, bazıları matematiksel semboller veya nesnelerin belli yönlerinin sözel üretimleridir. Böylece modeller, onlara veya onlar vasıtasıyla 'görünen' verilere ışık tutmak için kullanılırlar. Modeller temsil ederler çünkü onlar bir tarafta nesne(ler) arasındaki, diğer tarafta da modeller ve teoriler arasındaki analogik benzerlikler için bir ölçü oluştururlar. Şunlar arasında karmaşık bir etkileşim vardır: (1) akıldaki modeller arasında, (2) sosyokültürel modeller ve bilgi dünyasında yerini alan teoriler arasında ve (3) dünyadaki varlıklar, fonksiyonlar, ilişkiler ve yapıların bize temsil ettikleri şeyler arasında.

Zihinsel modellerle başlamak gerekirse, bunlar bilişsel psikoloji oluşturan şeylerdir; yani, gerçeğin psikolojik temsilleri olarak görülen farazi ve hayali durumlardır. Dikkat çeken zihinsel modeller kendi özelliğini ve birey özelliğini içerir. 'Zihinsel model' kavramı, 1943'te psikolog Kenneth Craik tarafından ortaya atılmış ve realitenin 'küçük ölçek modelleri' olarak çalışan hafızada inşa edilmiş ve muhakemede, açıklamada, beklenen olayları algılamada, tasavvurda ve söylemde kullanılmıştır. Temel bir özelliği de, neleri temsil ediyorsa onlarla uyumlu olmasıdır ve bu anlamda 'resim benzeri' veya simgeseldir. Teorideki son gelişmelerden biri 1970'lerde 'ideal bilişsel modeller' konusunda sağlanmış (Rosch ve Lloyd 1978). İdeal bilişsel modeller bilişsel anlamda prototiplerdir; bizler, örneğin kuşlar ile meyvelerin arasını bilişsel olarak ayırt ederiz. Aynı şekilde, penguenlere göre serçe çok daha tipik bir kuştur ve kavuna göre de portakal çok daha tipik bir meyvedir (deneysel bulguların da gösterdiği gibi). Bizler nasıl ki çeşitli hayvanların dört ayak, kalp, kan vb. unsurlardan oluştuğunu sezgisel olarak biliyorsak, benzer şekilde, 'şablon' kavramı da bazen model için kullanılan bir ifadedir. Dünyanın eşyası olan bazı modellerimize bizler sezgisel olarak sahip gibi görünmekteyiz. Modellerin, bizim tekmül eden kapasitemiz yoluyla psikolojik olarak 'verilen' mi ol-

duğu yoksa daha bilinçli bir şekilde inşa mı edildiği hususu önemli bir noktadır ki, modeller sadece belli bir şey için (“onlar ne için iyi iseler”) değil, aynı zamanda sınırları ve limitleriyle birlikte gelirler. Bizler, dünyadaki şeyler hakkında bazı sezgilerle doğarız ama çoğu şeyle ilgili öğrenme ihtiyacı duyarız. Öyleyse, biz modelleri (zihinsel veya kültürel) uyguladığımız zaman onların ‘kullanılabilirliğini’, işlerini ne derece iyi yaptıklarını tecrübe ederiz.

Kültürel modellere gelince, analistlerin bilimsel modelleri ile ‘yerel halkın’ kullandığı yerel (popüler) modeller arasında sıklıkla görülen çatışma nedeniyle, kültürel modeller antropologlar arasında ilgi çeken bir alandır (Quinn ve Holland 1987). Hangi tür model uygulanırsa uygulansın, gerek bilimsel gerekse halkın kullandığı tüm popüler modeller, filozof William van Orman Quine (1953: 44) tarafından tanımlanan şekliyle, (1) sosyal gerçekler ve (2) ‘kültürel faraziyeler’dir. Ne kadar yerel, egzotik veya acayip de olsa, herbir model en sıkı bilimsel bir model ile bazı tanımlama sistemlerinde belli bir geleneğe ait olan insan eliyle yapılmış olma özelliğini paylaşır. Bir karşılaştırma yapıldığı zaman, bugünkü bilimsel modeller (ümit ederiz ki) teorik yönden daha yeterli ve felsefi bakımdan daha tutarlıdır. Doğa bilimlerindeki modeller soyut, tanımlayıcı, öngören veya nedenseldir, ama hepsi de insan eliyle yapılmıştır. Örneğin, genel anlamda haritalarda olduğu gibi: “harita bir arazi değildir”. Dolayısıyla, en katı bilimsel yöntemler bile, belli ölçüde bir şeyleri ‘rötuşlarlar’. Bir model bize şu anda ne kadar doğru görünürse görünsün, gelecekte onun yerini muhtemelen başka bir şey alacaktır. ‘Pozitif bilimler’ (*exact sciences*), bizim onları şu anki koşullara göre kesin yapabildiğimiz ölçüde kesindir. Ancak bu, (hangi türden olursa olsun) modellerin zevke göre yapıp kullanıldığı anlamına gelmez. Pozitif bilimlerde modeller sıkı bir şekilde ve sürekli olarak kontrol edilir, doğrulanır veya yalanlanır, değiştirilir veya terk edilir. Tıbbi tanımlar buna iyi bir örnektir; tıp tarihi kadar tıbbi antropoloji de bunu onaylar (örneğin, Kamppinen 1989).

İnsan bilimlerinde ve sosyal bilimlerde bazı şeyler daha fazla tehlikededir, çünkü kullandıkları modeller 'temsil ettikleri' şeyler bakımından 'izomorfiktir' (aynı yapıdadır). Bu iddia insanın niyet sahibi olma özelliğinin ve paylaştığımız bilgilerin dil yapısının üzerine oturtulur. Toplumu ve kültürü inşa ederken, toplumu ve kültürü niyet, dil, gelenek, yansıma ve eleştiri gibi aynı araçlarla yine biz inceleriz. İnsani yapıları inşa edebiliyor olmamız tuhaf bir başarıdır, bu yüzdendir ki bu yapılar fiziksel dünyanın gerçekleri kadar doğal ve zorlayıcı (merak ve saygı uyandırıcı) görünebilmektedir. Sosyal dünyanın ontolojisi, insan bilimlerindeki akademisyenler, sosyal bilimciler ve felsefeciler tarafından ele alınır. Sosyal ve kurumsal realitenin inşası ve yapısı ile ilgili açıklaması için John Searle'dan açıkça söz etmek yerinde olur (1999: 122 vd.). İnsanların kendilerine ait sosyal, kültürel, dini (vb.) dünyalarını inşa ettiklerine dair düşünce yeni değildir, ama modellerle ilişkili olarak düşünüldüğü zaman bu kabulün bazı ilginç sonuçları vardır. Modellerin muhtemel bileşenlerinin bir katalogu yine kavramların birine benzeyebilir. Bu yüzden, modellerin öncelikle mecazi olup olmadıklarını sorabiliriz: Yani, onlar bir şeyler 'hakkında' hikâyeler midir? Ya da, kendileri ile referansları arasında benzerlik bulunan kinayeler midir? Modeller yapılan benzerliklere mi dayanırlar; yoksa, modellerle ve onların işaret ettiği şeylerle ilişkili kalıtsal veya özsel nitelikler ve kimlikler mi vardır? Kısacası, modeller veya belli bir model, geleneksel sembolik bir yapı mıdır; yoksa, dünyanın gerçek ontolojik bir özelliği midir? Yine, model bilişsel bir resim (temsil) midir; yoksa, kültürel bir anlatımdan daha fazla bir şey midir? Modeller, nesneleri itibariyle tanımlayıcı mıdır, yoksa yapısal mıdır?

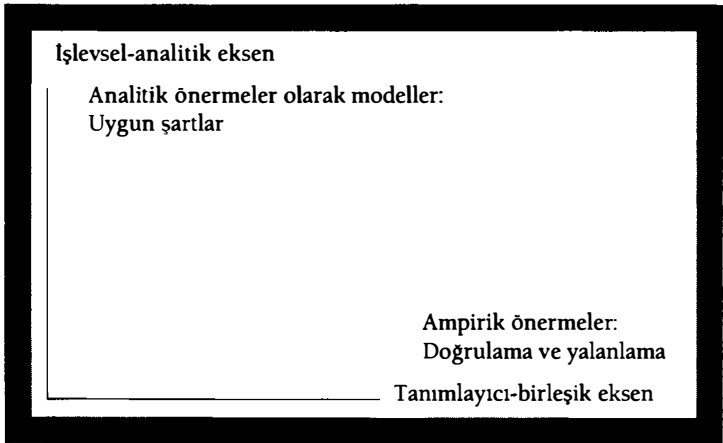
TANIMLAYICI VE İŞLEVSEL MODELLER

Buradaki hipotez, modellerin, felsefe tarihinden de iyi bilinen iki ana gruba, analitik cümlelere ve birleşik (*synthetic*) cümlelere

ayrılmaları bakımından, cümlelere veya önermelere benzer olarak görülebileceğidir. Birinci gruptakiler bizzat kendi tanımları itibariyle doğrudur. Örneğin, “bekârlar evli olmayan erkeklerdir” gibi. İkinci gruptakiler, dünyanın şartlarına göre, doğru olabilirler de olmayabilirler de. Örneğin, “bekârlar düzensizdir” ya da “bekârlar daha çok eğlenirler” gibi. Aynısı modeller için de geçerli gibi görünür; en azından bu gibi sosyal hususlar din olarak incelendiğinde, bu böyledir. Örneğin, (Mircea Eliade’den alınan) şu analitik cümleyi bir düşünün: “‘Eksen Mundi’ dini dünyanın bir merkezidir.” Bu cümle aynı zamanda bazı bilgiler de ortaya koyar ve bu kavramsal modellerin işlevselliğini gösterir. Modellerin bazı bileşenlerini açıklamanın diğer bir yolu, onların statülerini ‘söz eylemleri’ ile eşitlemektir. Söz eylemi teorisi, dilin eylemler konusundaki rolünü ele alır. Bir kimse “söz veriyorum” dediği zaman, sadece bu sözü söylemiş olmaz; aynı zamanda söz verme eylemini de yapmış olur. Dolayısıyla, daha başka pek çok önermeyle birlikte, örneğin bir papaz iki kişiyi ‘karı ve koca’ ilan ettiğinde onlar artık evli bir çift *olurlar*, çünkü bu bir evlenme törenidir. Yani söz, eylem içerir ve ‘eyleyici’ (*illocutionary*) terimi bu gibi önermeleri belirlemek için kullanılır. Önemli olan, bu gibi önermelere basit bir şekilde doğru veya yanlış denilememesidir; ‘uygun şartlar’ neyi gerektiriyorsa ona göre hüküm verilmelidir. Bu önermelerin doğru kişi tarafından, doğru şartlarda kullanılması gerekir (evlilik töreni örneğindeki gibi) vb. Yani, eyleyici eylemin sonuç verebilmesi şartların da ‘uygun’ olmasını gerektirir. Benzer şekilde, iddia ediyorum ki, bizler kavramsal modelleri, uygulanabilirlikleri, yani ‘uygun şartları’ ile yargılarız. Bazen ‘Eksen Mundi’ modelini kullanmak iyi bir anlam ifade eder, bazen de etmez. Kurban veya evlilik töreninin kavramsal modelleri benzer özellikler gösterir. Onların dünyaya uygunluğu hakkında hüküm verilemez; tersine, bu, dünyadaki şeylerin modele gerçekten uyup uymadığıyla ilgilidir. Örneğin, varlıklar ve onların özellikleri bir ‘kurban’ olarak ne gibi özellikler taşır? Analitik bir model tanımlanış şeklinin erdeminde doğrudur. Dolayısıyla, analitik modellerin dikkat çekici

yanı şudur: Adlandırdıklarını yaratmalarından dolayı, (teoriler gibi totolojik olan) analitik modeller de eyleyicidir.

Açıkçası, diğer modeller daha birleşik türdendir ve onların değeri dünyadaki işlerin durumuyla uyumluluklarına göre belirlenebilir. Dinin bilişsel araştırmalarından bir örnek, akıl-beyin birimselliği (*modularity*) modeli olabilir. Çünkü model hipoteze bağımlıdır; akıl da özel bilişsel fonksiyonlarıyla birimlerden oluşur. Bu konuda henüz genel geçer bir anlaşma sağlanamamış olsa da, bir modelin (aşağıda da belirtildiği gibi) ampirik değerlendirmelere konu olabileceğinde şüphe yoktur. Modelin yanlışlığı karmaşık nöro-araştırmalara bağlıdır ve zaman, modele özgü hipotezin geçerli olup olmadığını gösterecektir.



Şekil 13.1. Doğruluk veya yanlışlık.

Modellerin yapısı ve fonksiyonları Şekil 13.1'de gösterilmiştir. Bazı modeller tamamen analitik ve işlevsel olarak düşünülebilir ve onlar hakkında sadece bulundukları uygun şartlara göre hüküm verilirken, ampirik önermelerin özelliklerini taşıyan diğerleri doğrulanır veya yanlışlanır. Bununla birlikte, modellerin büyük bir bölümü işlevsel-analitik eksen ile tanımlayıcı-birleşik

eksen arasında geniş bir yelpazede yer alır. Çünkü onlar bizim 'bileşik modeller' olarak adlandırdığımız modellerdir. Şekil (grafik) gerçeğin bir hakemi değildir, ama modellerin çalışmasının farklı yönleri arasındaki ilişkileri kavramlaştırmanın bir aracıdır.

TİPOLOJİK YANSIMALAR

Felsefeci Peter Caws modellerin fonksiyonel bir tipolojisini ve üçayaklı bir sınıflamasını öne sürmüş, bunları 'temsili', 'operasyonel' ve 'açıklayıcı' olarak adlandırmıştır. Bunlardan ilk ikisi ele alındığında: "temsili model kişinin şeyleri düşünme yoluyla uyumludur, operasyonel model ise pratik olarak cevap verme ve eylemde bulunma ile uyumludur" (1997: 224). Bunlardan üçüncüsü olan 'açıklayıcı model', akademisyenlerin ve bilim insanlarının aklında ve çalışmalarında bulunur (1997: 226). Caws'ın tipolojisi ve sınıflandırması bazı antropologlar tarafından kullanılmaktadır (aynı zamanda onun modeli için bkz. 1997: 228).⁴ Caws'ın modeline bir ayrıntı olarak (Şekil 13.2) üçlü bir parametre grubunu da biz ekledik. Böylece, üç ayrı seviyeye işaret eden bir çapraz tablo elde ettik. Bunlar: zihinsel, sosyo-kültürel ve analitik seviyelerdir.

	Düzeyler: Zihinsel Sosyokültürel Analitik		
Modeller:			
Temsili			
Operasyonel			
Açıklayıcı			

Şekil 13.2. Modellerin ve düzeylerin bir tipolojisi.

⁴ Caws (1997: 220-230) aynı zamanda Levi-Strauss'un modeller hakkındaki görüşlerini de tartışmaktadır.

Açıklayıcı bir not: 'zihinsel' düzey, modellerin kişilerin akıllarında bulunduğunu gösterir; 'sosyokültürel' düzey, paylaşılan, herkesin ulaşabildiği ve halka açık modelleri içine alır; 'analitik' düzey, bilinçli olarak yaratılan ve araştırmalarda kullanılan modellere işaret eder. Önemli olan uygulama, bir modeli almak ve onu bir çapraz tablo içine çizip yerleştirmektir. Zihinsel temsili bir model, operasyonel olandan sosyokültürel olana kadar, çok farklı unsurlara ve fonksiyonlara sahiptir. Sonuç olarak, çapraz tablo, modellerin tipleri ve onların kendi referans düzeyi arasındaki hataları veya karışıklığı anlamamızı, yani onların ne hakkında olduğunu ve neye işaret ettiğini ayırt etmemizi sağlar.

MODELLERİN HİKÂYE ANLATIM YAPISI

Yukarıda kısaca açıklanan modellerin, çok daha iyi bilinenler vasıtasıyla veya yoluyla daha az bilinen bazı şeyler hakkında hikâyeler olmaları, yani mesellere (*parables*) benzemeleri, bu modellerin hafife alınan bir yönüdür. Clifford Geertz 1966 yılında kendisine ait karmaşık din tanımını sunduğunda, 'bir şeyin modeli' ile 'bir şey için model' arasındaki ayırımı vurgu yapmıştı. Dünyanın tanımlayıcı modelleri onun ne olduğunu bize söylerler (bizim yorumumuza göre), dünya için normatif modeller onun nasıl olması gerektiğini bize söylerler (bizim felsefemize, dinimize, ideolojimize vs. göre). Bu modeller orada hikâye olarak söylenenlere bağlıdır. Çünkü, eğer onlar hikâye formatında sunulmamış olsalardı, işe yaramazlardı. Sonra, 1996 yılında Mark Turner 'edebi akıl' fikrini ortaya attı – hikâye anlatımında zihinsel dünyamızın bir resmi ve insanların meselleştirme kapasiteleri sahnenin merkezine yerleşir: Hikâyeleştirme kabiliyetimiz vasıtasıyla bizler hayal edebiliriz ve anlayabiliriz. Bunu uyguladığımızda ve malzemelerimizde modellerin çalışmalarını tatbik ettiğimizde, biz de hikâyede olanın benzerini yapmaya karar vermiş görürüz. Basit bir deney yapın ve örneğin bir ritüelin ne olduğuna dair bir hikâye anlatın. Çok geçmeden hikâye,

temsil ettiği konular, eylemler, nesneler, projeler, niyetler vs. gibi şeylerle yayılacaktır. Hiç şaşmamalı ki, insan olarak bizler, hem insan olmayana insan biçimi vermeye hem de soyut olanı asıl yapmaya meyilliyiz. Belki de bizler en basit haliyle bir şeyi hikâyeleştirmedikçe onu pek iyi anlayamıyoruz. Bu varsayım söylenmek isteneni abartmış olabilir, ama bunda kesinlikle doğruluk payı bulunmaktadır. Çünkü literatürde açıkça görüldüğü gibi, bir şeyler, örneğin (yine) kurban hakkındaki kitap veya kitaplar, yapılması gerekenlerle ilgili uzun açıklamalar ve hikâyeler içerirler. Böylelikle, sadece insanlar değil, aynı zamanda modeller de kaydedilen olayları anlam yüklü insan davranışlarına dönüştürürler.

Bilişsel ve kültürel modeller, açıklama ve anlama gibi aklın çalışmalarını içine alan insan davranışlarında, birbirlerine hem bağlı hem de ilişkilidirler. En basitinden, onların, bireyin içinde ve dışında olarak görüldüğü bile açık değildir. Bilişsel modeller zihinlerde oluşur ve dünyaya fikirler, semboller, kelimeler, hikâyeler, resimler vs. doğrusu, insan beyninin ürettiği (din dâhil) her şey olarak girerler. Diğer taraftan, kültürel modeller, eylemler için programlar ve, hem dünyanın hem de dünya için modeller olarak, düşünceler yoluyla içselleştirilirler. Onlar hikâyelere benzer formatlarda gelirler ve çoğunlukla parçalar ve kırıntılar, senaryolar ve film kareleri halindedirler. Kültürel modeller sosyal hayatın temelidir; onlar hazır buldukları toplumun düzenine şekil verirler ve onu yeniden yapılandırırılar. Politika, ahlak, ekonomi, evlilik, eğitim, giyim, yiyecek ve genel olarak görgü kurallarıyla ilgili olsun ya da olmasın, onlar sosyal kurumların inşa edildiği tuğlalardır. Kültürel modeller baskın ya da hükmedici düşünce ve duygular olup davranışlarımızı yönetirler. Bazen yavaş ve farkına varmadan olsa da, tarih bize bu şeylerin değiştiğini söyler.

Model yapıcılar (bilişsel veya kültürel) yaratıcıdır; hayal ve icat gücü ile ilgili kişiler arası sınırlandırmalar olmamış olsaydı, bireysel model yapımı her yöne gidebilirdi. Dini geleneklerin icadı tipik bir örnektir, ama aynı zamanda bunun başarılması

için 'ortak niyet' bulunması gerekir. Din reformcularının temel olarak hazır buldukları geleneksel malzemeyi kullanmalarında da durum aynıdır. En radikal reformcuların bile reform yapmak için geleneğin sağladığı malzemeyi kullanmaları gerekir. Kùltürler ve toplumlar, kopya yapmak, başkalarıyla kıyaslamak ve değişim için temel almak amacıyla model kalıpları şeklinde 'şablonlar' ve 'şemalar' stokuna sahiptirler. Modeller, kùltürlerdeki ve toplumlardaki temsilleri sabitleştirir. Modeller, madde ve mekanikten tutun da tamamen hayali ve hatta sezgi-karşıtı her türlü kalıp ve malzeme içerisinde gelirler ve efsaneden bilimsel teorilere kadar her türlü bilgiyi aktarmak için gereklidirler. Modeller 'cazibe merkezleri' olarak fonksiyon icra ederler; yani, bizler bir bilgi aldığımız zaman sahip olduğumuz modellere göre onları yeniden kodlamak isteriz.

MODELLER VE NORMATİFLİK

Kavramsal modeller ve ideal tipler bizim 'şeyler' hakkındaki fikirlerimize bağlıdır. 'İdeal' kelimesinin her zaman bir normatif yönü vardır. Çünkü modeller hakkında, yararlılıklarına göre mutlaka bir hüküm verilir. Ancak 'ideal' demek; şeylerin, modellerde gösterildiği şekilde olmaları gerektiğini ima etmez. Ne de olsa, şu an sahip olduğumuz idealler ile uyumlu olmasını istediğimiz 'realite' veya 'veri' olarak bu, insanın olağan bir varsayımıdır. Çünkü modeller ve ideal tipler insanlar tarafından yapılır ve insan eseri olmanın izini taşırlar. İnsanın sosyal dünyalarının, yani sosyal gerçeklerin inşası, bazı şeyleri diğer şeyler 'olarak sayma' konusundaki insanın eşsiz bilişsel kabiliyetine bağlıdır. Böylelikle, semboller güç yerine geçerler ve bazı yeşil kâğıt parçaları para olarak kabul edilir, düğün töreni birinin evlendiğini gösterir vs. (Searle 1999). Şimdi, 'olarak sayma' ne demektir? Her zaman normatif bir hüküm ne olacaktır? Sadece katı pozitivistler bu konuda endişe duyarlar, bizim geri kalanımıza göre ise bu ancak olabildiğince iyidir. Ancak bu aynı zamanda modelle-

rin esnek ve açık uçlu olduğu anlamına da gelir (karşılaştırma için yukarıda geçen 'kurban' konusuna bakınız). Güçlü rölativizm tehdidi burada açık gibi görünmektedir, ama neyin muhtemel ve makul olarak sayılabileceğine dair sınırlandırmalar da (elbette) vardır. Çünkü modellerin gösterdiği malzemeden kaynaklanan düzen ya da dirençle ilgili sınırlılıklar mevcuttur. Şiir bile düzen ve anlaşılabilirlik gibi nedenlerle sınırlandırılmıştır, ama bilimsel modeller kısmen dünya ve kısmen de bizim bilişsel kapasitemizce daha çok sınırlandırılmıştır. 'İdealize edilmiş bilişsel modeller' insanın psikolojik zihinsel mekanizmalarının açıkça ve sadece 'normal' işleyişleridir, ama onlar da bir bakıma normatiftir. Çünkü dünyanın bazı özellikleri daha fazla dikkat çekici ve çarpıcıdır. Dünyayı ilgiden yoksun iki boyutlu temsil edilen bir düzlemde algılayamayız. Gelişen kapasitemiz düzeyinde de olsa, katılmanın ve ilginin dereceleri vardır.

Bizler, modellerin inşası ve kullanımıyla ideolojik üretim sahasına gireriz. Çünkü bilginin sosyal dünyası modellerden yapılır. Dolayısıyla, onları görmezden gelmemize ve gerekliliklerini göz ardı etmemize olanak yoktur. Dünyadaki hemen her şey iyi veya kötü için kullanılabilir. Daha başka pek çok şeyle birlikte, modeller, sorumlulukla ve içtenlikle, sağduyuyla ve makul ölçülerle kullanılmalıdır (Jensen 2003). Din sosyolojisi için bu, örneğin Max Weber'in ideal tipler konusundaki fikirlerinin geçerliliği veya benzer model farklarının daha kolay işlenebileceği ve daha esnek uygulanabileceği hususunda uzun (bazen de sıkıcı) bir tartışma anlamına gelir. İdeal tipler, kullandığımız diğer pek çok kavram gibi, modellerdir ve aslında onlar öncelikle akademisyenlerin âleminde mevcuttur. Modeller hem katılımcıların hem de akademisyenlerin dünya işlerini anlamlı kılmak için kullandıkları araçlardır (Karşılaştırma için bkz. Şekil 13.1 ve Şekil 13.2). Sosyal araştırmalarda kullandığımız modeller (kavramlar) bu yüzden *bizim* bilişsel aygıtımıza aittir. Onlar 'aslında' maddi dünyanın özellikleri değildir. Onlar kendi başlarına sosyal hareketlerin ürünleridir ve dünyayı/dünyaları sosyal yapılandırmanın önemli parçası(ları)dır. Dolayısıyla, şu zamanda onları en

iyi şekilde bilecek olan bizleriz ve bu durum onları sosyolojik açıdan çok daha ilginç kılar.

KAYNAKLAR

- ARBIB, MICHAEL ve HESSE, MARY B. (1986). *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAILER-JONES, DANIELA M. (2002). 'Scientists' Thoughts on Scientific Models'. *Perspectives on Science*, 10/3: 275-301.
- BLACKBURN, SIMON (1996). *Article in Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 246-7.
- BOURDIEU, PIERRE (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- CARTWRIGHT, NANCY (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAWS, PETER (1997). *Structuralism: A Philosophy for the Human Sciences*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- CLARK, ANDY (2001). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- COOPER, RICHARD P. (2002). *Modelling High-Level Cognitive Processes*. Mahwah, NJ, and London; Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- CRAIK, K. J. W. (1943). *The Nature of Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEVITT, MICHAEL (1996). *Coming to Our Senses: A Naturalistic Program for Semantic Localism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAUCONNIER, CITIES (1997). *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARNHAM, ALAN (1987). *Mental Models as Representations of Discourse and Text*. Chichester: Ellis Horwood Ltd.
- GEERTZ, CLIFFORD (1966). 'Religion as a Cultural System'. In M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1-46.
- GIERE, RONALD (1988). *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago: University of Chicago Press.

- GIRARD, RENE (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- HUBERT, HENRI ve MAUSS, MARCEL (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.
- JENSEN, JEPPE SINDING (2003). *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Aarhus: Aarhus University Press.
- _____ ve MARTIN, LUTHER H. (eds.) (2003). *Rationality and the Study of Religion*. London: Routledge.
- JOHNSON-LAIRD, V. N. (1983). *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAMPPINEN, MATTI (1989). *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness*. FF Communications no. 244. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 1989.
- LAKOFF, GEORGE ve JOHNSON, MARK (1987). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LASCHYK, EUGENE (1986). 'Heuristics for Scientific and Literary Creativity: The Role of Models, Analogies, and Metaphors'. In J. Margolis, M. Krausz, and R. M. Burian (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 151-85).
- LEACH, EDMUND (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAGNANI, LORENZO, NERSESSIAN, NANCY ve THAGARD, PAUL (eds.) (1999). *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.
- MAUSS, MARCEL (1967). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: W. W. Norton.
- MCDOWELL, JOHN (1996). *Mind and World*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- MORGAN, MARY S. ve MORRISON, MARGARET (eds.) (1999). *Models as Mediators: Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

- OAKHILL, JANE ve GARNHAM, ALAN (eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science: Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove: Psychology Press.
- POOLE, JOHN FITZ PORTER (1986). 'Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion'. *Journal of the American Academy of Religion* 54/3: 411-57.
- PUTNAM, HILARY (1995). *Words & Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- QUINE, W. V. O. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- QUINN, NAOMI ve HOLLAND, DOROTHY (eds.) (1987). *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSCH, ELEANOR ve LLOYD, BARBARA B. (eds.) (1978). *Cognition and Categorization*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- RUTTKAMP, EMMA (2002). *A Model-Theoretic Realist Interpretation of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- SEARLE, JOHN R. (1999). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. London: Phoenix.
- SMITH, JONATHAN Z. (1982). 'In Comparison a Magic Dwells'. In *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 19-35.
- TALLIS, RAYMOND (1999). *On the Edge of Certainly*. London: Macmillan.
- TAMBIAH, STANLEY J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, MARK (1996). *The Literary Mind*. New York: Oxford University Press.

OKUMA ÖNERİLERİ

Şunlar tavsiye edilir: Arbib ve Hesse (1986); Cartwright (1999); Holland ve Quinn (1987); Jensen (2003); Johnson-Laird (1983); Morgan ve Morrison (1999); Oakhill ve Garnham (1996); ve Quinn ve Holland (1987).

14. BÖLÜM

Dinin Tanımlanması Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı

André Droogers
Çeviren: Ahmet Onay

Dinin tanımları bir bakıma fili tarif etmeye çalışan körlerin hikâyesini hatırlatır. Birisi hortumuna dokunur onu bir yılanla benzetir; diğeri kulaklarına dokunur onu saman savurma yabası olarak tarif eder; diğeri ayaklarına dokunur onu bir ağaç olarak tanımlar; diğeri kuyruğuna dokunur onu süpürge olarak anlatır.

(Sharpe 1983: 46)

GİRİŞ: ÇERÇEVENİN BELİRLENMESİ

Dinle ilgili sosyal bilimler alanında dini tanımlama, bir yandan gerekli, açıklayıcı ve yararlı bir görev, diğeri yandansa gereksiz, imkânsız ve kendini merkeze alan bir eylem olarak nitelendirilebilir. Bu bölümde, genel görüntünün haritası –tali yolları ve ana kavşaklarıyla birlikte– din seyahatinin tanımlayıcıları tarafından çizilmiştir. Haritalama iki şekilde tartışılmıştır: Birincisi, dinin haritacıları tarafından ortaya konulan bazı sonuçlar üzerine eğilmek ve alanı, özellikle başkalarının kendi kendilerini yön-

lendirmelerini sağlayan bir harita olarak tanımlamak şeklindedir. Bundan biraz daha farklı olan ikincisi ise, dini manzarayı bir tanım içinde sunan ve temsil eden çeşitli yolların bir envanterini yapmak, ama yine de haritacılık sanatını tartışmak şeklindedir.

Her iki şekilde de pek çok şey, seçilen hedefe, ortaya atılan sorulara ve belirlenen özelliklere bağlıdır. Sosyal bilimlerin dine yaklaşımı ile ilgili giriş niteliğindeki kitapların neredeyse tamamının birinci veya ikinci bölümlerinde ya da kısımlarında dinin tanımı konusu ele alınır (örneğin, Aldridge 2007: 17-41; Bowie 2006: 18-22; Budd 1973: 5-11; Child ve Child 1993: 2-4; Hargrove 1979: 3-13; Klass 1995: 17-24; Pandian 1991: 9-13; Wulff 1991: 3-5). Sadece bu soruna birkaç cilt ayıranlar bile olmuştur (örneğin, Clarke ve Byrne 1993; Platvoet ve Molendijk 1999).

Dini tanımlayan karmaşık farklı görüşleri bir düzene koymak için ben, her türlü bilimsel aktivitede üç boyutu birbirinden ayırt eden Guba'yı (1990: 18) takip ettim. Denenen ve test edilen bu klasik bölümlere (üç boyuta ayırma), bu kısa bölüm içerisinde, mümkün olabildiğince dini tanımlamanın farklı yönlerini anlama ve açıklamada bize yardımcı olacaktır.

- Birinci boyut dini tanımlamanın ontolojik yönüyle ilgilidir. "Dinin yapısı hakkında ne söylenebilir?" Meselenin özü işte budur. Dinin yapısına karar vermede gerekli temel göstergeler nelerdir?
- İkinci boyut epistemolojiktir. Buradaki soru, "tanımlayıcının bir fenomen olarak tanımını yaptığı din ile ilişkisi nedir?" Bu soru, uzaklık ve yakınlık, gözlem ve katılım, objektiflik ve sübjektiflik sorularıyla ilgilidir.
- Üçüncü boyut doğal olarak metodolojiktir ve tanımlayıcının, dinin tanımını yaparken teknik olarak takip etmesi gereken yolla ilgilidir. Bu boyut, bir tanımın ne yapmak demek olduğuyla ve tanımda geçen dini unsurların nasıl seçildiğiyle ilgilidir.

Bu üç boyutu tanımlarken hem haritalar hem de haritacılar dikkate alınmalıdır. Hemen anlaşılacağı üzere, sözü edilen üç bo-

yut birbirinden tamamen ayrı düşünülemez. Çünkü onlar birbirlerini etkilerler ve gerçekte üç ayaklıdırlar. Tanımı yapanın din hakkındaki görüşleri, dinin temsil ettiği yoldan ve tanımın verildiği şekilden ayrı tutulamaz. Dini tanımlamayı reddedenler bile kendilerini bu üç boyutlu sınırların içerisine yerleştirmiş olurlar.

Bu üç boyuta göre ortaya çıkan resim, makalenin son kısmında kısaca özetlenecektir. Dini tanımlama çabalarının net bir sonucu, bize, dinden çok, filin etrafında tanım yapan körleri anlatan çıkmaz bir sokağı göstermektedir. Ben iddia ediyorum ki, din bir yapı ise, onu inşa edenler ve dolayısıyla yapılan tanımlar bu fenomenin bir parçası olarak görülmelidir.

DİNİ TANIMLAMANIN ONTOLOJİSİ: DİNİN YAPISI HAKKINDA NE SÖYLENEBİLİR?

Dini tanımlamak, olabildiğince açık ve tam olarak, tüm zamanlarda ve mekânlarda, geçmişte ve şimdi, dinin yapısının ne olduğunu anlatmaktan daha az bir şey değildir. Teknik terimleriyle, ele alınan din konusunda, tanımlananı (*definiendum*) tarif etmek için bir dizi tanımlayıcı sözcük (*definiencia*) seçilir. Tanımlayıcı bir sözcük (*definiens*) aynı –en azından benzer– fenomenin belli bir sınıfının tanımına giren tipik bir özelliğini gösterir. Tahmin edildiği üzere, kavram, hangi yolla tanımlanmış olursa olsun, ona bağlı olan evrensel insan gerçeğine işaret eder ve böylece diğer alanlardan ayrılabilir. Realitenin diğer kısımlarından ayrılarak gruplandırılabilir, bu defa da temel yapısı dikkate alınarak tanımlanabilir. Sıklıkla bu tip gruplandırma zıtlarla ve karşıtlarla birlikte anlamlı olur. Böylece, dini olanın zıddı, seküler veya profandır, ama bu durumda da bilim, karşıt bir kavram gibi görünmektedir.

Sonraki muhalefet hesaba katılınca, din konusunda önemli bir detay olarak bilimsel anlamda tanımlama işi dışarıdan henüz objektif bir gözle yapılmamıştır. Bilimdeki pozitivist gelenek bunu istemektedir, ama dikotomik düşünmenin bir sonucu ola-

rak bilim, dinin karştı olan seküler realitenin bir parçasıdır. Dini tanımlamak bu yüzden objektif bir hüküm vermeye müdahale yolu arayan iki zıt tarafın düştüğü duruma benzer; çünkü iki taraftan birisi, yargıç olarak gizlendiğinin farkında değildir. Sonuçta, dinin ampirik bir bakış açısıyla –ki bilim bu yolla doğru bilgi üretir– realiteye işaret ettiğinin söylenmesi, reddedilen bir olgudur. Bu nedenle Van Baal ve Van Beek (1985: 3), dinin tanımını “ampirik olarak doğrulanamayan bir realiteyle ilgili açık ve kapalı bütün kanaatler ve düşünceler doğru kabul edilerek” şeklinde yaparken, dini bilginin bu ampirik olmayan yapısı üzerinde önemle dururlar. Diğer bir örnek de, Robertson’un dini kültür ve dini eylem tanımında ampirik/süper ampirik boyutuna yer vermesidir (Robertson 1970: 47).

Karşılık olarak akademisyenin objektif yaklaşımı, inananların inançları ve dini tecrübeleri konusunda bilimsel bir yargıdan kaçınarak, inananlar tarafından da kabul edilebilir bir tanım yapıldığında, elbette dini bakımdan tarafsız bir görüntü uyandırır. Onların kutsala ilişkin deneyimlerine işaret etmek kutsalın bizzat kendisine doğrudan işaret etme yerine konulmuş bir hareket olabilir, ama bu durumda da sözü edilen deneyimi tam olarak anlamada zorluk olur. Araştırmacının, inananların tecrübelerinin ne olduğunu, onlarla gereği gibi paylaşarak ortaya koyması istenir. Her ne kadar kutsal olan realite ampirik bir düzlemde gösterilemez ise de, inananların davranışları ampirik olarak gözlenebilir ve ona göre tanımlanabilir. Örneğin, inançların sosyal veya psikolojik fonksiyonları gözlenip tanımlanabilir. Dinin tanımını, kutsalın gerçekliğinin derecesi konusunda bir yargılama getirmez. Temel soru, dini görüşlerin bilimsel bir eleştirisini yapmadan, hatta kutsalı kaynak göstermeden, akademisyenlerin dinin yapısını ne derece tanımlayabilecekleridir. Diğer bir ifadeyle, tanım içerisine girebilecek unsurlardan birisi gerçek (*realite*) olarak hesaba katılmaz ve bu nedenle bilinçli olarak tanım dışı bırakılırsa, bilimsel bir yolla din nasıl tanımlanabilir?

Konunun ince detaylarına bakıldığında, ‘gerçek’ (*realite*) kavramında bir problem olduğu görülür. Şöyle ki; realite, ina-

nanların tecrübe ettiklerini iddia ettiği, bilimin ise inkâr ettiği, din ile veya kutsal realiteyle sınırlı değildir. Yapısalcı ve post-modern dalgalar bir zamanlar pozitivist bilim otoritelerince meşrulaştırılan ve ortama uydurulan –Marks ve Engels’in “Komünist Manifesto”sundan alınan bir deyim, Berman’ın yorumu olarak kullanılması (Berman 1982)– yalın gerçek olarak adlandırılan saf bir kanaat telkin etmiş bulunmaktadır. Eğer realite kolayca buharlaşan yapı malzemelerinden oluşursa, açıkçası bu, daha uygun ama aynı derecede geçicidir ve yeni gelenler bunların yerini alır. Dolayısıyla realite, artık alışıldığı gibi değildir. Oldukça aşırı ve aşağılayıcı olan bu pozisyonun sonucunda, yapılacak her tanım gider; ama aynı şekilde hiçbir tanım da gitmez. Bu tartışmanın bir sonucu, realite kavramına ve dolayısıyla tanım yapma sanatına çok daha dikkatle bakılmış olmasıdır. Dinin bilimsel eleştirisiyle ilgili olarak yadırganan etki, inkâr edilebilir varlığın sadece dini realite olmaması, aynı zamanda pozitif bilim tarafından daha önceleri temellendirilmiş realitelerin de aynı kaderi yaşamış olmasıdır. Dolayısıyla, realite ‘tarif ile’ bilinebilir değildir. Bu gidişatın ilginç bir sonucu olarak, akademisyenlerle onların araştırma konuları arasındaki mesafe kısaltılmıştır ve böylece sözde objektiflik ciddi bir eleştiri altındadır. Realite, realitelere parçalandığı zaman “sosyal ve deneysel temelli, yöresel ve özel, onları elinde bulunduran kişilerin şekil ve içeriğine bağlı çoklu zihinsel yapılanmalar şeklinde var olur” (Guba 1990: 27). Bu durumda, nesnenin yapısını keşfetmenin ve örneğin tanımlama-daki gibi güvenilir bilgiyle ifade etmenin en iyi yolu tartışma konusu olur. Alana giren akademisyenler ve bir obje olarak inananların kendileri, bilgiyi inşa etmede bir özne haline gelirler.

Bu durumda, ontolojik olarak, pozitivist kayanın erozyonundan sonra dinin sunduğu problem –özellikle de hararetli pozitivist akademisyenlere göre– derinleşmiştir. Bilimin misyonuna göre benimsenen modele bağlı olarak bilinebilirin yapısı değişecektir. Zamanla ve moda ile ayakta kalan tanım üretme olasılığı şüphecilikle karşılaşmıştır. Doğru bir tanımın olabilirliği düşünüldüğünde bile dini tanımlayan kişi, dini bilginin temelleri

hakkında bir tartışmaya girip girmediği sorusuyla karşılaşacaktır. Özetle, dini realitenin yapısını oluşturmanın zorluğu şiddetlendiğinde realite ve realiteler mutlak özelliklerini kaybederler. Gerek dini gerekse bilimsel doğrulara mutlak surette inananlar, sonunda aynı kaderi paylaşırlar.

Şu ana kadar ele alınan hususlara bakıldığında, bir kimse- nin epistemolojik ve metodolojik sorulara dokunmadan bilinebi- lirin yapısını tartışamayacağı açıktır. Bu kısımda sunulan temel fikirler, takip eden kısımlarda daha geniş ele alınacaktır.

DİNİ TANIMLAMANIN EPİSTEMOLOJİSİ: TANIMLAYICININ TANIMA MUHTAÇ BİR FENOMEN OLARAK DİN İLE İLİŞKİSİ NEDİR?

Önceki bölümde açıklandığı gibi, ister dine uzak dursun isterse bir dereceye kadar içinde yer alsın, tanımlayıcının pozisyonu önemlidir. İçinde yer alma, sempati ima edebilme gibi önemli bir yönelimi içerebilir. Marks'ın, sınıf mücadelesinde olduğu düşü- nülen bir fonksiyonunu vurgulayarak; “din, baskı altındaki yara- tıkların huzur bulabilme yeri, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz şartların ruhudur. O insanların afyonudur” (Marks 1844) şek- linde meşhur olan dine ilişkin nitelemesi, dinin önemli temsiline bir örnektir. Ayrıca, gördüğümüz gibi, bilimin misyonu ile ilgili tanımlayıcının görüşü, tanımın şeklini ve içeriğini etkileyecektir. Sonuca götürebilse bile, tanımlama imkânsız bir görevdir. Temel etiketler teklif etmenin bir yolu, er ya da geç keyfi nitelendirmeler ve hatta illüzyonları da ortaya koyacaktır.

Bu engellere rağmen akademisyenler bilinçli olarak tanım- lamanın zorluklarıyla karşılaşmakta ve o zorluklarla baş etmek için çaba sarf etmektedirler. Bu alanın sınırları konusunda aynı alandaki akademisyenler arasında belli ölçüde uzlaşma gereksi- nimi onları motive etmektedir. Bazı uzlaşma şekilleri olmaksızın, yayınlar, dergiler ve konferanslar gibi normal akademik faaliyetler düzenlenemez. Akademik sosyoloji, anlaşmazlık yerine

minimum anlaşmadan, biraz daha çok uzlaşmaya dayalı anlaşma ihtiyacına işaret eder. Bunu yapmanın bir yolu, tartışmada ayırt edilebilen muhtemel duruşların (pozisyonların) bir envanterini çıkarmaktır.

Berger (1967) pozisyonların böyle bir tipolojisini ortaya koymuştur. 'Metodolojik' bağlantılar taşıyan üç duruş, profesyonel yönelimlerle ilgili olup akademisyenin kişisel bir duruşu değildir. Böylece, metodolojik teizm, ateizm ve agnostisizm birbirlerinden ayrılır. Birinci duruşta akademisyen, dini doğruları akademik tartışmada temel bir unsur olarak kabul eder. İkinci duruş, bilimsel bir çalışmada dini doğruları içeren bir yolu ve –daha da özel olarak– dinin açıklamasını reddeder. Üçüncüsü olan agnostik duruş ise, dini doğrular konusunda tarafsız kalmakla karakterize edilir. Dinin tanımlanması konusu dikkate alındığında, bu üç duruş arasında dikkat çeken farklar ortaya çıkabilir. Bu üç metodolojik yaklaşımda her ne kadar temsil edici tanımlara ulaşılsa da, bu tipoloji dinin tanımlanmasına kadar genişletilebilir. Metodolojik bir teist tipin tanımları, vahiyle gelen ilahi doğruya bir referans içerir. Metodolojik ateistin tanımları, böyle bir doğruyu inkâr etmese de bu tür bir referans içermez. Bunun yerine, dinin bir görüşü vardır ve dini olan, dindeki fonksiyonlara muhtemelen bir referans içerir; sonuç olarak, sosyal ve bireysel düzenlemelerdeki seküler unsurlar azaltılabilir. Üçüncü tip elbette bir doğruluk iddiası içermediği gibi inkâra da işaret etmez; muhtemelen kutsalın kesin olmayan yapısı ifade edilir.

Tanım tipleri arasında ayrım yapmanın diğer bir yolu, din bilimleriyle uğraşan farklı disiplinlerden söz etmektir (bkz. Clarke ve Byrne 1993: Kısım II). Sosyal bilimler içerisinde akademisyenlerin kendi akademik birikimleri, onların dini tanımlama yollarını da etkiler. Sosyal bilimler içindeki işbölümü, odaklandığı konular bakımından farklılık gösterir; her bir disiplin, dinin belli bir yönüyle ilgili belli önceliklere sahiptir. Bu da o disiplin içerisinde üretilen tanımlara yansır. Din sosyolojisi ve din antropolojisindeki yaklaşım farkı buna bir örnektir. Sosyologlar, organizasyon ve uygulama yönüyle nitelendirerek muh-

temelen dinin sosyal boyutunu araştırırken, antropologlar ise dine kültürel bir fenomen olarak ve kültürün belli ölçüde politik, ekonomik ve elbette sosyal boyutlarını da içine alan yönlerine dikkat çekme eğilimindedirler. Bu yüzden, Geertz'in dinin tanımı konusunda iyi bilinen makalesinin başlığı, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din"dir (Geertz 1966). Sosyal bilimler dışında dini araştıran disiplinleri de eklersek daha çok farklılık ortaya çıkar. Nitekim, din bilimi, dini araştırmalar, dinler tarihi, din fenomenolojisi olmak üzere, hepsinin dini araştırmalarda kendine göre bir markası vardır ve buna göre de kendi tanımlarını üretirler. Disiplinler arası çalışmalar, dini tanımlama görevinde farklı disiplinlerden unsurları bir araya getirmek suretiyle, bütüncül bir etkiye sahip olabilir. Teoloji de dini araştıran diğer bir disiplin gibi görüldüğü takdirde, daha fazla unsuru hesaba katılabilir ki, bu da muhtemelen metodolojik olarak teist türdendir.

Dini araştırmalar yapan bu disiplinler topluluğuna teorik yaklaşımlar eklendiğinde, dini tanımlamada daha çok ayrılıklar ortaya çıkar (karşılaştırma için bkz. Clarke ve Byrne 1993: Kısım II; Cunningham 1999; Morris 1987; Thrower 1999). Belli bir teorik bakış açısı bir disipline baskın olabilirse de, teorik trendler genellikle sınırlar arası çalışır ve genellikle disiplinler arası bir yöntemle uygulanır. Fonksiyonalist yaklaşımın bazı biçimleri çeşitli disiplinlerde kullanılabilir. Dinin sahip olduklarını kullanmaya eğilen işlevselcilik kutsala referans göstermekten çekinen bir yoldur. Yakın zamanda din, toplumsal düzene veya inananların psikolojisine katkısıyla nitelendirilebilir. Marksizm'in, din insanların afyonudur şeklindeki din görüşü bile, işlevselci bir yapıdadır. Teorik olarak esinlenen tanımlara diğer bir örnek rasyonel seçim teorisinden gelmekte ve birden fazla disiplinde de uygulanmaktadır (bkz. Bölüm 6). Rasyonel bir faktör olarak inanan merkeze konulur ve bu da dinin anlaşılmasına ve tanımlanmasına etki eder: "Din, bir tanrıyla veya tanrılarla alışverişin kurallarını içine alan, varoluşun çok genel açıklamalarından oluşur" (Stark ve Finke 2000: 91). Bu yaklaşım içerisinde sihir, inananın kalbine daha yakındır ve ona göre de dinden ayırt edi-

lir: “Sihir, bir tanrıya veya tanrılara ya da varoluşun genel açıklamalarına referans vermeksizin ödül elde etmek (veya bedelinden kaçınmak) için doğaüstü güçleri harekete geçirecek bütün gayretlere işaret eder” (Stark ve Finke 2000: 105).

Açıkçası, disiplinler ve teoriler zaman içerisinde değişirler. Dolayısıyla, her dönem kendi din tanımlarını üretir. Bunlar, o dönemde nelerin normal ve kabul edilebilir görüldüğünü yansıtır. Bu yüzden 19. yüzyıl tanımları evrimci renkler taşıyor olabilir. Bunlar modernleşmenin bir parçasıdır ve sonraki dönemde izlenen süreç sekülerleşme tezine yol açmıştır. Modernleşmenin etkisi altında dinin ortadan kaybolacağı varsayılmıştır. Eğer modernleşme, toplumun organizasyonu ve görüntüsü üzerinde bilimin ve teknolojinin giderek artan hâkimiyeti olarak tanımlanırsa, yukarıda işaret edildiği gibi, dini olan ile seküler olan arasındaki zıtlık bu sürecin son noktası olarak görülebilir. Sonuç itibarıyla, sekülerleşme tezi üzerindeki tartışma, sosyal bilimlerin din tanımına uygundur ve bu tanıma da etkileyebilir (bkz. Bölüm 33).

Bu durum özsel ve işlevsel tanımlar arasındaki ayrılıkta çok açık bir şekilde görülebilir (Berger 1967; Beyer 2003: 422; Hamilton 2001: 14-20; McGuire 1992: 10-15; Robertson 1970: 34-42; Yinger 1970: 4, 5). Özsel tanımlar kutsal olana bir referans içerse de, işlevsel tanımlar, dinin farkında olarak veya olmayarak getirdiği kullanımlara ağırlık verirler. Özsel bir tanım kutsalın ne olduğu konusunda, işlevsel tanım ise dinin ne olduğu konusunda bize bilgi verir. Tylor’un (1871) “Ruhani Varlıklara inanç” şeklindeki klasik din tanımı, özsel tipteki tanımlardandır. Geertz’in çokça kaynak gösterilen tanımı işlevseldir ve din, anlamlı emirlerin bir sunucusu olmaktadır. Onun açıklamasında din:

Varoluşun genel bir düzeninin kavramlarını formüle eden ve ruh halleri ve motivasyonların eşsiz realite gibi görüldüğü gerçekliğin bir aurasıyla bu kavramları giydiren, insanda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonları tesis etmek için faaliyet gösteren bir sistemdir (Geertz 1966: 4).

Durkheim'in meşhur tanımı iki unsuru birleştirir:

Din, kutsal şeylerle ilgili emredilen ve yasaklanan inançlar ve pratiklerin birleşik bir sistemidir. Bu inanç ve pratikler onlara bağlı olanların Kilise denen tek bir manevi cemiyette birleştirir (Durkheim 1976: 47).

Kullanılan sekülerleşme tanımına bağlı olarak (karşılaştırma için bkz. Casanova 1994: 211), özellikle dinin hem ötsel hem de işlevsel tanımları birleştirildiğinde, dinin geleceği hakkındaki yargı çeşitlenir. Ötsel bir tanım perspektifinden, sekülerleşmenin kutsala ilişkin düşüncelerin erozyonuna işaret ettiğinin düşünüldüğü yerde, bu, işlevselci bir seküler görüşün işlevselci bir din tanımıyla birleşmesinden çok daha geçerlidir. Sonraki bu bakış açısı, 'din' etiketinin, kutsala işaret etmediği halde benzer fonksiyonları yerine getiren ideoloji, psikoloji, müzik ve hatta futbol gibi fenomenler için de kullanımına izin verir. Elbette sekülerleşme tezi son zamanlarda onun bazı yazarları (örneğin, Berger 2002) tarafından bile eleştirilmektedir. Kilise karşıtlığı olsa da, dindarlık hâlâ çok yaygındır. Sekülerleşme tartışmasında, mantıksal bir zorunluluk olarak modernleşmenin dini erozyona uğratacağı ve ortadan kaldıracacağı tezini savunanlar ötsel bir tanım kullanırlar. Buna karşılık, bu tezi eleştirenler, onu işlevsel bir yöntemle tanımlayarak ve yok olması yerine devamına işaret ederek, dinin bir dönüşümünden söz etmektedirler.

Bu çıkmazdan kurtulmanın bir yolu, Heelas ve Woodhead'in (2005) önerdikleri gibi, tanımları değiştirmektir. Onlar din ile ruhsallık (*spirituality*) arasındaki farkı ortaya koymuşlardır. Din, dışarıdan bir otorite tarafından yönetilen davranışla ilişkilendirilir ve belli bir sosyal rolün yaşandığı 'hayat tarzı' olarak modellendirilir. Buna karşılık, ruhsallıkta otorite –yazarların dediği gibi– 'özel hayat'ın özgünlüğünden kaynaklanır: "Hayat, benim-iç-benliğim ile ilgili eşsiz tecrübelerle derin bağlantılar içinde yaşanır." Her ikisinde de sosyal boyut mevcuttur ama otoritenin kaynağı farklıdır. Sekülerleşme tartışmasıyla ilgili olarak, dışarıdan bir otoriteye referansta bulunmak, dinin ötsel ta-

nımına işaret eder. Yeni şekline artık din yerine ruhsallık deniyor olsa da, dini değişime bakmanın en cazip yanı, bunun, dini alandaki değişiklikleri kabul ederken, devamlılığın bazı biçimlerini de hesaba katıyor olmasıdır. Bu yazarlar, sonraki yarım yüzyıl içerisinde, dinin yerini alacak ruhsal bir devrimin gerçekleşeceğini tahmin etmektedirler. Bu, hem sekülerleşmenin (özel dinin erozyonunun) hem de kutsallaşmanın (dinin 'özel-hayat' ruhsallığına dönüşümünün) sorumlu olduğu bir 'özel değişim'dir.

DİNİ TANIMLAMANIN METODOLOJİSİ: TANIMLAYICI DİNİ TANIMLARKEN NASIL DAVRANMALI?

Tanımlama sanatı, bütün bilimsel aktivitelerin temel sorunudur. Dolayısıyla, uzmanlar tanımlamanın metodolojisini geliştirmişlerdir. Yapılan tanımın kullanımı, önemli bir konudur. Tanımın fonksiyonlarına şu örnek verilebilir:

- Fenomenler arasında ayırım yaparak realiteyi sınıflandırmaya yardım eder. Örneğin, dini olan ile sekülere ait olanı ayırt edilmesi gibi.
- Tanımlar, en belirleyici unsurlarına veya süreçlerine vurgu yaparak, bir fenomenin esası hakkında derin bir anlayış sağlayabilir.
- Bir tanım, benzer niteliklerdeki fenomenleri tanımak suretiyle, belli bir alandaki düzenlemenin bazı şekillerini kavramada bize yardımcı olur. Örneğin, aralarındaki büyük farklılıklara rağmen ortak unsurları ortaya koyarak 'dünya dinleri' şeklindeki bir ifadenin kullanılmasını olası kılar. Weber (1966) bütün dinler gereği gibi araştırılmadığı sürece bir din tanımı geliştirilmesine eleştirel bakmıştır (karşılaştırma için bkz. Aldridge 2007: 30-31; Robertson 1970: 34-35). Ona göre, dinin tanımında sona gelinmiştir. Dinin ne olduğu konusunda henüz bir fikir oluşmamış ise, araştırılması gereken fenomenlerin nasıl seçileceği sorusu gündeme gelir.

- Akademik bir çalışmanın planlanmasında bir tanım, araştırma alanının çerçevesinin ve sınırlarının belirlenmesine, bir akademik alanı diğerinden ayırmaya, bir disipline kimliğini kazandırmaya ve bu konularda belli ölçüde uzlaşma sağlamaya yardımcı olur.
- Bir fenomen, tanımlayıcı (*descriptive*) şekilde (bir nüfus sayımında dini mensubiyet gibi) veya hipotezin nedensel ilişkilerinin araştırıldığı açıklayıcı (*explanatory*) şekilde (örneğin eğitim düzeyi yüksek olanların daha az dindar olmaları gibi) ölçüleceği zaman da tanımlama gereklidir. Herhangi bir hipotezin test edilmesi, dahil edilen değişkenlerin ölçümü için bir yol öngörür; dolayısıyla, kavramların operasyonel olmaları için tanımlanmış olmaları gerekir. Bununla birlikte, nitel çalışmalarda, somut bir durum tarif edilirken, tanımların zayıf 'belirsiz' ifadeler içermemesi gerekir.
- Bir araç olarak tanım, kavramlar üzerinde belli ölçüde uzlaşma sağlar ve akademik olarak tartışma olanağı sağlar. Örneğin, sekülerleşme tartışmasında, bazılarının özsel bir tanımı bazılarının ise işlevsel bir tanımı kullanmasından ötürü, dinin tanımı üzerinde bir anlaşmanın sağlanamaması, fikir alışverişini bıkırtıcı hale getirmektedir. Sekülerleşme tezini savunanlar bunu yaparken dinin özsel bir tanımını kullandıklarını açıkça ortaya koymamaktadır; buna karşılık, onları eleştirenler de dini işlevsel bir yolla tanımladıklarını göstermemektedir. Bu da bir tür Babil kargaşası gibi sonuçlanmaktadır.

Fonksiyonların sayısı daha da artırılabilir, ama bu kısa liste bile esaslı bir fikir vermek için yeterlidir. Coğrafyada karayolları haritası ile su yolları ve yürüyüş yolları haritaları arasında farklılıklar vardır. Aynı şekilde, dinin tanımları, fonksiyonları ve diğer fenomenler arasında da önemli farklılıklar bulunur.

Tanımla ilgili tüm bu uygulamalarda, kelimelerde meydana gelen ve ardından tanımı da olumsuz olarak etkileyebilecek zorluk devam etmektedir. Eşanlamlı kelimeler açıklık getirmeye

yardımcı olabilir, ama onlar, bir sözlük içerisinde açıklanmaya muhtaç kelimelerde olduğu gibi, birbirlerine gönderme yaparlar. Herhangi bir kavram '*Sous rature*' olup, Derrida'nın ifade ettiği gibi, yetersiz ama gereklidir (Sarup 1988: 35). Bu, bir tanımın değerinin, mükemmel bir tanım arama gayreti gösterenler tarafından düşünüldüğü gibi, mutlak olmadığı anlamına gelir.

Tanımların çokluğu, sanki manzaranın haritaya uyacağını farz etmek gibi, onları çok fazla somutlaştırmamak için de bir sebeptir. Akademik kullanım için bir yapı olarak, din gibi ne kadar çok fenomen olursa, aynı şekilde somutlaştırma riski o kadar büyük olur. Farklı tanımlar verildiği zaman kavramın oluşturulan yapısı daha açıktır. Bu tanımlar, sadece farklı fonksiyonları yerine getirdikleri için değil, aynı zamanda farklı tanımlayıcı kelimeler seçtikleri için de değişebilirler. Bir dinin içinde bile dini realite ne kadar çeşitli olursa, bir tanım içinde özetlenen bir grup fenomene ulaşabilmek için görmezden gelinecek farklılıklar da o kadar çok olur. Sonuç şudur ki, özgün unsurlar sanki orada değillermiş gibi ele alınırlar ve bu herhangi bir tanımın eleştirilmesi için iyi bir nedendir.

Bu arada, tek yönlü (*monothetic*) ve kapsayıcı (*polithetic*) tanımlar arasındaki farktan söz etmek uygun olur (Hamilton 2001: 20-23). Tek yönlü tanımlarda hesaba katılan unsurların hem yeterli hem de gerekli olduğu kabul edilir. Diğer bir ifadeyle, örneğin dinler veya dünya dinleri gibi bir sınıfa ait örneklerin tamamı tanımın gerektirdiği tüm nitelikleri gösterir. Tek yönlü tanımlar yapıldığından beri, sadece bir sınıfa ait belli birtakım fenomenlerle değil, aynı zamanda tanımlayıcı birçok özelliklerle de sınırlandıran bu tür tanımların çoğu kere dışlayıcı olduğu görülür. Buna karşılık, kapsayıcı tanım daha iyi bir alternatif sunar. Böyle bir tanımda, hesaba katılan çok sayıda tanımlayıcının hiçbirisi ne gerekli ne de yeterlidir. Diğer bir ifadeyle, sınıfa ait örneklerin tamamı, tanımlayıcıların hepsinin bulunmasına ihtiyaç duymaz. Kapsayıcı bir tanım –Wittgenstein'in anladığı şekilde– aile benzeri bir tanım olarak da bilinir: Aile üyelerinin tamamı, o aileyi karakterize ettiği düşünülen özelliklerin hepsini göstermez

(Aldridge 2007: 38-41). Kapsayıcı tanımlar muhtemel özelliklerin bir listesini sunar (karşılaştırma için bkz. Whaling 1986: 38; Smart 1992: 12-21). Tek yönlü ve kapsayıcı tanımlar arasındaki farkın değeri, örneğin Budizm'de ve onun din olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı hususunda görülür. Tek yönlü dinin tanımına 'tanrı' veya 'tanrılar' ifadesi katılmış ise, Budizm'in bazı şekillerinin 'dinler' sınıflamasından çıkarılması gerekir. Eğer tanım kapsayıcı olarak yapılmış ise, problem çözülmüş demektir. İster farklı isterse benzer olsun, bir sınıfın üyeleri söz konusu olduğunda tek yönlü ve kapsayıcı tanımlar farklılık gösterir. Kapsayıcı tanımlarda ortak bir tanım kullanılsa da, tanımlar arasında farklılık görülmeye devam eder.

Weber tarafından sosyal bilimlere getirilen 'ideal tip' inşası kavramı kapsayıcı tanımla kıyaslanabilir. Bir sınıfın bir üyesinin tüm özellikleri bu sınıfın tanımladığı ideal tip içerisine dahil edilmeyecektir. İdeal bir tip belli özellikler üzerinde tek taraflı önem içerir. Bu vurgu, özellikle karşılaştırmalı çalışmalarda dikkat çekici özel bir yön ortaya çıkarıldığında, analitik ve sınıflandırıcı amaçlara hizmet eder. Weber'in Protestan etik analizi buna bir örnektir. Bir tanım gibi, ideal tip de, bir alanı niteleyen düzemi ve süreci ortaya koymaya yardım eder.

Dini tanımlamanın metodolojisini tartışırken, tanımlayıcının özelden genele doğru hareket ettiği bir yol olan diğer bir tema da burada belirtilmeye değerdir. Bir tanımlı şekillendirmeden önce dinlerin ve dini şekillerin çeşitleri ile ilgili bazı genel bilgi şekilleri bir ön-kabul olarak alınır. Dini realiteye ilişkin genel bakışı, keyfilik de belli ölçüde etkileyebilir. Dünya dinleri ele alınırken sözde kabile dinlerinin görmezden gelinmesi buna bir örnek olabilir. Başka bir örnek de, farkında olarak ya da olmayaarak, popüler biçimleri dışlanarak, bir dinin sadece resmi versiyonlarının dikkate alınmasıdır.

Önyargı, bir akademisyenin belli bir din hakkında uzmanlık düzeyinde sahip olduğu bilgiden de kaynaklanabilir. Akademisyen, uzmanı olduğu bu dinin özelliklerini genel olarak din tanımına uyarlamış olabilir. Aynı şekilde, belli bir dinde uzman olan

akademisyen, diğer dinleri kendi uzmanı olduğu dindeki gibi sınıflandırabilir. Benzer sübjektif bir etkilenme de akademisyenin kültürel ortamından ve onun dini çevresinden gelebilir. Bu yüzden Fitzgerald, dinin Hristiyan teizminden etkilenen ideolojik bir kategori olduğunu ileri sürmüştür: “Sözde din araştırması (...) liberal ekümenik teolojinin maskelenmiş bir şeklidir” (2000: 6). McCutcheon (1997; 2001), dinin somutlaştırılarak *sui generis* bir kategoriye yükseltilmesine karşı eleştirel bir yaklaşıma sahiptir: “Dini davranışlar olağanüstü kişisel tecrübeler değil sıradan sosyal davranışlardır” (2001: 14-15). Aynı şekilde, Asad da (1993), Hristiyanlığın dini araştırmalarda kullanılan kategoriler üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Ona göre, kendini merkeze alan bu yaklaşım dini tanımlamaktan kaçınmanın bir nedenidir. Geertz’in tanımını örnek alan Asad, Reformdan sonraki Batı Hristiyan tecrübesinin Geertz’i nasıl yönlendirdiğini gösterir: Asad’a göre, Geertz, her ne kadar dine kültürel bir sistem olarak baksa da, politik ve dini yönler arasındaki farklılaşmayı normal saymak suretiyle, dini alandaki güç boyutunu ihmal etmiştir. Dinde bir öz aramak, bu farklılığa uyum sağlamanın ve dolayısıyla gücü görmezden gelmenin bir yoludur. Buna göre:

Antropologları karşı karşıya getiren sadece unsurların rastgele bir koleksiyonu ve bizim ‘din’ diye adlandırdığımız süreç değildir. Hristiyan bağlamında tüm fenomenin büyük ölçekte görülmesi için, bu, –hiçbir zaman tam olarak başarılamamış bir durum olsa bile– doktrinde, uygulamalarda, kural ve düzenlemelerde bir uyum sağlama girişimidir. Benim iddiam, dinin evrensel bir tanımının olmayacağıdır; bunun tek nedeni, dini meydana getiren unsurların ve ilişkilerin tarihsel bakımdan kendine özgü oluşları değildir; çünkü böyle bir tanımın kendisi, söylem sürecinin tarihsel bir ürünüdür (...) dinin tarihler arası bir tanımı yaşatılabilir değildir (Asad 1993: 29-30).

Diğer bir ifadeyle, dini tanımlarken bir Arşimet noktası bulunmamaktadır. Münchhausen Baron’un aksine, bir kimseyi saçından tutarak bataklıktan çıkaramayız.

YENİ YOLLAR NELERDİR?

Dini tanımlamanın ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yönleriyle ilgili bu genel bakış, dinin evrensel olarak tanımlanabilir bir esasına açıkça işaret eden ve her türlü değişimine rağmen ortak bir fenomen olarak görülmesini sağlayan, kapalı olmayan, tam bir tanımını burada bulma ümidi taşıyanları epeyce hayal kırıklığına uğratmış olmalıdır. Hem haritacının hem de yapılan haritaların durumunu tarif ederken karşılaşılan temel zorluklar özetlendiğinde, biri diğerinin bataklıkta yolunu kolayca kaybedebilir. Muhtemel yeni yollar keşfedebilmek için birinin ortaya çıkan zorluklarla yüzleşmesi gerekir. Öyleyse biz, bu zorlukları kısaca ele alalım.

Ontolojik boyut veya dinin yapısı hakkında ne söylenebileceği düşünüldüğünde, birkaç temel problemle karşılaşırız. Din, pozitivist bir bakış açısıyla ve seküler bilginin karşısı bir bilgi biçimi olarak ele alındığında, onun tarafsız olarak değerlendirilip değerlendirilmediği sorusu gündeme gelir. Diğer taraftan, bilginin her şeklinin göreceli yapısına vurgu yapan yapısalcı yaklaşım bile bunu garanti etmemektedir. Üstelik, kişilerin kutsala ilişkin tecrübeleri araştırmacılar tarafından kolayca ulaşılabilir değildir. İster bilimsel isterse dini olsun, realite 'gerçekten' insanların koydukları bir etiketten öte bir şey midir? Dinin özünün muhtemel mevcudiyeti, bir Tanrı düşüncesi kadar şüpheli olur. Dinin tanımı, tanım gereği çok tartışmalıdır ve dolayısıyla gelişigüzdür.

Epistemolojik boyuta bakıldığında, (yani, tanımlayıcının tanımlanacak bir fenomen olarak dinle ilişkisi araştırıldığında), yapılan tanımın bu göreceli özelliği çok daha açıktır. Tanımı yapanın inananın gerçeklik iddialarına ilişkin yaklaşımı, değişik tanım türlerini ortaya çıkarır. Tanımlayıcıların sınırlılığı, fonksiyonel unsurlara kısa vadeli bir çözüm sunar, ama aynı zamanda, dini realiteyi daha geniş ve bu yüzden de daha zayıf kılar. İşlevselci bir anlayışla dinin yeniden tanımlanması yolunda sekülerleşme tartışmasının etkisi, tanımların sübjektif yapısını ve bel-

li bir devirdeki tartışmalardan nasıl etkilendiklerini de ortaya koyar. Farklı disiplinlerin yan yana duruşu da onların öne sürdüğü tanımların göreceli değerini güçlendirir. Bazı disiplinler arası sentez biçimleri gelişme sağlayabilir, ama bu, tanımların sınırlı yapısını değiştirmez.

Metodolojik boyutun da daha fazla ümit verici olmadığı ortaya çıkmıştır. Tanımlar hizmet edeceği düşünülen fonksiyona bağlıdır. Kelimeler dinin özünü açıklamada gerçekten en ideal aletler değildir. Evrensel tarih-üstü bir fenomenin sonunu hazırlayan bir yapı olarak somutlaştırma, gerçek bir tehlikedir. Dini tanımlamak için ödenen bedel, dini şekillerin zengin çeşitliliğinin kurban edilmesidir. Kapsayıcı bir tanım bazı faydalar sunmakta ama bir çözüm getirememektedir. Bilim paradigması ve Batı'nın Hristiyan kültürel ortamının baskın özelliğinin dinin tanımlanması çalışmalarına etkisi, mükemmel bir tanım aramayı çok daha zor hale getirmektedir.

Bu durumda, söz konusu tanımlama işinin başarısızlığa mahkûm bir girişim olduğunu söyleyebilir miyiz? Pozitivizm bizi sonu bataklık olan bir arabaya mı bindirdi? Bir illüzyon için çok fazla enerji harcanmakta olduğu görülüyor.

Mükemmel bir tanım yok ise, o zaman çıkarıcı bir tanım yapmak mümkündür. Biz, yukarıda belirtildiği gibi, tanımların fonksiyonlarından biri olan akademik tartışmaları kolaylaştırmada, en azından ihtiyacı karşılayacak pratik bir yöntem aralıyız. Böyle pratik çözümlerden biri, din kavramını tartışmaya devam etmek olmalıdır. Ancak, onu daha az iddialı olarak ele almak ve bir özeti önceki paragraflarda yer alan tartışmalarda geçen lehte ve aleyhteki görüşlerin hepsini hesaba katmak gerekir. Diğer bir seçenek ise, daha az itiraz edilen yani en basit haritaya göre hareket etmektir, ama bu da haritacılık sanatının gelişmesine yardım etmez. Üçüncüsü, pratik ve daha çok eklektik bir çözüm olarak, her bir durumda neyin görünür –veya görünmez– olduğunu göstererek, özsel ve işlevsel tanımları değişimli olarak kullanmak olabilir. Bu, sekülerleşme sürecinde hem keşintiyi hem de devamlılığı gösterecektir. Dördüncü pratik bir se-

çenek de, bir kişinin çalışmakta olduğu somut bir projeye uyan, aslında özellikle nicel metotlar kullanılırken araştırmayı mümkün ve etkin kılan işe yarar bir tanımlı seçmektir.

Oysa, pratik çıkış yolu dışında ve yapılan tanımlar hakkında devam eden karşılıklı tartışmalar yerine, akademisyenlerin belki de tanımlama işinin kendisini ele almaları gerekir. Bu sadece tartışılması gereken haritalar değil, aynı zamanda ve temel olarak, zamanımızdaki haritacılığın yeridir. Dinin tanımlı gibi bir görevi üstlenen ve tartışan akademisyenlerin bu işi hangi şartlar altında yaptıklarının da bu tartışmaya dahil edilmesi gerekir. Tanımlamanın kendisinden kaynaklanan az veya çok teknik problem, bakış açısını sınırlandırmada yanlış yönlendirici olabilir. İnsanlık tarihinde modernleşme olarak nitelenen çok özel ve hatta benzersiz bir ürün olarak, akademisyenlerce yaptığımız tartışmaya bakmamız gerekir. Tartışma, dinin yapısı ve bilim konusu hakkında olduğu kadar, bizim hakkımızda da oldukça çok fazla şey söyler. Örneğin, dini tanımlamaya çalışırken çevreden söz edersek, tartışmanın her şeyden önce bugünkü küreselleşen dünyamız bağlamında konumlanması gerekir. İkinci olarak, bilimin gelişmesi ve misyonuyla ilgili farklı görüşlerin de tartışmaya dahil edilmesi gerekir. Bunların ikisi de modernleşme belirtileridir. Şimdi bu iki hususu ayrı ayrı ele alalım.

Son iki asır dünyaya büyük değişiklikler getirmiştir. Bu değişikliklerden önceki milyon yıl boyunca dünya neye benziyordu acaba diye bir karşılaştırma yapıldığında, bu dönüşümün çarpıcı özelliği pek de abartılmaz. 'Küreselleşme', gezegenimizin her bir köşesinde modernleşmenin etkisini vurgulamak için, bu süreçte en son ortaya çıkan kavramlardan sadece birisidir. Sömürgecilik, medya devrimi ve yoğun göçler gibi diğer olaylar küreselleşmeden önce geldi, onu hazırladı ve yeni bir dünya görüşü sundu. Küresel bakış açısı diğer dinleri ve dünyadaki inanları her zamankinden daha fazla bilim insanlarının dikkatine sunmuştur. Din diye adlandırılan şey, elbette modernleşme sürecinden daha eskidir. Ancak bir etiket ve dolayısıyla bir tanımlama ihtiyacı, mevcut birikimin bir sonucudur. Köklerini dün-

yanın güç merkezlerinden alan Hıristiyanlık, din tartışıldığında temel bir referans çerçevesi olmaktadır. Aynı zamanda, yukarıda sözü edilen süreç, onun dünya genelinde yayılmasını kolaylaştırmıştır. Asad'ın analizi bu anlamda yerindedir. Çünkü o, görüşlerin tek başına alınması veya değerlendirilmesi yerine, ortama uygun olarak nasıl düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Küreselleşme bir ölçüde homojenlik getirmekle birlikte farklılıkları ve çeşitlilikleri de ortaya çıkarmıştır. Sosyolojinin modernleşmenin topluma getirdiği değişikliklerin üzerine odaklanması gibi, kültürel antropoloji de bu büyük farklılıkları araştıran disiplinlerden birisidir. Bu bağlamda din, bir tema olmaktadır. Bir tanım öne sürüldüğü zaman amaç, bugüne kadar görülebilen bütün değişik şekiller içerisinde ortak olanı keşfetmektir. Açıkçası, 11 Eylül olayı bu alana olan ilgiyi artırmıştır, ama bundan çok öncesinde din zaten dikkat çekiyordu. Kısmen bu, bilimin gelişmesinin zikredildiği ikinci bağlam nedeniyledir.

Dinin tanımı konusundaki anlaşmazlığa bilimin büyük etkisi olmuştur. Pozitivistlerin iddia ettiği ve doğa bilimlerinin akademik çalışmalarında uyguladıkları gibi, anlaşılır bilgi üretme isteği, aynen doğa bilimlerinin ölçümde kullandıkları üniteler için genellikle kabul edilen tanımlarında olduğu gibi, nihai anlamda ve mükemmel bir din tanımı yapmanın mümkün olabileceği fikrini ortaya çıkarmıştır. Laboratuvar şartlarında suni olarak çalıştırılan bir şeyin, o haliyle insanın doğal hayatına uygulanabileceğini söylemek mümkün değildir. Bu paradigmanın yapısalcı eleştirisi, hedeflerinde daha ılımlı olan bilim insanlarıncaya yapılmıştır. Onların çoğu akademik bilgi üretiminin sınırlılıklarından haberdardır. Dinin tanımındaki değişiklikler bu anlayışı yansıtır. Din gibi bir fenomenin özünü bulma gayesi daha az cazip ve daha az zorlayıcı hale gelmiştir. Özcülük (*essentializm*) ağır eleştirilere uğramıştır. Bilim insanları, bilimin misyonu ve kendi disiplinlerinin kimliği açısından tavırlarını almışlardır. Dinin tanımını yapmak için geçen zaman, bize din hakkında olduğu kadar akademik girişimler hakkında da çok şey öğretmiştir. Pozitivist bilim ve daha düşük derecede yapısalcı bi-

lim tarafından teşvik edildiği gibi, bilim ve din arasındaki zıtlık, dini tanımlama arayışına fazladan bir problem katmıştır. Sekülerleşme tartışması gündeme geldiğinde yine aynı şey fazlasıyla söz konusudur. Batı Avrupa'nın sekülerleşme tezini onaylamış gibi görünmesinden bu yana, din için beklentiler bilimsel bir dünya görüşünün yükselmesiyle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir.

Kaçınılmaz sonuç şudur ki, dinin tanımı, küresel toplum ortamında bulunan tanımlayıcının pozisyonundan, bilim paradigmasından ve sekülerleşme tartışmasından ayrı tutulamaz. Beckford'un (2003: 3) belirttiği gibi: "Hissedilen, iddia edilen, şüphelenilen, meydan okunan, kaçınılan, değiştirilen ve yenilenen vb. çok çeşitli konumlarda, dinin kategorisinin anlamı yoluyla süreci analiz etmeye çalışıyorum." Bu konuyu, Beckford şöyle özetliyor: "Din' çok çeşitli anlamlarıyla sosyal ve kültürel bir yapıdır" (2003: 5). Dinin karakteristiklerini değerlendirmek için birinin akademik bakış açısını katması gerekir. Ön-kabuller ve gizli seçenekler değerlendirilmeden, eski bir pozitivist ideal olarak, dinin tanımı zor bir hedeftir. Tanım yapanın anayola çıkışta ve kavşaklarda nasıl hareket ettiğini ve niçin öyle davrandığını göstererek, neyin kapalı tutulduğu veya uygunsuz olarak değerlendirildiği hususu açıkça ortaya konulmaya muhtaçtır. Bu, bilim insanlarının sadece çalışma konusuna değil, aynı zamanda kendi rollerine de bakmaları gerektiği anlamına gelir. Bu, ayrıca, araştırmacıların mümkün olduğunca objektif olmaları amacına katkı yapabildiği söylenen yapısalcı bir anlayışın sonucudur. Kendilerini alanlarının dışına koymak yerine, din konusunun öğrencileri, kendilerini kısa bir süreliğine tetkik etmek için de olsa, bu alandaki aktörler olarak kendilerine bakmalıdır. Böylece araştırma, realitenin sınıflandırılmasında iki yolu eş zamanlı kullanan bir yol olarak ve inananların kendi sahip oldukları realiteyle, akademisyenlerin kullandıkları (bireysellik ve katılımcılık, mesafe ve yakınlık, ifade edilebilirlik ve temsil, farklılık ve bütünlük gibi) aynı ikilemleri sıkça uygulayarak oynadıkları gibi, ciddi bir oyun biçimi olarak anlaşılabilir.

Bu, son zamanların bir yapısı ve bir yerde bir dünya ürünü olarak görülen din kavramının nihai sonucudur, ama aynı zamanda, son zamanlardaki seküler bilim ile din arasındaki karşı duruşun da bir neticesidir. Bu tek-alan yaklaşımı aşağıdaki tanımda ifade edilebilir:

Din, hem inananların hem de bilim insanlarının hareket ettiği, her grubun oynamak için insan kapasitesine başvurduğu, güç mekanizmalarının sınırlılıkları içerisinde, temel insan ikilemlerinin söylemine, bu nedenle onların yapısına ve realite fikrine fazladan bir boyut ekleyerek, kutsalın tecrübe edildiği bir alandır (Kısmen adapte edilerek alınmıştır. Bkz. Droogers 1999: 310).

KAYNAKLAR

- ALDRIDGE, ALAN (2007). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. 2nci baskı. Cambridge: Polity.
- ASAD, TALAL (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore ve London: Johns Hopkins University Press.
- BECKFORD, JAMES A. (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.
- _____ (2002). 'Secularization and De-secularization'. In Linda Woodhead et al. (eds.), *Religions in the Modern World*. London ve New York: Routledge, 291-8.
- BERMAN, MARSHALL (1982). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books.
- BEYER, PITER (2003). 'Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-cultural Perspective'. In Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Maiden, Mass. : Blackwell, 418-31.
- BOWIE, FIONA (2006). *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Maiden, Mass.: Blackwell.

- BUDD, SUSAN (1073). *Sociologists and Religion*. London: Collier-Macmillan.
- CASANOVA, JOSE (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago ve London: University of Chicago Press.
- CHILD, ALICE B. ve CHILD, IRVIN L. (1993). *Religion and Magic in the Life of Traditional Peoples*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- CLARKE, PETER B. ve BYRNE, PETER (1993). *Religion Defined and Explained*. London ve New York: Collier-Macmillan ve St Martin's Press.
- CUNNINGHAM, GRAHAM (1999). *Religion and Magic Approaches and Theories*. Edinburgh; Edinburgh University Press.
- DROOGERS, ANDRE (1999). 'The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion'. In Platvoet and Molendijk (1999) 285-312.
- DURKHEIM, EMILE (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin.
- FITZGERALD, TIMOTHY (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD (1966). 'Religion as a Cultural System'. In Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1-46.
- GUBA, EGON G. (ed.) (1990). *The Paradigm Dialog*. Newbury Park, Calif.: Sage.
- HAMILTON, MALCOLM B. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London ve New York: Routledge.
- HARGROVE, BARBARA (1979). *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing Corporation.
- HEELAS. PAUL ve WOODHEAD, LINDA (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford ve Maiden, Mass.: Blackwell.
- KLASS, MORTON (1995). *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder, Col.: Westview Press.
- MARX, KARL (1844). 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right'. *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Feb. <http://

- www. marxists.org/archive/marx/ works/1843/critique-hpr/intro.htm>, consulted 21 Feb. 2007.
- MCCUTCHEON, RUSSELL T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2001). *Critics Not Caretakers: Redescrining the Public Study of Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.
- MCGUIRE, MEREDITH B. (1992). *Religion: The Social Context*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- MORRIS, BRIAN (1987). *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PANDIAN, JACOB (1991). *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1991.
- PLATVOET, JAN G. ve MOLENDIJK, ARIE L. (eds.) (1999). *The Pragmatics of Defining Religion*. Leiden: Brill.
- ROBERTSON, ROLAND (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- SARUP, MADAN (1988). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- SHARPE, ERIC (1983). *Understanding Religion*. London: Duckworth.
- SMART, NINIAN (1992). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STARK, RODNEY ve FINKE, ROGER (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- THROWER, JAMES (1999). *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- TYLOR, EDWARD BURNETT (1958). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. 2 cilt. London: John Murray.
- VAN BAAL, J. ve VAN BEEK. W. E. A. (1985). *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum.
- WEBER, MAX (1966). *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- WHALING, FRANK (1986). *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*. London: Marshall, Morgan ve Scott.

- WULFF, DAVID M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York; John Wiley.
- YINGER, MILTON J. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York ve London: Macmillan.

OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıdaki kaynaklar önerilmektedir: Clarke Byrne (1993); Platvoet ve Molendijk (1999).

15. BÖLÜM

Bilişsel Bilimin Dini ve Onun Gelişimini Açıklama Girişimine Eleştirel Bir Bakış

K. Helmut Reich
Çeviren: Ahmet Onay

GİRİŞ

Bu bölümde, biliş (*cognition*) ve bilişsel bilim (*cognitive science*) kavramları kısaca ele alındıktan sonra, şu iddialar üzerinde durulacaktır: (a) Bilişsel bilimde din kavramının işaret ettiği kapsam çok dardır; (b) söz konusu dar kavram içerisinde bile bilişsel bilimin bazı iddiaları tartışmalıdır; (c) bu kavramın tam anlamı içerisine girenler, sadece beyin yapıları değil, insan gruplarına karışık anlayış ve sosyal hareketler üreten kişilerdir; (d) dinde bilişin rolünü ve onun gelişimini araştırmak 1956'nın bilişsel dönüşüyle değil (Miller 2003) on yıllar önce başlamıştır ve dinin bilişsel bilimi tarafından belirlenenden daha geniş bir alanı kapsamaktadır (örneğin bkz. James 1902; Pratt 1920). Anlaşılması daha kolay olması için, bilişsel bilimin din olarak neye işaret ettiği ve diğerlerinin din olarak neye işaret ettikleri arasındaki farka açıklık getirmek gerekir. *Bilişsel bilim* burada, biliş ve onun bir bütün olarak (*ontogenetic*) gelişimi ile ilgili *psikolojik*

araştırmalara karşılık olarak, evrimsel nöro-biyolojik bilişsel bilim anlamında kullanılmıştır. Pascal Boyer bilişsel bilimin dine nasıl işaret etmekte olduğunu gösteren bir açılış örneği verir.

Doğaüstü gücün anlamlarını sezgisel olarak makul yapan nedir? Boyer'e (2003: 119) göre, "dini kavramlar, dini olmayan bağlamlarda da bulunan, fonksiyon olarak çok farklı zihinsel sistemleri harekete geçirir ve bu sistemlerin normal çıkarımlarını 'çimdikler' (uyararak güçlendirir)". Boyer açıklamasına şöyle devam eder: Ortaklaşa uyarılan mekanizma, *anima** yanında sosyal değişim, ahlaki hisler, doğal tehlikelere karşı tedbir ve talihsizliği anlama gibi konuların algılanması ve temsiliyle ilgili olarak zihinsel sistemlerin koordineli olarak harekete geçmiş olmasına bağlıdır. "Bu sistemlerin hiçbirinde dini düşünceler çok etkileyici bir çıkış noktası değildir, ama tahmin edilebilen bir yan ürün ve normal bilişsel bir fonksiyondur." Boyer kendisine ait olan şu görüşe karşıdır: "Dinin kökenini araştırma yolundaki ortak gidişat, genel olarak insanların dürtüleridir. Örneğin, talihsizlikten veya ölümden kaçınma veya kâinatı anlama arzusu gibi hususlar insanların istekleri arasındadır."

Dili sadeleştirilerek, bu alıntı ve açıklamalar daha basitleştirildiğinde, Boyer (2003) genel olarak, beyindeki sinir sisteminin fonksiyonlarına dayalı zihinsel sistemler üzerine yoğunlaşarak, dinin kökenini, devamlılığını ve inananların kabulünü bilişsel bilimin kapsamlı olarak açıklayabileceğini iddia etmektedir.

Bilişsel bilim alanındaki diğer araştırmacıların (örneğin, Atran 2002; Pyysiainen 2001; 2004) uygun çalışmalarından ve Boyer'in (2001) daha kapsamlı yayınından haberdar olmakla birlikte, ben burada bilişsel bilimcilerin din ile ilgili çeşitli boyutları içine alan daha kapsamlı tartışmaları için, Barret (2007), Bulkeley (2006), Nynäs (2008), Oviedo (2008) ve Ozarak (2005) gibi bilim insanlarını kaynak göstererek, *pars pro toto* (parça için bütün) ruhu içerisinde Boyer'in (2003) çalışmasına ağırlık veriyorum. Beni asıl ilgilendiren konu, konu başlığındaki

* İç kişilik; bilinç dışı iletişimdeki, erkeklerin bilinç dışında temsil edildiği varsayılan kadınlık prensibi (ç.n.).

temayla ilgili olarak şu ana kadar yapılmış olan çalışmaları yeniden formüle etmek ve onları iyi bir şekilde düzene koymak değil, o konuda başkaları tarafından söylenmiş olanlara ekleme yapmak olacaktır. Dolayısıyla ve bu bölümün sınırlılıklarını dikkate alarak, bazı konularla ilgili tartışma ne yazık ki bazı okuyucuların beklediğinden daha kısa olabilir. Ümit ediyorum ki, belirtilen pek çok kaynak bu durum için bir iyileşme sağlayacaktır.

Son yıllarda bilişsel bilim dikkat çekici bir ilerleme kaydetmiş, daha geniş kabul görmüş ve sesi de dinin araştırılmasında ve gelişmesinde duyulur olmuştur. Bununla birlikte, iddiaları tamamen kabul edilmiş midir? Benim buradaki iddiam, bilişsel bilimin dine ve dini gelişmeye son derece basit bir şekilde yaklaştığıdır. Bu iddiamı, kısmen din psikolojisi alanındaki ampirik araştırmalara ve kısmen de daha kapsayıcı anlayışlara ulaşmak için ilişkisel ve bağlamsal mantık gücüne dayandırıyorum.

Sadece yanlış bir anlamadan kaçınmak için ifade etmeliyim ki, bilişsel sinir sistemi biliminin *kendiliğinden* hızla gelişmesinde herhangi bir yanlışlık yoktur (örneğin, bkz. Gazzaniga 2004); tam tersine, onun ağının genişlemesi teşvik edilmelidir (Walach ve Reich 2005). Açıkçası, insan bilişiyle ilgili herhangi bir açıklama bilişsel bilimin bulgularında dikkate alınmalıdır. Örneğin, ‘inançsızlığı bırakma/erteleme isteği’ süresince bile hayalimiz, ontolojik kategoriler ve onların bağlantılarına ilişkin zihinsel yapılandırmamız ile sınırlandırılır (Kelly ve Keil 1985; Reich 2002: 28-29). Burada sorgulanan iddialar, (gelmekte olan başarılı yaklaşımların niteliği, örneğin altın çağında davranışçı akım tarafından) araştırılan tüm meselelerin açıklaması olmalıdır. Her türlü olasılık içerisinde dinin [ve ruhsallığın (*spirituality*)] kökenlerinin, yapısının, biyolojik ve ontolojik açıdan evrimsel gelişiminin başarılı bir teorisi, bilişsel bilime ek olarak çeşitli bakış açılarıyla algılanan unsurları içine almalıdır. Bu ek bakış açılarından bazıları burada ele alınmıştır.

Nicholas Gibson ve Justin Barret (2008) burada ele alınan birkaç konuyla ilgilenmişler ve büyük ölçüde karşılaştırılabilir

sonuçlara ulaşmışlardır. Ayrıca, daha çok eğitimli psikologların profesyonel olarak kullandığı iyileştirici önlemler önermişlerdir.

BİLİŞ VE BİLİŞSEL BİLİM

Biliş

Anlama, kavrama, analiz etme, yansıtma, mantık kurma ve problem çözme gibi konularla ilgili olması bakımından *biliş* kavramı karmaşıktır (örneğin bkz. Holyoak ve Morrison 2005).

Psikolojide ve yapay zekâda 'biliş'; kavrama, karar verme, çıkarım yapma, öğrenme ve planlama gibi zekâ fonksiyonlarına, zihinsel süreçlere ve akıllı varlıkların (insanlar, insan organizasyonları, büyük ölçüde bağımsız robotlar) durumlarına işaret eder. Gelişmiş bilişin, özetleme, genelleme yapma ve gelişmiş mantık yürütme yeteneği vardır; bunlar inançları, karmaşık bildirimleri ve yordam bilgisini içine alabilir.

Bilişin ve duyguların birbirlerini dışlaması gerekmez (ama bkz. Azari ve Slors 2007); çoğunlukla duygular bilişi harekete geçirir, ancak bazen duygular bilişi reddeder. Jonathan Haidt (2001) bunların karmaşık ilişkisini tartışır ve, dikkat çekici olarak, duyguların da aslında bilişin bir biçimi olabileceğini iddia eder.

Belki de alanı, örneğin genel biliş (tutarlı tartışma kapasitesi gibi), sosyal biliş (sosyal davranış ve ilişkileri ilgilendiren), ahlaki biliş (ahlaki prensipler, ahlaki tartışma ve eylem) ve epistemolojik biliş (sağlam bilgiyi doğrulamak için alana bağlı sistematik yaklaşımlar) gibi alt bölümlere ayırarak ayrımlar yapabiliriz.

Bilişsel Bilim

Disiplin olarak bilişsel bilim (örneğin bkz. Friedenberg ve Silberman 2006; Gazzaniga 2004; Sobel 2001) genellikle, ciddi

olarak 1956'daki bilişsel dönüş ile başlatılır (Miller 2003) ve zihnin disiplinler arası bilimsel araştırmasını temsil ettiği söylenir. İlişkili olduğu disiplinler içerisinde yapay zekâ bilimi, dilbilimi, sinir sistemi bilimi, robotlar, felsefe ve psikoloji bulunmaktadır. 'Bilişsel bilim' bu disiplinlerin araştırma sonuçlarının bir özetine değil, onların problem çözme, hatta bilinçlilik gibi belli meselelerdeki etkileşimlerine işaret eder. Bilişsel bilimciler, bilgiyi sunan ve dönüştüren bir bilgisayara kıyasla, zihni, çoğunlukla bir bilgi işlemci olarak görürler. Dikkat, hayal, hafıza, tanıma modeli ve problem çözme, temel araştırma alanlarıdır. Uygun modellerin ve teorilerin farklılığı ve çokluğu nedeniyle okuyucu alıntı yapılan kaynaklara yönlendirilir.

DİN

Tanım

Bilindiği gibi dinin pek çok tanımı vardır (karşılaştırma için bkz. bir önceki bölüm: Andre Droogers, Bölüm 14). Ancak çok yönlü ve çok değişik olan bu fenomeni tam anlamıyla kapsayan bir tanım üzerinde bir uzlaşma bulunmamaktadır. Aslında, evrensel olarak tatmin edici özel bir tanıma ulaşmak neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bazı tanımlar diğerlerinden daha çok işe yaramakta veya en azından daha verimli bir araştırmaya ve anlayışa ulaştırmaktadır. Tanımların karşılaştırması göstermektedir ki, oldukça dar bir din kavramı, bazı iddialarını zayıflatan bilişsel bilimin (evrimsel nörobiyoloji) temelini oluşturur.

Daha fonksiyonel tanımlar arasında Ninian Smart'ın (1989: 12-21) belirtmiş olduğu, dinin yedi boyutu dikkat çekmektedir (burada kısmen basitleştirilmiştir): (1) Uygulama boyutu (ritüeller ve ibadetleri de içine alan uygulamalar); (2) Tecrübe boyutu (dini tecrübe ve duygular); (3) Hikâye boyutu (efsaneler de dahil, dinin hikâyeleri içine alan tarafı); (4) Doktrin boyutu (dinin

hikâye/mit yönünü destekleyen resmi öğretileri); (5) Ahlak boyutu (resmi ve ahlaki kurallar); (6) Sosyal boyutu (dini cemaatin kurumsal organizasyonu); (7) Fiziksel boyutu (binalar, ritüellerde kullanılan malzemeler, kutsal mekânlar ve dini sanat eserleri).

Daha çok bireyler üzerine odaklanan Charles Glock (1962) dinin beş boyutundan söz etmiştir: (1) İdeoloji boyutu (inanç); (2) Ritüel boyutu (dini pratikler); (3) Entelektüel boyutu (dini bilgi); (4) Tecrübe boyutu (dini his); (5) Sonuç boyutu (dindar olmanın etkileri). Glock tarafından ortaya konulan dinin boyutları konusunun ampirik doğrulaması, tartışmasız sonuçlara ulaştırmamaktadır. Söz konusu beş boyut, heterojen bir dini grup ve dindar olmayan kişilerden çok, dini yönden homojen ve bilge bir gruba mensup olan kişiler araştırılırken daha belirgindir (Wulff 1997: 212-219). Yine de bu boyutlar yeterince temsil edici olarak şimdiki tartışmada kullanılmıştır. Bunların hepsi, Loyal Rue'nun (2005) oldukça değişik olan dini görüşlerinde belirttiği beş boyutla da kıyaslanabilir. Rue aslında, dini, bir beşgen içerisinde bulunan bir daire şeklinde resmetmiştir. Dairenin içerisinde onun din teorisinin özü bulunmaktadır; yani bu, saygın bir ahlak geliştiren, temel mecazları ve hikâyenin diğer aletlerini kullanan güvenilir bir kozmoloji yaratmanın yolunu bulan bir hikâyedir. Ama beşgen de önemlidir. Çünkü beşgenin her bir kenarı, temel hikâyeyi işler kılmaya yardım eden 'destekleyici bir stratejiyi' temsil eder. Söz konusu beş husus Smart ve Glock'takine çok benzer. Bunlar: (1) Entelektüel stratejiler; (2) Ritüel stratejiler; (3) Deneyimlenen stratejiler; (4) Estetik stratejiler ve (5) Kurumsal stratejiler.

Smart'ın ve Glock'un ortaya koydukları boyutlar karşılaştırıldığında; Smart'ın 1 numaralı (uygulama) boyutunun, Glock'un 2 numaralı boyutuna karşılık geldiği; Smart'ın 2 numaralı (tecrübe) boyutunun Glock'un 4 numaralı boyutuna karşılık geldiği; Smart'ın 3 numaralı (hikâye) boyutunun Glock'un 3 numaralı boyutuyla belli özellikleri paylaştığı; Smart'ın 4 numaralı (doktrin) boyutunun Glock'un 1 numaralı boyutuna karşılık

geldiği; ve Smart'ın 5 numaralı (ahlak) boyutunun Glock'un 5 numaralı boyutuna karşılık geldiği görülecektir.

Bilişsel Bilimin Bakış Açısı

Dinin temel kavramları olarak doğaüstü güç, sosyal değişim, ah-laki anlam ve talihsizlik üzerine odaklanan Boyer'in (2003) yak-laşımı, bu çok boyutlu sistem içerisinde nasıl değerlendirilir? En azından bir kimse, dinin hem tecrübe/duygu boyutunun hem de sonuç/etki boyutunun tam anlamıyla hakkını alamadığını söyle-yebilir. Bilişsel bilimin, fenomenolojik yönlerin değil de, temel olarak fonksiyonel yönlerin üzerinde durması, bir bakıma çok da sürpriz değildir [dini bir cemaat içinde dini bir hayat sürme hissi gibi (karşılaştırma için bkz. Nagel 1974)]. Aynı şekilde, di-ni öngörü ve sezgisel bilgi (Watts ve William 1988) olayı basit-leştirir.

Elisabeth Ozarak (2005) algı, hafıza, bilginin yapısı ve çer-çevesi, yargılama, karar verme, problem çözme, örtülü bilme, sezgi karşıtı idealler, sosyal biliş, sosyal algı, dil ve hikâye de da-hil, bilişsel bilimin dine yaklaşımı konusuna oldukça ayrıntılı ve eleştirel bir yaklaşım getirir. Ele alınması ve doldurulması gere-ken birçok alana dikkat çeker. Ozarak'a göre (2005: 229), "insan davranışını şekillendiren dini bilişi anlama, psikolojik araştırma-larda öncelikle ele alınması gerekirken, bu gecikmiştir."

Kelley Bulkeley (2006) görüş, hayal, empati, iyileşme, cin-sellik, cinsiyet, çoğalma, meditasyon, ibadet ve rüya gibi dini alandaki önemli fenomenlere yeterli ilgiyi göstermemesi nede-niyle dinin bilişsel bilimini hatalı bulur (ve ayrıca onu, geçen birkaç on yıl içerisinde din psikolojisi alanındaki çalışmalara atıfta bulunmadığı için eleştirir).

Peter Nynäs (2008) bazı bilişsel araştırmacılar tarafından öne sürülen sezgi karşıtı yaklaşımların din için getirdiği açıklamanın çekiciliğine ilişkin hipotezi sorgular. Nynäs şöyle der: "Sezgi karşıtı yaklaşımların hiçbirini dini değildir ve dindar birisinin kendine has özelliğini açıklaması güçtür. Dini bir inanç, sınırlı

bir psikolojik tecrübe ve Spiderman'ın oyuncu kimliği arasındaki bilişsel temelleri nasıl ayırt edebiliriz? Bu ciddi bir sorudur ve [bilişsel bilimcilerin] açıklamalarında bazı temel noktaların eksik olduğunu gösterir.” Nynäs, daha geniş bir teorik temele oturan bilişsel-analitik bakış açılarına itibar eder. Bu daha bütüncül bir resim sunar ve Otto'nun [1923 (1922)] ‘tamamen diğeri’ şeklinde kurduğu düşünce geleneğiyle de bağlantılıdır. Bu çerçeveden bakıldığında, dini temsilleri, erken dönemde *ben*, *diğeri* ve *dünya* şeklinde evrim geçiren üçayaklı anlayışın yörüngeleri olarak görmek daha uygundur. Nynäs’a göre: “Bilişsel-analitik bir perspektiften bakınca, böyle bir sürecin, bir ilişki matrisi içerisinde gelişen, şekillenen ve devam eden karmaşık kalıpların parçaları olduğunu öğrenebiliriz. Bu şu demektir: İlişkinin ilk şeklinin doğası, karakteri ve kalitesi, nesne ilişkileri teorisi ve bağlanma teorisi içerisinde bilindiği ve açıklandığı şekliyle, insanın bilişsel bilgi sürecine bir ana merkez –veya belkemiği– oluşur.”

Justin Barret (2007), dinin bio-psikolojik açıklamalarına dayanılarak ortaya atılan ileri iddialardan hiçbirisinin Tanrı inancına karşı güçlü muhalefeti desteklemediğini ayrıntılı olarak tartışır. Nöro-teolojinin bir analizi olan evrimsel grup seçimi teorisi ve dinin bilişsel bilimi açılarından, Barret, teizme karşı beş argüman geliştirmiştir; bunlar: (1) O sadece sinirsel alt katmanın (*substrate*) bir ürünüdür; (2) o sadece evrimsel bir yan üründür; (3) o gerçekte değil, sadece yararlılıkla ilgilidir; (4) o basitçe kalıtsal bir inançtır; (5) o hata eğilimli zihinler tarafından üretilir veya kabul edilir. Sonra da, her bir iddianın zayıflıklarını ortaya koymaya başlar.

Ozarak, Bulkeley, Nynäs ve Barret’e büyük ölçüde katılmakla birlikte, bilişsel bilimin dini ve inancı yıkma eğiliminde olduğunu eklemek isterim (Smith 1979). İnanç belli özellikleriyle doğaüstü güçlere sadece inanma (veya inanmama) üzerine yoğunlaşmış değildir. Tersine, inanç kendini, bilinçli ve bilinç dışı motivasyonlarda yer almak suretiyle, kişinin öz derinliği ve değerlerin merkezi olarak ortaya koyar. İnanç-motivasyonlu hare-

ketlerle, içinde bulunma veya karşılık verme yoluyla kendini ifade eder. Yani, karmaşık ve sürekli değişen şartlarda bile, benimsemiş olduğu belli bir tarzda hareket eden insanların tamamı böyledir. Örneğin, Mother Teresa hayatını Calcutta'nın fakirlerine yardım etmeye adanmış ki, onlarda İsa'yı görür; Martin Luther King "bir rüya görür" ve gördüğü rüyayı gerçekleştirmek için mücadele eder; veya çok daha sıradan insanlar, kendi yaşam zorluklarına rağmen başkalarına yardım ederek inançlarını yaşarlar (Kwilecki ve Kwilecki 1999).

BİLİŞSEL BİLİM KENDİ BAKIŞ AÇISINDA NEYİ GÖZDEN KAÇIRMAKTADIR?

Boyer (2003:5) şöyle der: "İnsanlar genellikle dini inançlara sahip değillerdir. Çünkü belli doğaüstü güçlerin gerçek varoluşlarını desteklemeye veya inkâr etmeye yarayan deliller üzerinde düşünürler. Daha doğrusu, sezgisel olarak kendilerine mutluluk veren bu tür varlıkların kültürel bir tanımını bulmaya alışkındırlar. Bu nasıl olmaktadır?" Daha sonra da, yukarıda özetlenen ve Barret (2007), Bulkeley (2006), Nynäs (2008), Oviedo (2008) ve Ozarak (2009) tarafından eleştirilen açıklamalarını sürdürür. Bana kalırsa, Boyer'in açıklaması, *ontojenetik dini (ve ruhsal gelişim)*'in (son derece) sınırlandırılmış bir görüşünü ve bu bağlamda özel olarak bilişin epistemolojik rolünü aktarır. Özellikle, onun açıklaması, çocukların din ve dini konular üzerindeki düşüncelerinin ne şekilde değiştiğini araştıran boylamsal analiz çalışmalarında çok güzel örneklendiği üzere, insanın merakını, yaratıcılığını, ustalığını ve özgüvenini yeterince hesaba katmaz (karşılaştırma için bkz. Reich 2003c).

İlk olarak, İsviçre'de (Fetz, Reich ve Valentin 2001: 183-196) yürütülen ve tarafımdan tercüme edilen ve yorumlanan boylamsal bir alan araştırmasındaki mülakatlara ilişkin paragrafları (Reich 2003a: 23-24, Koninklijke Brill N.V.'nin müsaadeleleriyle yeniden çoğaltılan, aynı şekilde bu yayından alınan diğer

paragrafları) hatırlatmak istiyorum. On yıllık zaman içerisinde, araştırmaya katılanlar ile kâinatın yaratılışı, evrimi, özellikleri ve Tanrı'nın evrendeki rolüne ilişkin toplam yirmi sekiz soru kullanılarak üçer defa görüşme yapılmıştır. Yerleşik Teori (*Grounded Theory*) kullanılarak dört gelişim döneminin olduğu fark edilmiştir. Ayrıca bu dönemler; (1) kâinatın yaratılışı ve evriminde, Tanrı'nın azalan ve değişen rolü ve (2) kendileriyle görüşülenlerin dünya görüşlerinin (yeniden) yapılanmasındaki bilişsel yetkinliğin artışı olmak üzere iki faktör yardımıyla birbirinden ayırt edilirler (Fetz ve arkadaşları 2001: 156–158, 171–176).

Standart sorulardan bazılarına beş buçuk yaşındaki (5 yıl 5 ay) Nina'nın verdiği cevaplar şöyledir: ["Doğada gördüğün her şey hep var mıydı yoksa zaman içerisinde mi meydana geldi?"] "Meydana geldi." ["Nereden biliyorsun?"] "Çünkü ben dünyaya geldim, aynı şekilde annem de dünyaya geldi. Tanrı öyle yaptı." ["Bana Tanrı'dan söz etsene!"] "Tanrı çok iyi bir adamdır. Eğer bir şey olursa, o bize yardım eder. O bizim yiyeceğimizi verir." ["Tanrı daha başka neler yapar?"] "O evler yapmıştır; ancak bazı insanlar kendi evlerini kendileri yapmıştır." ["Hangileri Tanrı tarafından yapılmıştır?"] "Çok yüksek binalar; çünkü insanlar o kadar yüksek merdiven yapamaz. (...) Ve insanlar onun nasıl olduğunu daha bilmeden önce Tanrı arabalar yapmıştır. Bizim yapamadığımız şeyleri Tanrı verir ve yapar." ["Bana daha başka neler söyleyebilirsin?"] "Tanrı önce masa ve sandalyeleriyle birlikte evleri yaptı, sonra suyu, sonra bitkileri ve sonra da insanları. Çünkü insanlar, içinde yaşayacakları evleri, içecek ve yiyecek bir şeyleri olmadan yapamazlar." Tanrı'nın daha başka neler yaptığına dair soruya karşılık, Nina'nın, insanların gözleri, burnları ve ağızları da dahil, uzun bir cevap listesi vardır.

Diğer çocuklarla birlikte eşit olarak gözlemlendiğinde, belirgin özellikler nedir [karşılaştırma için bkz. 1929 (1926)]? Her şeyden önce, Nina'nın kendi dünya görüşünü inşa etme kapasitesi onun ben-merkezliliği ve insanı evrenin merkezi olarak kabul eden (*anthropocentric*) anlayışına göre yapay Tanrı imajıyla

uyumludur. O kişisel deneyimlerini her şeye yansıtır ve Tanrı'nın yaratmasını, insanlığın varlığını ve rahatını amaç edinen bir sanatçının çalışması olarak yorumlar. Doğal olarak, onun dünya görüşünde sorgulama emaresi bulunmamaktadır; onun zihninde her şey basitçe tam onun söylediği gibidir.

İkinci görüşmede Nina dokuz yaşındadır (9 yıl 2 ay) ve görüşlerinin bir kısmını sürdürürken bir kısmını değiştirmiştir. “Yeryüzü, ışık, yağmur ve ihtiyaç duyulan ılıman iklim öncelikle orada olmak zorundaydı, böylelikle bitkiler yetişti ve hayvanların yiyecek bir şeyleri oldu. Sonra insanlar geldi. Şimdi Tanrı her şeyin iyi bir şekilde yolunda gittiğini görmekte; yaşamak için güç, bilgi ve bir şeyler yapmak için de malzemeler vermektedir. Ancak bizim ihtiyaç duyduğumuz ve kullandığımız her şey insanlar tarafından yapılmaktadır.” Nina'nın nesne-bağlantılı mantığı (*object-related reasoning*) şunu göstermeye başlamaktadır: İlk insanlar şimdi kendi yataklarını yapar ve insanlar her şeylerini yaparlar. Bununla birlikte, Tanrı (ilginç yollarla bile olsa) doğa eliyle yapar, o artık kendi elleriyle yapmaz. Örneğin, dağları yapmak için “Tanrı kayaların büyümesine izin verir”.

Üçüncü görüşmede (15 yıl 9 ay), Nina'nın dünya görüşü açıkça pek çok değişiklikler göstermiştir; artık o geleneksel Hristiyan anlayışını benimsememektedir ve yapaylıklar hemen hemen kaybolmuştur. “Dünya kendi kendine meydana gelmiştir. Belki Tanrı arka planda oluşuma yardım etmiştir ve böylece dünya bugünkü sahip olduğumuz duruma gelmiştir. Ancak bunların hepsini gerçekten anlayamazsın. Bu yüzden insanlar mantıklı buldukları açıklamaları ararlar. (...) Tanrı'nın insanı Tanrı görüntüsünde yarattığına inanmıyorum; Tanrı çok daha farklıdır ve biz Tanrı'nın resmini yapamayız. (...) Ben ancak Tanrı'nın ne olmadığını bilirim.”

Nina henüz tam olarak dini ve bilimsel dünya görüşleri arasındaki çelişkilerle nasıl baş edeceğini bilmemektedir: “Başlangıçta din vardı ve bu nedenle de biz bir yaratılış hikâyesine sahibiz, ama sonra bilimin de açıkladığı gibi, her şey kendi varlığı içerisinde evrim geçirdi” (özellikle bu konuyla ilgili olarak karşı-

laştırma için bkz. Martin 2007 ve Hefner 2007). O değişen Tanrı imajını şöyle tarif eder: “Bir çocuk olarak ben Tanrı’yı bir bulut üzerinde yaşlı ve sakallı bir adam olarak resmettim (...) belki de bunu başkalarından duymuşumdur, ama o resim Tanrı’yı asla yansıtmadı. [Şimdi çok daha iyi biliyorum].”

Bu pasajlardan elde edilen nedir? Nina (diğer çocuklar gibi) bağımsız yaratıcı bir zekâya sahiptir ve gözlemlerine, çıkarımlarına, hayallerine ve tepkilerine dayanarak anlaşılabilir ölçüde kendi dini dünya görüşünü inşa etmektedir. Açıkçası, onun kendine has özellikleri, yetişkinler tarafından yapılan sosyalleştirmeden kaynaklanmış gibi değildir. Onun bilişsel yetkinliği geliştiğinde, görüşlerini daha eleştirel olarak analiz etmiş ve gerekli yargılamaları yaparak onları değiştirmiştir.

Benzer bir süreç, ‘dünya’nın resminin çocuklar tarafından görüldüğü şekliyle çizilmesi içinde de gözlemlenmiştir. Çizilen resimlerin gelişim seyri şöyledir: Önce, üzerinde Güneş’in, Ay’ın ve yıldızların asılı olarak durdukları (ve ötesinde kutsalların yaşadığı) sabit bir gökyüzü ile (kayalık bir temelle desteklenmiş) düz bir dünya; sonra, yukarıdan (Tanrı’nın çapasıyla) tutulmuş küresel bir dünya; sonra da bağımsız olarak yüzen küresel bir dünya (karşılaştırma için bkz. Vosniadou ve Brewer 1992). Açıkçası, genç çocukların dünyayı kavramlaştırmaları bazı antik özellikleri paylaşmaktadır (Reich 1997). Onlar bu eski görüşleri duymuşlar ve kendilerine adapte mi etmişlerdir, yoksa bunu kendileri mi ‘keşfetmişlerdir’? Ben onların bunu kendilerinin keşfettiklerini düşünüyorum (karşılaştırma için bkz. Gelman 2003; Mandler 2004; Rakison ve Oakes 2003).

INSANIN GELİŞİMİ: KİŞİLER VE ONLARIN ETKİLEŞİMLERİ

Hem fiziki olarak büyümeleri hem de zihinsel olarak gelişmeleri için bebeklerin ve çocukların sadece içmeye, uyumaya ve sıcak bir ortama ihtiyaçları yoktur; aynı zamanda onlarla bağ kurabilmek (Berk 2004), onlardan karşılık ve tepki alabilmek

için (Nehaniv ve Dautenhahn 2007), bebekler ve çocuklar tutulmaya, kucaklanmaya, gülümsemeye ve kendileriyle oynanmasına da gereksinirler. Yeni doğanın gelişiminde sadece gen ve sinirler değil, çocuk-bakıcı ikilisi de büyük ölçüde belirleyicidir. Bu durum, gerekli değişikliklerin yapılması şartıyla (*mutatis mutandis*), bir robot-bakıcı ikilemi için de geçerlidir (Breazeal ve Scassellati 2000).

Esasen, insan davranışı etkileşim içindedir ve genetik ifadeyi etkiler (Sabatini ve arkadaşları 2000) ve (uyarılan) aktiviteler beyindeki sinir bağlantılarını takviye eder, hatta yenilerini yaratır. Örneğin, konuşma yeterliliğinden farklı olarak (Broka'nın alanı, Wernicke'nin alanı), yani metinleri çözen ve onları konuşma şekline dönüştüren okuma yeterliliği için 'önceden telle çevrilmiş' bir beyin alanı bulunmadığından, bunun geliştirilmesi gerekir (Wolfe ve Nevills 2004). Genel olarak söylemek gerekirse, beyin, sosyal ilişkileri, hem vücudun fonksiyonlarını hem de beynin mikro yapısını etkileyen biyolojik sinyallere dönüştürür (Eisenberg 1995; Bauer 2007).

Bernard Spilka (2003: 71) şöyle der: "Din ile genetik arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Dolaylı bir bağlantı bulunabilir, çünkü hayattaki pek çok fonksiyonu din yerine getirir. Bizim düşüncemize göre, insanların dini inançları, insanların anlam, kontrol ve sosyal ilişki ihtiyaçlarını karşılar." Pek çok insan stres halini hafifletmek ister ve aktif olarak bunun için uğraşır.

Bu bağlamda, önemli ama çoğu zaman küçümsenen nokta, kişi ve toplum arasında uygun bir dengenin önemiyle ilgilidir. Önceki dönemlerde, kişiler eğer hayatta kalmak istiyorlarsa, genellikle, basitçe 'hizaya gelmek' zorundaydı. Günümüzde ise, en azından gelişmiş ülkelerdeki yönelim, kişilerin yetkileri, özgürlükleri ve hakları konusunda ileri derecede empati kurmaktan yanadır. Bu *Zeitgeist* (genel fikir) bir yana, birçok toplumun çok kültürlü yapısı ve küreselleşme, istenen eşitliğe ulaşmayı basit olmaktan çıkarmıştır (örneğin bkz. Kegan 1994; Riccardi 2007). Bununla birlikte, belli standartlara bağlı kalan insanlık âleminin tüm üyelerinin hayatta kalma arzuları, ümit edelim ki, akılcı bir demokratik süreçle bunu başarır.

Yapılan bu analize dayalı olarak, dini (ve ruhsal) tekâmülün kapsamlı bir *ontogenetik* teorisi aşağıdaki özellikleri içermek zorundadır (Reich 1992: 151): (1) Anlamlandırıcı olarak gösterilen bu tür süreçlerin boyutlarını kapsayan ve organizma içerisinde yer alan fiziki (duygusal, entelektüel ve iradi) süreçlerin uygun bir açıklaması; (2) kişinin psikolojik, biyo-psikolojik, sosyokültürel ve algılanan ruhsal realitesinin aşamalı koordinasyonu olarak gelişiminin analizi; (3) gelişimin meydana geldiği belirlenen sosyal bağlamların ve kişisel dini tekâmülle ilgili bağlamların oluş şekilleri; (4) dini gelişimin evrensel özellikleri kadar kişisel farklılıkların da hesaba katılması; (5) tekâmül değişimini etkileyen mekanizmaların ve dini tekâmülü kolaylaştıran veya engelleyen faktörlerin nasıl çalıştığının açıklanması.

Ben aranan bu beş özelliği tam olarak karşılayan bir teori- nin varlığından haberdar değilim. Şimdilik, özellikle bilişsel bilim teorilerinin ampirik olarak test ettikleri kısımlarıyla birlikte, gösterilen dini tekâmülün (örnek olarak bkz. (Reich 1992: 173-174) anlaşılmasına ve açıklanmasına yarayan birkaç teori ortaya atılabilir.

Önemle üzerinde durulması gereken bu konular, özellikle günümüz dünyasındaki çatışmalar dikkate alındığında, dinin hiç de azımsanmayacak bir rol oynadığını göstermektedir. Bu da insan denen yaratığın gerçekten de yaşamını devam ettirip ettiremeyeceği sorusunu gündeme getirir. Dinin ve onun gelişiminin daha iyi anlaşılması, daha barışçıl bir ortamda ‘bir arada yaşama-ya’ yardımcı olacaktır (Riccardi 2007).

DİNİ VE RUHSAL GELİŞİM

Giriş

Dini ve ruhsal gelişim, özellikle George Scarlet (2005) tarafından açıklandığı gibi, karmaşık ve tartışmalı bir konudur. O, zaman içerisindeki değişime karşı gelişimi (mükemmeliyeti hedef

alan hareket); kişilere (ruhsal yönden örnek/önder olanlara yönelik) karşı alanları (genel olarak dini ve ruhsal gelişimlerle ilgili); dini ve ruhsal hayale karşı algılamayı ve muhakemeyi; içerik analizine karşı yapısal analizi; iman esaslarına/fikirlerine inanmaya karşı tanrıya/dine inanmayı; Kwiłeck'i'nin özsel-işlevsel yaklaşımını; ruhsal çocuk hareketini; bilişsel-kültürel teorileri; gelişim sistemleri teorilerini (kişiler ve onların içinde bulundukları farklı ortamlar arasındaki etkileşimler) tartışır. Scarlett (ve diğerleri) Piaget ve onun aşamalı-yapısal (*stage-structural*) yaklaşımlarında pek çok hata bulurken, Piaget, “aşamalı-yapısal yaklaşımın güçlü yönüyle mevcut yaklaşımların güçlü yönlerinin birleştirilmesine” ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir (Scarlett 2005: 31). Dinin bilişsel biliminin daha az yer kapladığından bu aşamada bile kuşku duyulabilir ki, bu kuşku giderek daha belirginleşecektir.

Aşamalı-yapısal yaklaşımlara gelmeden önce, Piaget'in çalışması (ve diğer araştırmacılar tarafından yapılan benzer çalışmalar) ile ilgili bir şeyler söylemek gerekir. Bence bu konuda çok fazla eleştiri yapıldı; belki de bunun nedeni, maalesef büyük ölçüde unutulmuş görünen Piaget'in dini gelişim (Reich 2003a: 5-6; 2004) ve çocukların dünya görüşleri [Piaget 1929 (1926)] ile ilgili çalışmaları hakkında yeterli bilgiye sahip olunmamasıdır. Onun matematiksel-mantık düşüncesinin gelişimine ilişkin çalışmaları, idealleştirilmiş *epistemik* konulara işaret eder. Onun düşünce silsilesinin gelişimsel aşamalarının (sensor-motor aşaması, operasyonel öncesi aşama, somut operasyonlar ve formel operasyonlar) amacı, bireylerin veya herkesin gerçek bilişsel gelişim yolunu açıklamak değildir. Sosyal konular yanında 1920'lerin ve 1930'ların (Piaget'in en esaslı araştırmalarını yaptığı dönem) ortamı hakkında bilgi sahibi olan kişi, birkaç on yıl öncesine göre daha hızlı gelişen dünya televizyonları, bilgisayarlar ve elektronik oyunlar ile birlikte büyüyen bugünün çocuklarına ve gençlerine şaşıracaktır. Piaget'in evrensel gelişim aşamaları kavramı (bölgeye-özümlü gelişmelere karşı) açıkça doğrulanmış değildir ve o, yetişkinlik dönemindeki gelişimi de araştırmamış-

tır. Bununla birlikte, Piaget'in en az iki önemli ve temel öngörüsü geçerliliğini sürdürmektedir (bkz. örneğin Reich 2003a: 2-4): (i) Belli bir gelişim mantığına götüren psikolojik *yapılar* varlığını korumaktadır: şöyle ki, basitten daha doğala, yansıtılmayan çıkarıcı düşünceden daha sistematik nesne yönelimli düşünceye, oradan da kompleks ve yansıtmacı soyut düşünceye (sağlıklı kişilerde basitçe bunun tersi olmamaktadır; sosyalleşme gelişiminin hızını etkileyebilir ama onun mantıksal sırasını etkileyemez). (ii) Kişiler devam eden kendi entelektüel gelişimlerinin ve onun mekanizmalarının farkında olmazlar; dolayısıyla bunlar standart anketlerin kullanılması gibi yollarla anlaşılamazlar, ancak iş performansı ve problem çözümünden çıkarılabilirler (örneğin bkz. Reich 2002: 191-198).

Dini Gelişimin ve İnanç Gelişiminin Aşamalı-Yapısal Teorileri

Diğer çalışmalarımda bu teorileri detaylı bir şekilde ele aldım (Reich 1990; 1992; 1993; 2003a; 2005; 2008); özellikle James Fowler'ın (1981) İnanç Gelişim Teorisi ve Fritz Oser ve Paul Gmünder'in [1991 (1984)] Dini Yargılama Teorisi (özellikle bu son iki teorinin eleştirel bir özeti için bkz. Fowler, Nipkow ve Schweitzer 1991). Yayınlanan bu çalışmalarda dini gelişimin ve inanç gelişiminin aşamalı-yapısal teorileri hem kategorik hem de bireysel bazda, güçlü ve zayıf yönleriyle birlikte geniş olarak tartışılmıştır. Fowler'ın teorisi pastoral danışmanlıklarda, Oser ve Gmünder'inki ise din eğitiminde özellikle kullanışlıdır.

Bilişsel gelişim, farklı yönlerden de olsa her iki teoriyle ilişkilidir. Fowler'ın (1981: 243-257) ortaya koyduğu inancın aşama öncesi ve altı aşaması şunlardır: (0) ayrılmamış ilkel inanç; (1) sezgi-yansıtan inanç; (2) mitsi-abartısız inanç; (3) sentetik-konvansiyonel inanç; (4) kişisellik-yansıtıcı inanç; (5) birleştirici inanç ve (6) evrenselleşen inanç. Fowler'ın bütün aşamalarıyla ilişkili yedi orijinal boyut şunlardır: (i) mantığın şekli; (ii) bakış açısı alma; (iii) ahlaki yargı şekli; (iv) sosyal farkındalığın sınır-

ları; (v) otorite mahalli; (vi) dünyanın tutarlılık şekli; (vii) sembolik fonksiyon; bunlara daha sonra (viii) benlik aşamaları da eklenmiştir (Fowler 1987). Açıkçası, tüm bu orijinal boyutlar çeşitli derecelerde bilişsel içeriğe sahiptir; mantığın şekli boyutu (i), katıksız olarak bilişseldir. Fowler mantıksal düşüncenin gelişimini ilk önce Piaget'çı çizgide görürken, daha sonra (beşinci aşamada) 'diyalektik mantık' olarak adlandırdığı mantık üzerine dayandırmıştır (ben onu ilişkisel ve bağlamsal nedensellik diye adlandırıyorum, Reich 2002: 43-46). Onun teorisinde epistemik bilişin gelişimi, üstü örtülü şekildedir.

Bununla birlikte, Fowler'ın inanç gelişim teorisi bilişsel gelişimin çok daha ötelere uzanır. Bu teori, gücün, mitin ve kontrol konularının görüntüsü ve gerçekliğiyle de ilgilidir.

Oser ve Gmünder'in teorisi [1991 (1984)], özellikle kriz zamanlarında realitenin tecrübesi ve onun Tanrı'yla bağlantısı olarak yorumlanan, evrimleşen insan-Tanrı ilişkisiyle ilgilidir. Bu ilişki yaşam döngüsü içerisinde nitel olarak gelişir. Deneysel olarak gözlenen beş aşama şöyle adlandırılmıştır: (1) makineden tanrı (*deus ex machina*), (2) alabilmek için ver (*du ut des*), (3) deizm, (4) ilahi plan ve (5) evrensel yardımlaşma.

Bu aşamalar, tartışılan olayların dini yeniden yapılandırması için konuların gelişen kapasitesini karakterize eder. Bu kapasite her birinin iki zıt yönü olan sekiz boyutlu konunun tekâmülü olarak analiz edilir. Bunlar: aleladeye karşılık aşkın, *profana* karşılık kutsal, kısa ömürlülüğe karşılık ebedilik, şansa karşılık ilahi takdir, korkuya (güvensizliğe) karşılık inanç (güven), olanaksızlığa karşılık ümit, kapalılığa karşılık fonksiyonel şeffaflık, bağımlılığa karşılık özgürlük. Dini gelişim, sözü edilen her boyutun iki zıt yönü arasında meydana gelen açık değişiklik olarak anlaşılır; örneğin, aleladeye karşılık aşkın arasındaki ilişkide meydana gelen açık değişiklik gibi. "Psikolojik olarak bu, alelade olan ile kutsal olan arasında insanların özgün-denge aşamaları geliştirmesi anlamına gelir" [Oser ve Gmünder 1991 (1984): 27]. Gelişmeyle birlikte, söz konusu boyutlara ait zıt yönler artık karşılıklı birbirini dışlayıcı olarak görülmezler ama sınırlayıcı ve

aynı zamanda da birbirine imkân sağlayıcı olarak algılanırlar. Örneğin, dine inanan için *özgürlük*, Tanrı'ya *bağlılık* şeklinde bir anlam kazanır. İlişkisel ve bağlamsal mantık (RCR), klasik iki olasılıklı mantığın engelleyici sınırlılıklarına kendi mantığı içerisinde çözümler bularak bu değişimin meydana gelmesine yardımcı olur (Oser ve Reich 1996; 2002; Reich 2002: 130-132).

Epistemik Biliş

Bence dini gelişimin öğrencileri ve özellikle bilişsel bilimciler, epistemik bilişten yeterince haberdar değiller. Bunlar: (a) ontolojik gelişme; (b) epistemik yansımanın aşamaları; (c) kullanılan (ve onun inşa edildiği mantığın) düşünce şeklini ve verilen görev veya problemin yapısını eşleştirme. Şimdi bu konuları kısaca ele alalım.

Ontolojik Gelişme

“Periler, kuarklar (maddeyi oluşturan en küçük zerreler) veya gergedanlar var mıdır yok mudur?” “Bana hediyeler veren gerçekten benim amcam mıdır yoksa değil midir?” “Bulutlar canlı mıdır yoksa ölü müdür?” Pek çok nedenden dolayı (örneğin bkz. Reich 2002: 28-29), genç çocukların bu tür sorulara verilen cevapları tam olarak anlamaları yıllar alabilir. Ontolojik gelişme, pek çok varlığın var oluşu veya var olmayışı ve bunların dayanaklarıyla ilgilenir – daha açıkçası, maddi kategoriler bu dayanakların tartışılmasına ihtiyaç duyar (Fetz ve arkadaşları 2001: 145-147; Reich 2003a: 22). Bu problem, yetişkinler için de sorun teşkil eden, dindeki kendiliğinden gelen aşkın varlık gerçeğiyle daha da ağırlaşmaktadır (örneğin, bkz. (Wulff 1997: 634-641).

Epistemik meseleleri ve çeşitli düşünce biçimlerini öğrenme derecesini (onların doğal mantıklarıyla) yansıtan düzey, ontolojik gelişmenin düzeyini belirleyecektir. Karşılık olarak bu da (diğer faktörlerle birlikte, özellikle dini tecrübe, fiziki çevre ve

sosyal çevreyle etkileşim, hayatta yaşanan özel olaylar ve onların etkileri), dini gelişimi ve bir kimsenin dindarlığının derinliğini veya dindarlığa verdiği önemi belirler.

Epistemolojik Meselelerdeki Yansımanın Aşamaları

Nina ile yapılan görüşme epistemik meselelerdeki gelişmenin bir yansımasını gösterir. Bu doğru mudur yoksa değil midir? Benim bilgim ne kadar kesindir? Bunu tam olarak bilebilir miyiz? Bizim çalışmamız bu tip bir gelişmenin, aşama öncesi (aşama sıfır) ve ilk üç aşama olmak üzere toplam dört aşamadan meydana geldiğini, ayrıca ikinci ve üçüncü aşamaların birbirleriyle yakından ilişkili olduklarını göstermektedir (Fetz ve arkadaşları 2001: 140-145, 159-162; Reich 2002: 29-32; 2003a: 17-19).

Aşama sıfırda (bu çalışmada dokuz yaşına kadar olan dönem) çocuk, epistemik konuların gerçekten de farkında değildir ve bu yüzden de bu konularda eleştirel bir yaklaşım sergilemez (“Havva ilk kadındı... Onun annesi...”). Aslında, bu yaşa kadar çocuklar (zevk meseleleri bir yana), aynı bilgiye sahip olmuş olsalar herkesin aynı sonuca varacağına inanırlar. İşlerin bu düzeyi, dört yaşındaki çocukların yapabileceği doğru bir açıklama yapma, birinin ayağını çekme, yalan söyleme, hata yapma gibi hareketler arasındaki farkı anlamadan bağımsızdır.

Birinci aşama, *nesne* yansıtma aşamasıdır: “O gerçekten öyle midir?” Örneğin, çocukluğunun sonlarına yaklaşmış bir kız, bize, birçok insanın yaşadığı dünyada Tanrı’nın herkesi tek tek gözetleyemeyeceğini açıkladı. Bu yüzden, Tanrı, bunu Tanrı adına yapması için her birimize bir koruyucu melek gönderir. Aşama sıfır dikkate alınarak ortaya çıkan gelişmeye bakıldığında, dikkat çeken esas nokta, bu aşamada kişiler, sahip oldukları düşüncelere ve beyanlara esir kalmaya devam ederler; onlar temelde Tanrı’nın ‘şu’sunu, yani Tanrı’nın varlığı dahil ne gibi olduğuna ilişkin hususları tartışırlar ve Tanrı ile ilgili ‘ne’ sorusunu eleştirel olarak analiz etmezler. Yani, Tanrı’nın doğasını ve özelliklerini veya, daha da önemlisi, birilerinin bunu güvenilir ola-

rak nasıl bilebileceğini tartışırlar. Gerçek uygulamada onlar, sorgulanmayan kişisel görüşlerini, yine açıklamaya muhtaç olan o görüşleriyle yıkarlar. Bir mesele, eğer temel mesele değilse, o zaman özellikle Tanrı'nın 'gerçekten' var olup olmadığı açıklanmaya muhtaç bir mesele olur. Nesne yansıma gelişiminin bir noktasında periler, Noel Baba, Santa Claus, Paskalya Yortusu Tavşanı (*Easter Bunny*) vb., yetişkinlerin 'gerçek' dünyasından değil, çocukların dünyasından alınan birebir figürler olarak tanınırlar. Bu figürler ile, Tanrı'nın sanki baştan savılma ihtimali vardır.

Aşama ikide, yansıma, birinin özel 'gerçekleri' bilme *yöntemine* dönüşür. Örneğin, bir yetişkin, kıyas mantığının mutlaka Tanrı hakkında 'gerçek' bilgiye ulaştırmadığının farkında olacaktır. İnsanlar yemeye ve içmeye ihtiyaç duyuyorsa, bu Tanrı'nın da yiyip içtiğine işaret etmez. Ya da, insanlar evlerini yapı malzemeleriyle ve bir plana göre yapıyorlarsa, bu da Tanrı'nın evreni, (görüşülen bazı çocukların iddia ettikleri gibi) kaya, su ve hava gibi önceden var olan bazı malzemelerle yarattığını ima etmez. Dolayısıyla, yöntemle ilgili yansıma, çocukların Tanrı'nın kim ve gerçekte ne olduğuna dair kişisel düşüncelerinin açıklığa kavuşmasına izin verir. Elde edilen sonuç, bir çeşit olumsuz teolojidir: Tanrı kâinatı bir plana göre (ya da basitçe, yoktan, mucize olarak) bazı hammaddelerden yapan bir sanatçı *değildir*.

Aşama üçe gelindiğinde, bu aşama temel fikirler gibi daha genel epistemik meselelerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Örneğin, ben bir realist miyim? Eğer öyleysem, nasıl bir realistim (saf, eleştirel, kuramsal vs.)? Yine örneğin, ben bir yapısalcı mıyım (radikal bir yapısalcı, sosyal bir yapısalcı vs.); ben bir izafiyetçi, postmodernist veya daha başka bir şey miyim? Öyle isem; niye? Verilen cevaba göre diğer şeyler arasında insanların neleri bilebileceğinin sınırları belirlenecektir. Cevaplar farklı olabilir, hatta şöyle de olabilir: "Yetişkinler olarak, zihnimizin bazı şeylerin yoktan var edilmesini canlandırmada sorunu vardır."

Özet olarak, yeni gerçekler öğrenme dışında ve, hepsinin ötesinde, farklı bir doğa olarak gerçekler, birinin dünya görü-

şünde ve dini bakış açısında bir değişiklik meydana getiren epistemik bilişinin gelişmesidir: “Hepsinin birlikte nasıl uyum gösterdiklerini düşünmekteyim [ve inançlarım da ona göre değişti].” “Sonra kendin ve inançların konusunda daha eleştirelsin [ve böylelikle değişirsin]” (Reich, Oser ve Valentin 1994: 164).

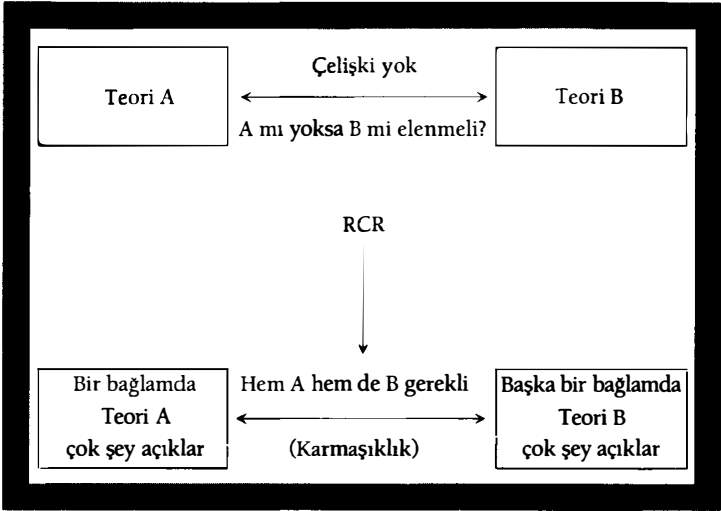
Düşünce Şeklini ve Problem Yapısını Eşleştirme

Düşünce şekli, burada, ilişkisel organizasyonun bir bütün olarak çalışmasını sağlayan düşünme (ve mantık) unsurlarının özel bir yapısı olarak anlaşılır. Örnek olarak: (1) Piaget’çi operasyonlar,* (2) diyalektik düşünce, (3) kıyaslayıcı (benzeşik) düşünce, (4) ilişkisel ve bağlamsal mantık (RCR) ve (5) bilişsel olarak karmaşık düşünce. Aşağıdaki görevleri/problemleri en iyi şekilde yapmak için, her seferinde farklı bir düşünce şekli –yani yukarıdaki örneklerde geçenler– istenir: (i) çapraz bulmaca, (ii) sendikalar ve işçi arasındaki ücret görüşmesi, (iii) bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri açıklama, (iv) ışığın atom-benzeri ve dalga-benzeri hareketini açıklama (<http://www.colorado.edu/physics/2000/applets/twoslitsa.html>), (v) iyi tanımlanan bir yeri doldurma (Reich 2002: 88-97). Örnek olarak, bir yeri en iyi şekilde doldurma (birçok yönüyle farklılaşan ve belli bir sonuçta bütünleşen) bilişsel karmaşık bir düşünce gerektirir.

İlişkisel ve bağlamsal mantık (RCR), *uyumlu (compitable)*, *uyumsuz (incompitable)* ve *uyumlu-değil (non-compitable)* şeklinde ‘gerçek değerler’ ile üç-bağıldeğerli bir mantık içerir. Eğer RCR uygulanabilirse, birbirinin rakibi karşılıklı olarak uyumsuz olmayan ama ‘uyumlu-değil’ iki teori görülür (yeteneklerin açıklaması olarak Doğa ve Doğa gibi). Örneğin, bir bağlamda bir teori daha iyi açıklar, diğer bir bağlamda ise diğeri daha iyi açıklar; bununla birlikte, tam bir anlayış elde edebilmek için her ikisine de ihtiyaç vardır (Şekil 15.1). RCR, dini doktrinleri ve (“ya A ya da A olmayan doğru olabilir, ikisi birlikte doğru olamaz” şeklin-

* Piaget’nin, zihinsel eylemler için kullandığı terim (ç.n.)

deki ikili mantık engelini bir kenara bırakarak) kişilerin dindar olarak nasıl geliştiklerini anlamamıza da yardım eder (Reich 2002: 116-132). RCR ile bu reçete, evrensel olarak geçerli değil, alana-özgü bir yaklaşım olarak alınır.



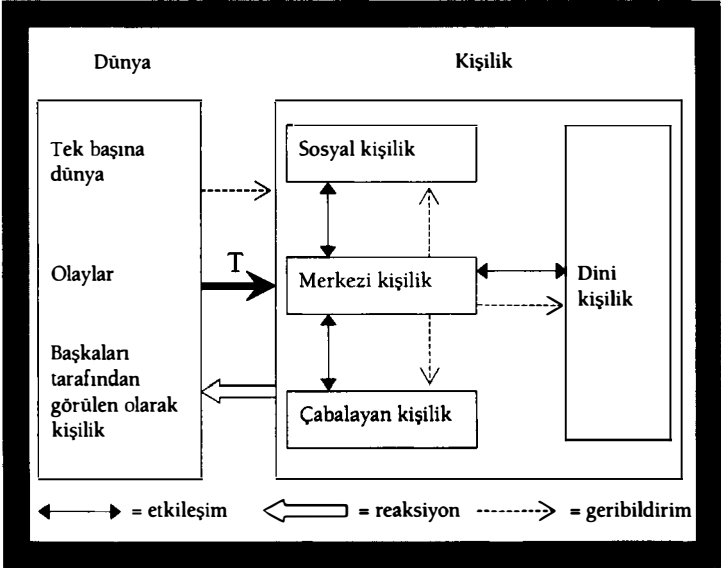
Şekil 15.1. Üst kısım: Klasik ikili mantığı kullanarak Teori A ve Teori B arasında bir çelişkinin bulunmadığı kabul edilir ve bu da bizi A veya B'den birini çıkarabileceğimiz sonucuna götürür. **Alt kısım:** Uygun vakalarda üç-bağıldeğerli RCR mantığı bu problemi çözer.

(Kaynak: Reich 2008; şekil ve açıklayıcı metin Koninklijke Brill N.V.'nin izniyle yeniden yapılmıştır.)

ÖNEMLİ NOKTALARIN ÖZETİ

Bilişsel bilim, dini, ruhsallığı/maneviyatı (*spirituality*) ve ömür içerisinde onların gelişimini anlama sürecinde önemli bir içerik olmakla birlikte, (bu kitabın bu ve diğer bölümlerinde işaret edildiği gibi) daha bütüncül bir anlayış için daha başka içerikle-

re de ihtiyaç duyulur. Bunu örneklendirmek için, kendi geliştirdiğim deneme niteliğindeki dini ve ruhsal değişim modeline atıfta bulunmak isterim (Reich 2003b). Aksiyon-temelli olarak düşünülen bu model, geribildirim döngüleri ile kişi, kişinin çevresi ve kişinin içindeki çeşitli döngüleri kapsar (Şekil 15.2).



Şekil 15.2. Dini değişimin dinamik modeli. Özel dinamik bir değişimin şemada gösterilişi: Tetikleyici T, etki, reaksiyon ve geribildirim. (Kaynak: Reich 2008; şekil ve açıklayıcı metin Koninklijke Brill N.V.'nin izniyle yeniden yapılmıştır.)

Kişiliğin psikolojik yapısının *bir* parça şeklinde olduğu anlaşılır; gösterilen alt bölümler esasen modelin tam olarak uygulanmasını kolaylaştırmaya yardım eder. Hâlihazır durumda kişilik, dindarlığı ve ruhsallığı/maneviyatı içine alan dinamik değişiklikleri *taklit etmeye* değil *tanımlamaya* yarar. Değişiklikler ya dış olaylardan (derin iz bırakan dini tecrübe, bir çocuğun doğumu, kişisel kayıp vs.) ya da kişinin kendi içerisinden (büyü-

me, rüyalar, derin meditasyon vs.) tetiklenebilir. Dışarıdan bir tetikleyici (Şekil 15.2'deki kalın harfle gösterilen T) doğrudan *merkezi kişiliği* etkiler. Beyin, biliş, duygular, irade/motivasyon, hafıza ve bilinç dışı ile birlikte bu, bir insan vücududur. *Merkezi kişilik*, böylece, *çabalayan kişilikle* (kısa vadeli hedefler, hayat-taki uzun vadeli amaçlar, dünya görüşü), *sosyal kişilikle* (önemli diğerleri, kültür= sosyokültürel sembolik çevre) ve *dini kişilikle* (aşkın veya en yüksek olarak kabul edilenle ilişkiler ve bunun bir kişinin hayatındaki sonuçları) etkileşir. Bu çok parçalı kişilikler arasındaki etkileşim tetikleyici olaya karşı bir reaksiyon üretir. Karşılık olarak bu da, kişilikte bir geribildirim meydana getirir: Eğer döngü yararlıysa, dini dünya görüşü ve yönelim sağlamlaştırır; aksi halde değişiklikler meydana gelebilir.

Burada, esasen buluşsal değerini hesaba katarak bu modeli tanıtmaya çalıştım. Bu bana, hangi yaklaşımın daha iyi olduğu yönünde herhangi bir kısıtlama içerisinde olmaksızın, dinin ve onun gelişiminin aydınlatılması için sarf edilen disiplinler arası çok çeşitli çabaların sonuçlarını da sunma imkânı vermiştir (Reich 2003b). Elbette, tamamen olgunlaştığında model çok farklı olabilir; özellikle de, insan benzeri gelişmiş robotlar veya süper bilgisayarlar yardımıyla insanın işleyişini etkileme çabaları başarıya ulaşırsa. Dikkate alınması gereken temel nokta, son derece basitleştirilen yaklaşımların –daha kapsamlı bir görüşe katkıları değerli olsa da– tek başlarına kaldıklarında dini ve ruhsal gelişimi tam olarak anlamaya ve o konuda ileriye yönelik bir öngörü sahibi olmaya ulaştıramayacaklarıdır.

KAYNAKLAR

- ATRAN, SCOTT (2002). *In Gods We Trust The Evolutionary Origins of Religious Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.
- AZARI, NINA P. ve SLORS, MARC (2007). 'From Brain Imagining Religious Experience to Explaining Religion: A Critique1. *Archive for the Psychology of Religion*. 29: 67-85.

- BARRETT, JUSTIN L. (2007). 'Is the Spell Really Broken? Biopsychological Explanation of Religion and Theistic Belief'. *Theology and Science*. 5/1: 57-72.
- BAUER, JOACHIM (2007). *Das Gedächtnis des Körpers: Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*. 11th enlarged edn. Munich: Piper.
- BERK, LAURA (2004). *Awakening Children's Minds: How Parents and Teachers Can Make a Difference*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- BOYER, PASCAL (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. London: Random House; New York: Basic Books.
- _____ (2003). 'Religious Thought and Behaviour as Byproducts of Brain Function' *Trends in Cognitive Sciences*. 7/3:119-24; accessed 28 Aug. 2007 from URL <http://artsci.wustl.edu/~anthro/blurb/b_boyer.html>
- BREAZEL, CYNTHIA ve SCASELLATI, BRIAN (2000). 'Infant-like Social Interactions between a Robot and a Human Caregiver'. *Adaptive Behavior*. 8/1: 49-74.
- BULKELEY, K. (2006). Review of the 2004 volumes by H. Whitehouse, I. Pyysiäinen, and J. L. Barrett on the Cognitive Science of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion*. 16: 239-43.
- EISENBERG, LEON (1995). 'The Social Construction of the Human Brain'. *American Journal of Psychiatry*. 152: 1563-75.
- FETZ, RETO L., REICH, K., HELMUT ve VALENTIN, PETER (2001). *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverstandnis, Eine strukturalistische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- FOWLER, JAMES W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1987). *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- _____ NIPKOW, KARL ERNST ve SCHWEITZER, FRIEDRICH (eds.) (1991 [1988]). *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education, and Society*. New York; Crossroad.

- FRIEDENBERG, JAY ve SILBERMAN, GORDON (2006). *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. Thousand Oaks, Calif., ve London: Sage,
- GAZZANIGA, MICHAEL S. (2004). *The Cognitive Neuroscience*. iii. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- GELMAN, SUSAN A. (2003). *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- GIBSON, NICHOLAS J. S. ve BARRETT, JUSTIN L. (2008). 'On Psychology and Evolution of Religion: Five Types of Contribution Needed from Psychologist'. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, and K. Wyman (eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita, Calif. ; Collins Foundation Press, 333-338.
- GLOCK, CHARLES Y. (1962). 'On the Study of Religious Commitment'. *Religious Education*, research supplement, 57/4: S98-S110.
- HAIDT, JONATHAN (2001). 'The Emotional Dog and its Rational Tail; A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment'. *Psychological Review*. 108: 814-34.
- HEFNER, PHILIP (2007). 'Science and Well-Winnowed Wisdom: The Grand Quest' (editorial). *Zygon: Journal of Religion and Science*. 42/4: 799-802.
- HOLYOAK, KEITH J. ve MORRISON, ROBERT G. (eds.) (2005). *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
- JAMES, WILLIAM (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London ve New York; Longmans, Green, and Co.
- KEGAN, ROBERT (1994). *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*. Cambridge, Mass. ve London: Harvard University Press.
- KELLY, MICHAEL H. ve KEIL, FRANK C. (1985). 'The More Things Change...: Metamorphoses and Conceptual Structure'. *Cognitive Science*. 9: 403-16.
- KWILECKI, SUSAN ile KWILECKI, PAUL (1999). *Becoming Religious: Understanding Devotion to the Unseen*. Cranbury, NJ: Bucknell University Press.

- MANPLER, JEAN MATTER (2004). *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- MARTIN, LOUIS (2007). 'Mundus Mendax, The Global Spiral: A Publication of the Meta-nexus Institute', 24 Aug. 2007; accessed 28 Aug. 2007 from URL <[http://www.mctancxus.net/Magazine/Default.aspx?TabId=68&rid=7091&SkinSrc=%5bG%5dSkins%2f_de-fault%2fNo+Skin&ContainerSrc=%5bG%5dContainers%2f_default%2fNo+Con-tainer](http://www.mctancxus.net/Magazine/Default.aspx?TabId=68&rid=7091&SkinSrc=%5bG%5dSkins%2f_de-fault%2fNo+Skin&ContainerSrc=%5bG%5dContainers%2f_default%2fNo+Con-tainer>)>.
- MILLER, GEORGE A. (2003). 'The Cognitive Revolution: A Historical Perspective'. *Trends in Cognitive Sciences*, 7/3: 141-4; accessed 28 Aug. 2007 from URL <<http://www.cogsci.princeton.edu/~geo/Miller.pdf>>.
- NAGEL, THOMAS (1974). 'What it is Like to Be a Bat'. *Philosophical Review*. 83: 435-50.
- NEHANIV, CHRYSOTOPHER L. ve DAUTENHAHN, KERSTIN (eds.) (2007). *Imitation and Social Learning in Robots, Humans and Animals: Behavioural, Social and Communicative Dimensions*. Cambridge ve New York; Cambridge University Press.
- NYNÄS, PETER (2008). 'Religious Counter Intuitive Representations from a Perspective of Early Intersubjective Development and Complex Representational Constellations—A Methodological Reflection'. *Archive for the Psychology of Religion*. 30: 37-55.
- OSER, FRITZ K. ve GMÜNDER, PAUL (1991[1984]). *Religious Judgement. A Developmental Approach*. trans. and enlarged by N. F. Hahn. Birmingham, Ala.: Religious Education Press.
- _____ ve REICH, K. HELMUT (1996). 'Religious Development from a Psychological Perspective'. *World Psychology*. 2/3-4: 365-96.
- OTTO, RUDOLF (1923[1922]). *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
- OVIEDO, LLUIS (2008). 'Is a Complete Biogenetic Account of Religion Feasible?' Zygon: *Journal of Religion and Sciences*. 43/1:103-26.
- OZARAK, ELISABETH WEISS (2005). 'Cognitive Approaches to Religion' In R. F. Paloutzian and C. L. Park (eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York ve London: Guilford Press, 216-34,

- PIAGH, JEAN (1929[1926]). *The Child's Conception of the World*. London: Kegan Paul Trench Trubner; several later English editions.
- PRATT, JAMES BISSETT (1920). *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: Macmillan.
- PYYSIÄINEN, ILKKA (2001). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden ve Boston: Brill.
- (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- RAKISON, DAVID H. ve OAKES, LISA M. (eds.) (2003). *Early Category and Concept Development: Making Sense of the Blooming, Buzzing Confusion*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- REICH, K. HELMUT (1990). 'The Relation between Science and Theology: The Case for Complementarity Revisited'. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 25/4: 369-90.
- (1992). 'Religious Development across the Life Span: Conventional and Cognitive Developmental Approaches'. In D. L. Featherman, R. M. Lerner, and M. Perlmutter (eds.). *Life Span Development and Behavior*. xi. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, 145-88.
- (1993). 'Cognitive-Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose?' *International Journal for the Psychology of Religion*. 3:145-71.
- (1997). 'Empirical Evidence for Parallelisms between Scientific Developments from their Origins to Galileo and the World View of Children'. Preprints des MPI für Wissenschaftsgeschichte (Berlin), no. 70.
- (2002). *Developing the Horizons of the Mind: Relational and Contextual Reasoning and the Resolution of Cognitive Conflict*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
- (2003a). 'Cognitive Preconditions for Religious Development'. *Research in the Social Scientific Study of Religion*. 14:1-32.
- (2003b). 'The Person-God Relationship: A Dynamic Model'. *International journal for the Psychology of Religion*. 13: 229-47.
- (2003c). 'Some German (Pre-)adolescents' Views on the Importance of Friends and God: A Pilot Study'. *Journal of Christian Education*. 46/3: 47-61.

- _____ (2004). 'Jean Piagets Vorstellungen von Religion und Entwicklung'. In A. A. Bucher with M. Brumlik and K. H. Reich, *Psychobiographien religiöser Entwicklung: Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*, Stuttgart: Kohlhammer, 123-37.
- _____ (2005). 'Stage-Structural Approach to Religious Development'. In E. M. Dowling and W. G. Scarlett (eds.), *Encyclopedia of Spiritual and Religious Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 431-7.
- _____ (2008). 'Extending the Psychology of Religion: A Call for Exploration of Psychological Universals, More Inclusive Approaches, and Comprehensive Models'. *Archive for the Psychology of Religion*. 30:115-34.
- _____ (baskı içerisinde). 'The Oser-Gmünder Model of Religious Development' In D. M. Wulff (ed.). *Handbook of Psychology of Religion*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- _____ ve OSER, FRITZ K. (2002). 'Eine reifere Mensch-"Gott"-Beziehung und komplexeres Denken: Zwei ungleiche Seiten der selben Entwicklung'. In E. Beckers, H.-J. Hahn, H. A. Kick, and H. Schlosser (eds.), *Die Programmierung des kindlichen und jugendlichen Gehirns. 3. Symposium des Professorenforums*, Gießen. Germany: Verlag des Professorenforums, (updated version of Oser ve Reich 1996.) 77-96. .
- _____ ve VALENTIN, PETER (1994). 'Knowing Why I Now Know Better: Children's and Youth's Explanations of Their World View Changes'. *Journal of Research on Adolescence*. 4:151-73.
- RICCARDI, ANDREA (2007). *Vivre Ensemble*. Paris: Desclee de Brouwer.
- RUE, LOYAL D. (2005). *Religion Is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail*. New Brunswick, NJ, ve London: Rutgers University Press.
- SABATINI, MICHAEL J., EBERT, PHILIP, LEWIS, DAVID A., LEVITT, PAT, CAMERON, JUDY L. ve MIRNICS, KAROLY (2007). 'Amygdala Gene Expression Correlates of Social Behavior in Monkeys Experiencing Maternal Separation'. *Journal of Neuroscience*. 27/12:3295-3304.
- SCARLETT, W. GEORGE (2005). 'Toward a Developmental Analysis of Religious and Spiritual Development' In E. C. Roehlkepartain, P.

- E. King, L. M. Wagener, and P. L. Benson (eds.). *Tite Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 21-33.
- SMART, NINIAN (1989). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, W. CANTWELL (1979). *Faith and Belief*. Princeton: Princeton University Press.
- SOBEL, CAROLYN P. (2001). *The Cognitive Sciences: An Interdisciplinary Approach*. Mountain View, Calif.: Mayfield.
- SPIILKA, BERNARD (2003). 'Religion and Biology' In B. Spilka, R. W. Hood Jr., B. Hunsberger, and R. Gorsuch. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 3rd edn. New York ve London: Guilford Press, 54-72.
- VOSNIADOU, STELLA ve BREWER, WILLIAM P. (1992). 'Mental Models of the Earth: A Study of Conceptual Change in Childhood'. *Cognitive Psychology*. 24: 535-85.
- WALACH, HARALD ve REICH, K. HELMUT (2005). 'Reconnecting Science and Religion: Toward Overcoming a Taboo'. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 40: 423-41.
- WATTS, FRASER N. ve WILLIAMS, MARK (1988). *The Psychology of Religious Knowing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLFE, PATRICIA ve NEVILLS, PAMELA (2004). *Building The Reading Brain, PreK-3*. Thousand Oaks, Calif., and London: Corwin. Thousand Oaks, Calif., ve London: Corwin.
- WULFF, DAVID M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: Wiley.

OKUMA ÖNERİLERİ

- DOWLING, ELISABETH M. ve SCARLETT, W. GEORGE (eds.) (2005). *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- OSER, FRITZ K., SCARLETT, W. GEORGE ve BUCHER, ANTON (2006). 'Religious and Spiritual Development throughout the Life Span'. In W. Damon and R. M. Lerner (eds. -in-chief). *Handbook*

- of Child Psychology*, 6th edn., i: *Theoretical Models of Human Development*, ed. R. M. Lerner. Hoboken, NJ: Wiley, 942-98.
- PALOUTZIAN, RAYMOND F. ve PARK, CRYSTAL L (eds.) (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York ve London: Guilford Press.
- ROEHLKEPARTAIN, EUGENE C., KING, PAMELA EBSTYNE, WAGENER, LINDA ve BENSON, PETER L. (eds.) (2005). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- RUSSELL, ROBERT J., MURPHY, NANCEY, MEYERING; THEO C. ve ARBIB, MICHAEL E. (eds.) (1999). *Scientific Perspectives on Divine Action, iv: Neuroscience and the Person*. Vatican City State; Vatican Observatory Publications; Berkeley, Calif.; Center for Theology and Natural Science (CNTS).
- SPIILKA, BERNARD, HOOD, RALPH W. Jr, , HUNSBERGER, BRUCE ve GORSUCH, RICHARD (2003), *The Psychology of Religion; An Empirical Approach*. 3rd edn, New York ve London: Guilford Press.
- WULFF, DAVID W. (ed.) (in press). *Handbook of Psychology of Religion*. New York ve Oxford: Oxford University Press.

Dizin

11 Eylül terörist saldırıları, 36,
56, 67, 87, 433

A

Adams, 174, 296
Adaptasyon, 90, 92
Aforoz ve güç, 173, 176
Afrika Bağımsız Kiliseleri (*AICs*),
256, 257
Agnostik, 174, 421
Agnostisizm, 421
Ahlak, 41, 88, 114, 128, 129, 133,
137, 138, 148, 151, 154, 210,
241, 256, 328, 329, 409, 444,
445
Ahlaki düzen ve maneviyat, 159
Ahlaki eylem kılavuzları, 151
Aile, 60, 91, 212, 257, 296, 325,
329, 371, 392, 427
Akılcı köktencilik, 301
Alan araştırmaları, 382
Ali (Hz.), 157
Almanya, 121, 127, 147, 149, 206
Alternatif dindarlık, 289

Althusser, Louis, 350
Amerika, 40, 42, 174, 178, 205,
251, 291, 294, 372
Amerika Birleşik Devletleri, 174,
205
Amerikan Din akademisi (*ARR*),
339
Ammerman, Nancy, 58, 61, 214,
290
Ampirik Uygulamalar, 205, 212
Ana akım, 287, 294
Anderson, Benedict, 83, 94
Anglikan Kilisesi, 43
Anglikanizm, 43
Anketler, 258, 385
Anlatılar, 237
Antropologlar, 115, 116, 403,
407, 422
Antropoloji, 147, 185, 231, 302,
392, 403, 433
Araştırma teknikleri, 366
Aristoteles, 147
Armstrong, K., 292, 296, 298,
303, 304

- Arz, 183, 190, 203, 211, 213, 268,
290, 324, 325, 346
Asad, Talal, 231, 348, 358, 361,
429, 433
Asimilasyon, 152
Asya, 36, 42, 62, 99, 100, 101,
105, 106, 107, 116, 117, 155,
160, 163, 164, 165, 253, 259,
264, 266
Ateist, 56, 165
Ateizm, 52, 421
Atkinson, P., 238
Auschwitz, 284, 302
Avrupa, 45, 63, 68, 101, 103,
107, 116, 146, 149, 158, 165,
175, 186, 205, 206, 214, 215,
228, 233, 252, 283, 302, 333,
345, 347, 349, 371, 372
Avrupa Birliği, 59
Avrupa ülkeleri, 36
Avustralya, 213
Aydınlanma, 129, 172, 224, 227,
228, 229, 230, 232, 236, 263,
282, 284, 292, 297, 302, 333
Aydınlanma düşüncesi, 172, 228,
297, 333
Aydınlanma felsefesi, 228
Aydınlar, 260
Ayin, 87, 91, 92, 201
Azınlık, 52, 53, 55, 183, 214, 258
Azınlık inançları, 55
- B**
-
- Bağlanma, 197, 209, 377, 446
Bağlılık, 40, 90, 131, 136, 154,
205, 210, 216, 297, 368, 371,
456
Bağlılıklar, 40, 212, 232
Bainbridge, William Sims, 36, 50,
51, 52, 53, 198, 200, 206, 207,
219, 221, 294
Barker, Eileen, 245, 255, 256,
385, 386
Barrett, Justin, 253, 256, 463
Başörtüsü, kamusal alan, 183,
184
Bataille Georges
kutsal, şiddet, 85, 86, 95
Batı, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 53, 54, 57, 59, 62, 63, 64,
83, 102, 105, 109, 110, 123,
125, 130, 136, 147, 155, 156,
158, 160, 162, 163, 173, 179,
182, 187, 211, 217, 226, 232,
234, 242, 252, 266, 284, 285,
286, 287, 289, 295, 296, 297,
354, 355, 383, 429, 431, 434
Batı Avrupa, 36, 37, 40, 252, 266,
287, 289, 383, 434
Batı bireyciliği, 163
Batılı feminizm, 234
Batınlık, 64
Bauer, Bruno, 451
Bauman, Z., 286, 289, 290, 293,
302, 303
Beattie, John, 245, 249
Beckford, James A., 189, 247
Beden, 179, 180, 182, 185, 188,
340
Bell, Daniel, 165
Bellah, Robert N., 76, 160, 162,
163, 164, 289, 301
Benjamin, Walter, 351, 358
Berger, Peter L., 70, 76, 166, 435
Berry, Thomas, 289
Bibby, R., 290
Bilim, 33, 36, 50, 51, 52, 53, 55,
61, 70, 89, 93, 99, 102, 103,

104, 106, 108, 109, 125, 127, 138, 152, 156, 173, 177, 252, 282, 283, 286, 299, 304, 325, 346, 350, 351, 352, 365, 366, 379, 380, 392, 393, 394, 396, 397, 401, 407, 415, 417, 418, 419, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 440
 Bilim felsefesi, 365, 366, 380, 392, 393, 394
 Bilim ve din, 34, 50, 434
 Biliş, 349, 439, 442, 445, 462
 Bilişsel bilim, 33, 36, 51, 53, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 452, 453, 460
 Bilişsel modeller, 402, 411
 Bilişsel sınırlar, 84
 Bireycilik, 163
 Bireysel sekülerleşme, 59
 Birleşik Devletler, 130
 Birleşik Kilise (Mooncular), 386
 Birleşmiş Milletler, 55
 Blackburn, Simon, 394, 412
 Bourdieu, Pierre, 89, 110, 171, 175, 192, 195, 196, 397
 İktidar ve din, 49, 61, 102, 115, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 194, 195, 196, 320, 336, 337, 366
 Boyer, Pascal, 51, 440, 445, 447
 Brahma Kumaris, 40
 Brezilya, 54, 253, 254, 269
 Britanya, 75, 213
 Brown, Callum, 259, 260
 Brown, Karen, 386
 Browning, Don, 174, 192, 194
 Bruce, Lincoln, 89, 340
 Buber, Martin, 130, 131

Budist, 62, 108, 109, 154, 239
 Budizm, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 53, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 116, 125, 127, 129, 144, 153, 160, 162, 165, 200, 211, 239, 240, 304, 428
 Bulkeley, Kelley, 440, 445, 446, 447
 Burjuva, 137
 Burma Budizmi, 108
 Butler, Judith, 187, 224, 225, 241
 Bürokratikleşme, 123
 Büyübozumu/Dünyanın büyüünün bozulması, 137
 Büyük Britanya, 127

C

Caesaropapizm, 149, 331
 Caillois, Roger, 85, 86, 88, 95
 Cami, 160, 187
 Camia (*Ecclesia*), 349
 Capps, Walter, 227, 228, 247
 Carrette, Jeremy, 180, 182, 192, 193, 194, 195, 196
 Carroll, Jackson, 211, 266
 Carter, Jimmy, 39
 Casanova, Jose, 252, 253, 255, 267, 270, 280, 336, 424
 Caws, Peter, 407
 Caynizm, 129
 Cemaat, 83, 87, 133, 136, 154, 201, 210, 254, 331, 445
 Channing, William Ellery, 149
 Chaves, Mark, 204, 212, 214
 Chicago, 70, 71, 89, 95, 96, 97, 98, 111, 118, 119, 167, 168, 196, 248, 249, 272, 273, 274, 276, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 336, 360, 361, 387, 412, 413, 414, 436

Cinsel, 54, 329, 356
Cinsellik, 92, 138, 157, 180, 182,
224, 330, 356, 445
Cinsiyet, 50, 237, 239, 255, 256,
445
Cinsiyet kuramı, kadınlar, 50,
223, 241
Clarke, P., 33, 37, 62, 171, 291,
297, 298, 301, 416, 421, 422,
438
Coleman, James, 254, 256, 257
Comte, Auguste, 60, 302
Coşku, 40, 85, 86, 87
Craik, Kenneth, 402
Crockett, David, 213, 222
Cumhuriyet, 54

Ç

Çağdaş Kültürel Çalışmalar
Merkezi (CCCS), 342
Çağdaş sosyal bilim, 49
Çekirdek aile, 329
Çin, 37, 40, 45, 54, 101, 103,
104, 124, 136, 150, 160, 161,
162, 163, 165
Çocuk, 59, 450, 451, 453, 457
Çocuk istismarı, 59

D

Dawkins, Richard, 56
de Lauretis, Theresa, 356, 357,
359
Deger, 53, 56, 57, 63, 88, 89, 93,
115, 127, 143, 152, 153, 201,
239, 284, 296, 341, 352, 354,
355, 384
Değişim, 124, 199, 258, 267, 298,
397, 410, 425, 440, 445, 461

Demerath, NJ, III, 192
Demokrasi, 41, 147, 258, 263
Deneyim, 54, 89, 163, 165, 188,
189, 237, 238, 322, 323, 324,
340
Derrida, Jacques ve din, 50, 290,
301, 306, 309, 358, 359, 361,
427
Descartes, Rene, 322, 323, 336
Devlet, 41, 54, 55, 56, 68, 103,
107, 116, 125, 149, 155, 156,
157, 161, 162, 174, 181, 206,
213, 229, 257, 258, 259, 261,
262, 263, 265, 268, 269, 286,
296, 297, 331
Devlet kuramı, 161
Devlet okulları, 68
Dharmapala, Anagarika, 109
Diaspora, 339
Dikotomi, 379
Dil, 54, 91, 106, 173, 300, 356,
357, 404, 445
Din adamları, 149, 156, 176, 316
Din antropolojisi, 51, 421
Din araştırmaları, 33, 76, 99, 153
Din değiştirme, 181, 255
Din eğitimi, 69
Din felsefesi, 148
Din fenomenolojisi, 78, 132, 422
Din özgürlüğü, 296
Din psikolojisi, 441, 445
Din sosyolojisi, 33, 34, 35, 36, 42,
44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53,
58, 63, 70, 89, 124, 139, 143,
144, 145, 147, 149, 160, 177,
189, 225, 230, 365, 366, 367,
369, 374, 379, 382, 383, 411,
421
Din tanımı, 200, 423, 425, 433
Din tarihi, 81, 126

- Din ve aile, 60
Din ve bilim, 34
Din ve devlet, 259
Din ve ekoloji, 34
Din ve ekonomi, 125, 144
Din ve hukuk, 41
Din ve inanç sistemleri, 40
Din ve maneviyat, 55, 56, 62, 178
Din ve sekülerleşme, 197
Din ve siyaset, 149
Din ve şiddet, 67
Dindarlık, 39, 48, 137, 138, 139, 146, 147, 148, 164, 165, 178, 216, 226, 238, 258, 292, 304, 354, 369, 424
Dini akımlar, 104
Dini araştırmalar, 152, 339, 422
Dini bakım, 418
Dini canlanma, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 212
Dini canlılık, 204, 213, 215
Dini çalışmalar, 171, 189, 229, 237, 340, 346
Dini çeşitlilik, 190
Dini çoğulculuk, 33, 35, 36, 42, 43, 44, 70
Dini davranış, 78, 79, 94, 211, 367
Dini değişim, 203, 251, 252, 425, 461
Dini dönüşüm, 297
Dini eğilimler, 281, 287
Dini eğitim, 258
Dini ekonomi, 267, 268
Dini etik, 104
Dini geçmiş, 46
Dini gelenekler, 224, 226, 328
Dini gelişim, 252
Dini gelişim ve çocuklar, 453
Dini gerçeklik, 39
Dini gruplar, 189, 206
Dini gruplar ve sosyal uyum, 42, 43
Dini güç, 175, 176, 324, 331
Dini hayat, 299
Dini ifadeler, 188, 189
Dini iktidar, 313, 314, 316, 328, 330, 331, 335
Dini inanç, 47, 69, 180, 197, 211
Dini katılım, 206, 299
Dini kavramlar, 440
Dini köktencilik, 294
Dini liderlik, 331
Dini onay, 321
Dini organizasyonlar, 201, 202, 203, 207, 214, 217
Dini otorite, 155, 180, 283, 325, 331
Dini örgütler, 58, 61
Dini pazarlar, 205, 209, 212, 214, 288
Dini piyasa, 267, 268, 269
Dini pratikler, 182, 444
Dini rejim, 332, 337
Dini sermaye, 204, 216, 323
Dini sistemler, 85, 92
Dini şiddet, 70
Dini tecrübe, 368, 443, 456, 461
Dini tüketim, 290
Dini uygulama, 36, 41, 57, 69, 154, 242
Dini ve Ahlaki Çoğulculuk (RAMP4), 372
Dini yetki ve caesaropapizm, 149, 331
Dinin boyutları, 369, 372, 444
Dinin etkisi, 337
Dinin iktidarı, 316
Dinin kapsamı, 38

- Dinin rolü, 65
Dinler tarihi, 76, 131, 141, 226, 349, 422
Dinsel alan, 39, 175, 176, 189
Dinsel bireycilik, 146
Dinsizlik, 52
Diriliş, 165, 258, 259, 260, 262, 291
Doğa, 88, 90, 127, 128, 129, 130, 133, 173, 282, 394, 403, 433, 449, 458, 459
Doğal din, 316
Doğaüstü, 76, 88, 200, 211, 423, 440, 445, 446, 447
Doğu, 36, 40, 51, 56, 62, 105, 121, 124, 127, 153, 160, 165, 253, 266
Donegani, J. M., 287, 289, 299
Douglas, Mary, 76, 82, 84, 95, 275
Dönüşüm, 40, 148, 331, 340
Dördüncü Büyük Uyanış, 294
Dua, 53, 151, 216
Dualist çerçeve, 225
Dumont, Louis, 76, 85, 95, 106, 110, 111, 115
Dunbar, Helen Flanders, 89, 95, 96
Durkheim, Emile, 38, 47, 50, 55, 56, 60, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 111, 200, 210, 219, 225, 324, 336, 337, 347, 350, 354, 355, 356, 359, 381, 382, 424
Dünya, 100, 124, 144, 229, 234, 235, 241, 244, 251, 283, 303, 320, 350, 354, 428, 449, 461
Dünya dinleri, 100, 104, 152, 303, 425, 427
Dünya görüşü (*Weltanschauung*), 302
Dünyevileşme, 139, 188, 267
Düşünümsellik, 234
E
Eğitim, 37, 41, 45, 113, 165, 184, 259, 260, 270, 288, 323, 409, 426
el-Benna, Hasan, 38
Eleştirel düşünme, 231
Eleştirel-toplumsal cinsiyet, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 245
Eliade, Mircea, 88, 95, 97, 246, 399, 405
Emik modeller, 401
Empati, 223, 230, 375, 445, 451
Endonezya, 54
Epistemik biliş, 455, 456
Epistemik konular, 453, 457
Epistemik rasyonellik, 210
Epistemoloji, 365, 394
Epistemolojik boyut, 430
Erkek merkezlilik, 226, 227
Eşcinsel, 188, 339
Eşcinsel evlilik tartışması, 188
Etik, 41, 42, 65, 104, 105, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 159, 163, 226, 227, 241, 243, 245, 368, 375, 401, 428
Etik modeller, 401
Etnik kimlik, 242
Etnografi, 35, 69, 111
Etnografya, 258, 389
Evanjelik Hristiyanlığı
Latin Amerika, medya, 37
Evanjelik Hristiyanlık, 37, 174

Evanjelikler, 37, 87
 Evlilik, 77, 255, 316, 329, 405, 409
 Evrim, 91, 92, 127, 135, 172, 395, 446, 449
 Eylem kuramı, 99, 109
 Ezoterizm, 64, 139

F

Faktör analizi, 370, 371
 Falun Gong, 40, 70
 Fedakârlık, 86
 Feminist kuram, 50, 223, 239, 241
 Feminizm, 187, 226, 233, 234
 Fenomenoloji, 88, 230
 Finke, Roger, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 211, 214, 219, 222, 262, 267, 422, 423
 Finlandiya, 68
 Fitzgerald, Timothy, 231, 429
 Folk dini, 211
 Fonksiyonalist, 107, 111, 201, 217, 422
 Foucault, Michel, 49, 50, 102, 105, 115, 116, 118, 159, 171, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 242, 329, 336, 337, 356, 357, 359
 Fowler, James, 454, 455
 Fransa, 41, 59, 299, 316
 Fransız, 76, 89, 110, 177, 180, 287, 289, 333
 Frazer, James G., 78, 80, 398
 Freud, Sigmund, 356, 357
 Friedrich, Tenbruck, 142, 144, 168

G

Galileo, 466
 Geçerlilik, 251, 379, 380, 381, 384
 Geertz, Clifford, 38, 76, 107, 110, 111, 112, 117, 119, 194, 408, 422, 423, 429
 Gelenek, 91, 92, 137, 156, 158, 206, 252, 265, 287, 316, 323, 346, 347, 404, 417
 Geleneksel din, 288, 289
 Geleneksel dindarlık, 287
 Geleneksel inançlar, 287
 Geleneksel toplumlar, 40
 Gellner, Ernest, 48, 49, 99, 100, 103, 106, 108, 109, 117, 118, 120, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 312
Gemeinschaft, 133
 Gerçek din, 151, 176
 Gere, Richard, 178
 Gerth, Hans, 100, 101, 120, 140, 144, 145, 152
Gesellschaft, 133, 140, 337, 387
 Gıda, 389
 Gibson, Nicholas, 441
 Giddens, Anthony, 102, 109, 115, 169, 293, 300, 301, 302, 303, 319, 336, 337, 359, 366
 Girard, Rene, 67, 397
 Gizli bilgi, 184, 185
 Glock, Charles, 368, 444, 445
 Gmünder, Paul, 454, 455, 467
 Goldziher, Ignaz, 127, 128
 Gorski, P. S., 118
 Gorski, Philip S., 142, 219, 274
 Gothein, Eberhard, 130
 Göç, 34, 36, 37, 41, 44, 55, 56, 58, 113, 114, 258, 259

Göçmenler, 37, 57, 60, 156
Gramsci, Antonio, 89, 345, 350, 351, 359
Gray, John, 174
Greeley, Andrew, 287, 290, 294
Groen van Prinsterer, 333
Gross, Rita, 226, 237, 238, 239, 240
Grup toplantıları, 78, 85
Guba, Egon G., 416, 419
Güç, 41, 44, 49, 79, 81, 106, 113, 122, 128, 139, 148, 149, 157, 159, 175, 176, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 227, 238, 239, 242, 244, 270, 313, 315, 316, 317, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 340, 350, 351, 352, 355, 356, 373, 393, 410, 429, 433, 435, 445, 449
Günah, 125, 129, 138, 180, 181, 340

H

Habermas, Jürgen, 49, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 282, 286, 301, 309
Habitus
Bourdieu, 176, 185
Hadis, 158
hakikat, 182, 209, 216, 228, 244, 285, 288, 353
Halevy, Elie, 343, 359
Hall, Stuart, 342, 344, 345, 346, 351, 359, 436, 437
Hamberg, Eva, 49, 51, 62, 63
Hamilton, Malcolm, 49, 197, 328, 336, 337, 423, 427

Harvard, 72, 109, 110, 118, 163, 167, 277, 278, 306, 360, 413, 414, 464
Harvard Üniversitesi, 110
Harvey, D. ve modernizm, 307
Hayal kırıklığı, 319
Hayali cemaat, 83
Heelas, P., 42, 49, 51, 62, 63, 64, 71, 290, 291, 293, 305, 307, 308, 310, 312, 424, 436
Hefner, Philip, 49, 63, 251, 252, 258, 259, 262, 264, 268, 275, 276, 277, 278, 296, 298, 450
Hegel, 263, 302, 341, 361, 436
Hegemonik temsiller, 243
Hennis, William, 146, 147, 148
Herder, Johann Gottfried, 341
Hermenötik, 366, 367, 374, 380, 382
Hervieu-Léger, Danielle, 60, 87, 96
Hewitt, Marsha, 226, 239, 240
Hıristiyan, 39, 40, 48, 64, 67, 109, 130, 150, 151, 155, 164, 177, 180, 223, 230, 232, 240, 242, 254, 256, 268, 269, 287, 302, 429, 431, 449
Hıristiyanlar, 270
Hıristiyanlık, 35, 36, 42, 53, 55, 63, 64, 124, 127, 128, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 164, 165, 180, 232, 263, 264, 295, 298, 331, 433
Hindistan, 54, 100, 101, 105, 106, 110, 124, 128, 136, 235, 264, 265, 266, 303
Hindu, 39, 40, 62, 84, 101, 107, 251, 252, 264, 265, 266, 268, 269, 272, 275, 276
Hindu milliyetçiliği, 251, 265, 266

Hindu ruhu, 101
 Hinduizm, 42, 43, 48, 53, 55, 99,
 100, 101, 102, 104, 106, 107,
 108, 116, 125, 127, 144, 165,
 232, 263, 264, 265, 266, 304,
 348
 Hindutva, 265
 Hiroşima, 284
 Hiyerarşi, 85, 109, 152, 153, 326
 Hobsbawm, Eric, 343, 359
 Hoggart, Richard, 342
 Hollanda, 229, 313, 332
 Horton, Robin, 211
 Hubert, Henri, 413
 Hume, David, 302, 350
 Humeyni, Ayetullah, 86, 156
 Hunt, Stephen, 165
 Hunter, James Davison, 270, 292,
 297
 Huntington, Samuel, 164, 259
 Huxley, Aldous, 178

I

Iannaccone, Laurence, 198, 204,
 206, 207, 214, 219, 287, 294
 Inaba, Keishin, 66
 Inglehart, Ronald, 258
 Irak, 58, 159
 Irk, 41, 224, 237, 242, 255, 345
 Irkçılık, 244

İ

İbadet, 41, 55, 111, 128, 201,
 202, 216, 256, 264, 265, 288,
 322, 324, 368, 445
 İcihad, 157
 İdeal bilişsel modeller, 402
 İdeal tipler, 135, 398, 410, 411

İdeoloji, 45, 58, 89, 112, 165,
 226, 340, 342, 352, 367, 424,
 444
 İkili yapı, 151
 İkinci Dünya Savaşı, 101
 İktidar, 106, 107, 113, 115, 117,
 149, 182, 188, 189, 313, 314,
 315, 316, 317, 324, 326, 329,
 330, 331, 332, 335, 356
 İktidar ve din, 314
 İlahiyat, 197, 254
 İlahiyat Fakültesi, 197
 İmam, 156
 İman, 151, 289, 290, 293, 298,
 299, 453
 İnanç, 46, 48, 55, 56, 60, 61, 68,
 69, 127, 139, 149, 151, 154,
 175, 188, 202, 203, 206, 216,
 265, 270, 289, 290, 303, 304,
 315, 316, 327, 333, 334, 348,
 350, 353, 368, 371, 375, 423,
 424, 444, 445, 446, 454, 455
 İnanç merkezli, 353
 İnanç ve uygulamalar, 139
 İncil, 127, 134, 154, 333
 İndirgemecilik, 230, 345, 353
 İngiliz, 127, 154, 264, 296, 341,
 343, 344
 İngiltere, 43, 56, 69, 154, 177,
 229, 253, 262, 341, 342, 343,
 344
 İnsan hakları, 44, 77, 224, 282,
 358
 İnternet, 61
 İntihar, 45, 80, 317, 327
 İntihar bombacıları, 327
 İran, 58, 156, 159, 181, 295
 İran devrimi, 156, 181
 İrlanda, 214
 İsa (Hz.), 400

Iskoç Aydınlanması, 303
İslam, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
45, 53, 55, 58, 67, 101, 102,
103, 104, 124, 125, 127, 128,
143, 144, 150, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 164, 165, 232,
252, 257, 258, 260, 261, 263,
264, 265, 269, 292, 295, 296,
297, 298
İslam hukuku, 144, 157, 260
İslamcılar, 41, 258
İslamcılık, 41
İslamiyet, 157, 260, 262, 263,
265, 266
İsrail, 127
İstatistiksel modelleme, 373
İsveç, 206, 215
İşlevselcilik, 422
İyileşme, 441, 445

J

James, William, 464
Japonya, 37, 40, 45, 101, 124,
162, 163
Konfüçyüsçülük, 162
Jones, Lindsay ve ritüel, 246
Joy, Morny, 227, 231, 233, 234

K

Kamu yararı, 267, 269
Kamusal alan, 173, 183
Kamusal alan ve Habermas, 49,
172, 173, 174, 184, 188, 189
Kamusal alanda dinin rolü, 45,
188, 287
Kamusal hayat, 260
kamusal Kamusal alanda dinin
rolü, 174

Kanada, 213, 215
Kant, Immanuel, 148, 149, 151,
154, 263, 341, 350
Kantorowicz, Hermann, 130
Kapitalizm, 101, 103, 105, 123,
129, 146, 155, 252, 257, 347,
355
Kapitalizmin Ruhu, 124
Kaplan, L., 292, 303, 304, 306,
307, 310
Kapoor, Ilan, 243, 244
Kardinal de Richelieu, 316
Karizma, 135, 153, 176
Karizmatik, 256, 266, 335
Karizmatik otorite, 155, 157
Karma, 46
Karşılaştırmalı analiz, 379, 383
Katılımcı gözlem, 375
Katolik Karizmatik Yenilenme
(*Catholic Charismatic
Renewal, CCR*), 255
Katolik Kilisesi, 150, 293, 299
Katoliklik, 149, 255
Kavramsal modeller, 51, 389,
392, 395, 401, 410
Kaygı, 150, 288, 318
Kehanet ve Weber, 105
Kendi kendini yönet, 158
Kendilik, 180
Kerouac, Jack, 178
Kilise, 206, 329, 424
Kilise dışı maneviyat, 34, 63
Kimlik, 82, 83, 91, 92, 183, 215,
224, 234, 258, 289, 292, 296,
340, 345, 352
King, Richard, 182, 231, 232,
238, 245, 248, 249, 447, 468
Kitabı Mukaddes Edebiyatı (*SBL*),
339
Kolektif hafıza, 324

Komünizm, 165, 284, 315
Konfüçyanizm, 45, 101, 102, 104,
125, 143, 144
Konfüçyüsçülük, 150, 153, 160,
161, 162, 164
Kozmik savaş, 67
Köktencilik, 165, 258, 292, 293,
296, 303
Köktendincilik, 292
Kral, 80
Kur'an, 155, 157, 158, 184
Kurban, 128, 157, 233, 282, 304,
390, 397, 398, 405, 409, 411,
431
Kurtz, L., 283
Kutsal Ruh, 253, 256
Kutsallık, 77, 78, 81, 82, 84, 91
Kuyper, Abraham, 333, 334
Kuzey Amerika, 42, 101, 110,
116, 214, 253, 257, 291
Kuzey İrlanda, 67
Kült, 79, 80, 92, 93, 151, 206,
211, 264
Kültler, 57, 206, 215
Kültür, 36, 48, 49, 50, 79, 86, 90,
92, 93, 107, 117, 122, 124,
127, 130, 131, 138, 152, 159,
163, 171, 173, 176, 177, 180,
182, 187, 188, 211, 215, 228,
234, 251, 262, 283, 286, 328,
339, 340, 341, 342, 344, 345,
346, 347, 348, 349, 351, 352,
353, 357, 418, 462
Kültür savaşları, 251, 262
Kültür ve din, 50, 339, 351, 353
Kültürel çalışmalar, 339, 341,
346, 351
Kültürel sermaye, 178, 186
Küresel bağlantı, 56

Küreselleşme, 164, 253, 265, 335,
358, 432, 451
Kürtaj, 188

L

Laikleşme, 59
Langley C., 308
Langley, C., 290
Latin Amerika, 36, 37, 38, 165,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 262, 269, 379
Leach, Edmund, 398
Lenski, Gerhard, 371, 387
Levi-Strauss, Claude, 76, 407
LISREL analizi, ölçümü, 373
Liberal, 42, 52, 149, 165, 174,
175, 190, 202, 203, 224, 225,
239, 260, 283, 294, 305, 429
Lichtblau, Klaus, 133
Liderlik, 154, 254
Lincoln, Bruce, 96, 360, 361
Locke, John, 302
Löwith, Karl, 147, 148
Luckmann, Thomas, 178, 179,
190, 318, 319, 336, 337
Lukacs, Georg, 344, 360
Lübnan, 58
Lyon, David, 189, 288, 289, 290,
291, 293, 298, 299, 304
Lyotard, F., 285, 286, 287

M

Mackie, J. L., 103, 119
MacLaine, Shirley, 178
Madonna, 178
Maffesoli, Michel, 87
Mahayana Budizmi, 109
Mahmood, S., 187, 188, 361

- Manevi sermaye, 178
Maneviyat, 37, 51, 63, 66, 290, 304
Mani Rimdu, 111
Mao Zedong, 163
Marksist gelenek, 346
Marsden, George, 292
Martin, David, 36, 37, 63, 71, 214, 253, 254, 256, 257, 262, 269, 270, 276, 307, 450
Martindale, Don, 100, 101, 120
Marx, Karl, 50, 60, 147, 148, 167, 168, 175, 311, 360
Masuzawa, Tomoko, 340, 360, 361
Mauss, Marcel, 82, 111, 225, 397
Maverdi, 156
McGuire, Meredith, 375, 423
Medeniyetler çatışması tezi, 164
Meditasyon, 178, 325, 445, 462
Medrese, 160
Medya, 46, 61, 87, 254, 259, 339, 432
Meta-söylem, 285, 290, 293
Metodist, 154, 253, 343
Metodoloji, 365, 366, 381, 386
Metodolojik boyut, 431
Mezhepler, 35, 57, 130, 150, 153, 294
Mısır, 187
Milan eylemciler, 258
Miller, Alan, 72
Milliyetçilik, 54, 55, 214, 252, 266
Mills, C. Wright, 140, 144, 145, 152, 166, 251, 382
Milner Jr., Murray, 93, 96
Mistisizm, 86, 130, 138, 343
Misyon, 37, 235
Mitoloji, 354
Mitoloji ve Durkheim, 89
Modernite, 49, 287, 289, 290, 296, 303, 335, 340
Modernizm, 282, 283, 285, 288, 303
Modernleşme, 36, 48, 64, 101, 109, 121, 126, 129, 139, 156, 270, 296, 297, 332, 333, 335, 372, 423, 432
ontolojik boyut, 430
Modernleşme kuramı, 270
Modernlik, 251, 252, 270, 271, 333
Mohanty, Chandra Talpade, 233, 235, 247, 249
Mormonlar, 214
Motivasyonlar, 290, 423, 446
Muhafazakâr, 42, 52, 149, 162, 187, 217, 261, 262, 294
Mutluluk, 161, 199, 447
Müller, Max, 229
Müslüman kadınlar, 177, 184, 187, 189
Müslüman Kardeşler, 38
Müslümanlar, 158, 182, 258, 261, 262, 270, 303
Müzik, 424

N

Nash, M., 119
Nefis terbiyesi, 105
Nefs, 104
Neo-Durkheimci, 88, 352
Neo-Konfüçyüsçülük, 163, 165
Nepal, 109, 111, 113, 114, 117, 118
Nesnellik, 88, 94
Nietzsche, Friedrich, 149, 161, 168, 284, 301, 311

Nitel yöntemler, 35, 51
 Noel, 458
 Norm, 233, 341
 Nyingmapa, 113
 Nynäs, Peter, 440, 445, 446, 447

O

Oldenberg, Hermann, 127, 128
 Ontolojik gelişme, 456
 Ontolojik güvenlik, 319, 326, 327, 330, 331, 334, 335
 Ontolojik güvensizlik, 319
 Organik din, 34, 35
 Organizasyon, 201, 334, 367, 368, 421
 Orta Doğu, 37
 Orta sınıf, 255
 Ortadoğu, 37, 136, 158, 160
 Ortner, Sherry, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120
 Ortodoks, 157, 237, 291, 292, 334, 342
 Oryantalizm, 153
 Oser, Fritz, 454, 455, 456, 459, 465, 467, 468
 Otorite, 59, 127, 155, 156, 158, 176, 181, 184, 291, 293, 297, 313, 324, 325, 329, 350, 351, 352, 400, 424, 455
 Oxford, 70, 71, 75, 96, 117, 118, 140, 141, 167, 190, 195, 196, 218, 219, 220, 246, 247, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 304, 305, 307, 309, 310, 337, 360, 361, 386, 388, 394, 412, 414, 436, 437, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469
 Oyun, 242, 434
 Ozarak, Elisabeth, 440, 445, 446, 447, 465

Ö

Öğrenci merkezli öğrenme, 69
 Öğretmen, 69, 156, 177
 Ölçme, 369, 370, 385
 Ölçüm, 215, 369, 371, 372, 373, 380, 384
 Ölüm, 125, 261, 284
 Örtünme, 188
 Öteki, 65, 153, 159, 234, 241, 242, 243, 286, 295
 Ötekileştirme, 233, 241
 Öz, 77, 83, 129, 235, 239, 244, 429, 446
 Özgeciliği, 66
 Özgürleştirici, 86
 Öznel, 49, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 322, 340, 353, 355, 365, 380, 383, 424, 425
 Öznellik, 165, 353, 357

P

Pace, Enzo, 55
 Pakistan, 276
 Papa II. John Paul, 293, 307
 Papa II. John Paul, 293
 Papaz Martin Luther, 447
 Parsons, Talcott, 109, 110, 115, 116, 120, 139, 144, 147, 157
 Pascal, Blaise, 40, 440
 Paul, Hinneberg, 127, 129, 141
 Pazar okulu, 68
 Peirce, Charles S., 399
 Pentekostal, 257
 Pentekostalizm, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 266, 269
 Piaget, Jean, 453, 454, 455, 459

Pillarization, 313, 332, 334
Pippin, R., 282, 283, 285, 310, 312
Piyasa/Pazar modeli, 215
Pollock, Sheldon, 106, 107, 119
Polonya, 36, 54, 214, 215
Popüler kültür, 301, 302
Postmodern, 40, 46, 47, 48, 49,
50, 73, 87, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291, 292, 293,
294, 296, 297, 298, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306, 308,
311
Postmodernist, 283, 285, 458
Postmodernizm, 281, 284, 285,
286, 287, 288, 290, 293, 295,
296, 300, 301, 302, 303
Pozitivizm, 431
Protestan ahlakı, 101, 103, 104,
144, 146
Protestan ahlakı ve kapitalizmin
ruhu, 102, 123, 124, 134, 144,
147, 154, 328
Protestan Budizmi, 109
Protestan Reformasyonu, 298
Protestanlık, 104, 155, 165, 255,
328, 348
Putnam, Robert, 397

Q

Quaker, 61
Quine, William V Orman, 396,
397, 403, 414

R

Radikal, 42, 58, 146, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 156, 162,
238, 258, 268, 285, 292, 293,
295, 298, 304, 323, 343, 344,
397, 410, 458

Radikal İslam, 156, 258, 268, 295
Radikal İslamcılık, 295
Ragin, Charles, 378, 387, 388
Rahip, 104, 109, 113, 254, 255,
317
Rahip sınıfı, 104, 109, 255
Rahiplik, 59, 155, 158, 254, 355
Ranulph, Marett Robert, 127, 141
Rappaport, Roy, 85, 91
Rasyonalizasyon, 143, 144, 145,
146, 148, 157, 163
Rasyonellik, 104, 210
Reform, 57, 125, 181, 264, 410
Regresyon analizi, 372, 373, 383
Rekabetçi bir din pazarı ve
çatışma, cemaat, 267
Rekabetçi bir dini paza ve
çatışma, 205, 262
Retorik, 233, 234, 351
Rey, Terry, 176, 177, 178, 196
Richman, Michele, 85, 86, 97
Riesebrodt, Martin, 139
Riis, Ole, 50, 51, 62, 171, 365,
372, 383, 387
Ritüel, 65, 78, 79, 80, 82, 88, 92,
113, 186, 201, 315, 343, 368,
390, 444
Ritüeller, 149, 186, 443
ROBBINS, JOEL, 278
Robbins, T., 190
Roberts, R., 273, 274, 310
Robertson, Roland, 437
Rodinson, Maxime, 155
Rol, 59, 66, 82, 84, 110, 126, 137,
156, 158, 162, 173, 212, 214,
321, 332, 342, 345, 358, 390,
452
Roland Barthes ve sosyal çıkarım
teorisi, 89, 350
Roma Katolik Kilisesi, 155, 177,
316

Roma Katolikleri, 256
 Roma Katolikliği, 254
 Romantizm ve Transandantalizm, 283
 Rosemary Ruether, 248
 Rousseau, Jean-Jacques, 302
 Ruether, Biberiye, 238
 Ruhban, 80
 Ruhban sınıfı, 59, 257
 Ruhsallık, 424, 425
 Russell, McCutcheon, 89, 94, 96, 247, 249, 340, 358, 360, 437
 Rusya, 165

S

Said, Edward, 153, 160, 167, 349, 360
 Said, Edward ve oryantalizm, 349
 Sapma, sosyal sorunlar ve din, 57
 Savaş, 56, 86, 102, 128, 303
 Scarlett, George, 453, 467, 468
 Schluchter, Wolfgang, 104, 108, 119, 140, 142, 155, 160, 168
 Schneider, Joseph, 264
 Scott, Atran, 462
 Searle, John, 404, 410, 414
 Sekt, 206, 207, 208, 211, 212, 216
 Seküler, 36, 39, 40, 41, 54, 56, 64, 65, 82, 147, 148, 150, 153, 156, 157, 161, 163, 172, 174, 175, 177, 180, 183, 184, 185, 225, 232, 252, 259, 260, 262, 265, 266, 283, 287, 293, 295, 322, 355, 417, 418, 421, 423, 424, 430, 435
 Seküler değerler, 82
 Sekülerizm, 265, 299, 303
 Sekülerleşme, 35, 39, 48, 49, 51, 59, 60, 63, 64, 70, 143, 152,

154, 164, 165, 166, 172, 198, 205, 208, 212, 215, 269, 270, 271, 281, 287, 289, 296, 299, 358, 372, 423, 424, 426, 430, 431, 434
 Sekülerleşme kuramı, 39, 48, 60, 143, 269, 270
 Sekülerleşme teorisi, 172, 281, 299
 Sekülerleşme ve çoğulculuk, 205, 212
 Sembol, 108, 181, 352, 400
 Sembolik güç, 176, 320, 321
 Sembolik modeller, 400
 Sembolik sermaye, 178
 Sembolik şiddet, 177, 188
 Sembolizm, 90, 93
 Semboller, 90, 188, 189, 320, 402, 409, 410
 Seyyid Kutub, 295
 Sezaropapizm (*Caesaropapism*), 149, 156
 Sharpe, Eric, 76, 97, 415, 437
 Shaw, Rosalind, 226, 237, 248
 Sherpa, 113, 119
 Sherpas, 111, 117, 119
 Sırp, 83
 Siebeck, Hermann, 129, 141
 Sihizm, 304
 Simmel, Georg, 130, 131, 132
 Sivan, Emmanuel, 297, 310
 Siyasal ekonomi, 355
 Siyasi çatışma, 156
 Smart, Ninian, 293, 298, 310, 368, 387, 428, 437, 443, 444, 445, 468
 Smilde, David, 379, 387
 Smith, J. Z., 76, 79, 80, 81, 83, 85, 97, 193, 244, 248, 257, 263, 304, 348, 349, 350, 353, 360, 361, 414

Smith, Wilfred Cantwell, 348,
349, 350, 358, 360, 361, 468
Soka Gakkai, 40
Sosyal antropoloji, 99, 116
Sosyal bağlam, 386
Sosyal bilimler, 353, 365, 366,
415
Sosyal düzen, 158, 285
Sosyal gerilim, 58
Sosyal iktidar, 315, 316
Sosyal kontrol, 393
Sosyal problem, 36
Sosyal refah, 68
Sosyal sermaye, 34, 66, 92, 216
Sosyal uyum, 43
Sosyal uyum ve din, 42
Sosyal uyum ve dini çeşitlilik, 43
Sosyalleşme, 186, 208, 209, 454
Sosyoloji, 36, 55, 102, 109, 115,
116, 145, 175, 185, 302, 332,
347, 353, 389, 420
Sosyolojik araştırma, 44
Sömürgeci uygulamalar, 236
Sömürgecilik, 127, 229, 231, 232,
234, 241, 284, 296, 349, 432
Söylem teorisi, 353
Spilka, Bernard, 451, 468, 469
Spivak, Gayatri, 235, 243, 244,
245, 247, 248, 349, 360
Sri Lanka, 108, 109, 118, 119
Stark, Rodney, 36, 42, 71, 198,
199, 200, 201, 202, 204, 205,
206, 207, 211, 214, 219, 221,
222, 262, 267, 294, 368, 387,
422, 423, 437
Statü, 57, 59, 79, 80, 93, 158,
162, 178, 212, 214, 265, 325
Stratejiler, 34, 203, 319, 444
Strauss, Leo, 153, 168
Stres, 451

Suchocki, Marjorie, 233
Suç, 66, 231, 233, 241, 242, 243,
245, 261
Sünni, 58, 83, 156
Sünni İslam, 156
Sünni/Şii bölünme, 58

Ş

Şaman, 401
Şeriat, 54, 84, 144, 159, 260, 296
Şiddet, 67, 157, 177, 268, 397
Şii, 58
Şiilik, 156
Şinto, 162

T

Tahran, 86
Tambiah, Stanley, 87, 98, 108,
120, 397
Tanrı, 40, 53, 84, 128, 129, 130,
131, 145, 151, 157, 159, 172,
180, 254, 260, 262, 269, 291,
299, 314, 322, 323, 328, 329,
332, 333, 334, 343, 371, 430,
446, 448, 449, 450, 455, 456,
457, 458
Tanrı'nın Meclisleri (*Assemblies
of God*), 254
Tanrılar, 201
Tao, 160, 200
Taoizm, 144, 160, 162
Tayland, 45, 108
Taylor, Charles, 35, 72, 183, 196,
311
Tebliğ Cemaati, 37, 57
Telafi edici (*Compensator*), 200
Temsil, 64, 79, 82, 92, 117, 135,
144, 152, 156, 157, 161, 181,

184, 227, 239, 242, 244, 285,
286, 295, 329, 353, 356, 357,
373, 375, 376, 385, 395, 396,
399, 402, 404, 409, 411, 416,
417, 421, 434, 440, 443, 444
Teodise, 125, 128, 145
Teokrasi, 41, 331
Teoloji, 157, 189, 237, 302, 333,
422
Teosofi, 109
Terör, 258
Theravada Budizmi, 108, 109,
200
Tibet Budizmi, 111, 178
Toplumsal cinsiyet, 77, 174, 223,
224, 225, 227, 233, 236, 238,
241, 242, 339, 340
Toplumsallık, 89
Toplumun oluşumu, 353
Totalitarizm, 303
Tönnies, Ferdinand, 130
Tribe, Keith, 147, 168, 169
Troeltsch, Ernst, 58, 129, 130,
141, 142, 225
Tu Wei-Ming, 163, 168
Turner, Bryan, 116, 143, 168, 169
Turner, Mark, 408
Turner, Victor, 76, 86, 98
Tüketim, 85, 165, 188, 202, 209,
218, 256, 284, 290
Tüketim toplumu, 165
Tümevarım, 371, 377
Türkiye, 41, 295
Tylor, Edward Burnett, 127, 423

U

Ulema, 155, 156, 159, 260
Ulus-devlet, 57, 252, 265, 266,
282, 295, 297

Uluslararası Dinler Tarihi Derneği
(IAHR), 339
Usener, Hermann, 135, 141
Utah, 214, 311
Uyum, 34, 53, 67, 70, 101, 151,
163, 175, 255, 260, 353, 374,
429, 459

Ü

Üçüncü dünya kadını, 235
Üreme, 91, 231
Üyelik, 58, 205, 384

V

Vaka çalışması, 150
Van Baal, J., 418, 437
Van Beek, V. E. A., 418, 437
van der Leeuw, Gerardus, 399
Van der Veer, Peter, 252, 264,
265, 279, 280
Vatandaşlık, 158, 258, 266, 271
Vecd Hali, 324
Verter, Bradford, 175, 177, 178,
196
Voas, David, 213, 222

W

Wach, Joachim, 75, 98
Wade Clark, Roof, 71, 167
Wallis, Roy, 375, 387
Warne, Randi, 225, 226, 238
Weber, Marianne, 100, 124, 125,
126, 138, 140, 144
Weber, Max, 48, 66, 99, 108, 111,
117, 118, 119, 120, 121, 127,
130, 139, 140, 141, 142, 143,
145, 147, 155, 157, 166, 167,

168, 191, 337, 347, 381, 382,
411
Wellhausen, Julius, 127, 128
Wesley, John, 154
Williams, Raymond, 342, 344,
361
Wilson, E. O., 92, 98
Wittgenstein, Ludwig von, 427
Won Budist hareketi, 40
Woodhead, Linda, 42, 62, 71,
289, 303, 304, 305, 308, 310,
311, 424, 435, 436
Wuthnow, Robert, 50, 53, 270,
279, 291, 311

Y

Yahudi hahamlar, 156
Yahudi-Hristiyan, 146
Yahudilik, 124, 125, 127, 144,
156, 228, 303
Yapı, 85, 86, 112, 134, 136, 137,
146, 156, 172, 178, 290, 333,
334, 340, 342, 367, 368, 391,
404, 417, 419, 427, 431, 458
Yaratıcılık, 70
Yardımlaşma, 455

Yasal sistemler, 55
Yaşam Dünyası, 172, 173
Yaşam dünyası ve Habermas, 172
Yeni Çağ, 165, 283, 291, 292, 301
Yeni Çağ (*New Age*) maneviyatı
ve sekülerleşme, 301
Yeni Çağ hareketleri, 291
Yeni Dini Hareketler (*NRM*), 43,
55, 60, 62
Yeni dinler, 131
Yeni Dinsel Çalışmalar (*NRS*), 62
Yeni Maneviyatçılık Hareketleri
(*NSM*), 62
Yeni Sol, 341
Yenilik, 40
Yetki, 89, 238, 262, 315, 325, 326
Yinger, J. Milton, 423, 438
Yönetici, 354
Yönetim, 116, 163, 181, 294
Yurttaşlık eğitimi, 69

Z

Zımnî din, 344, 346
Zihinsel modeller, 281, 304, 402
Zulüm, 332

John Urry
Russel Keat

Bilim Olarak Sosyal Teori

Çeviren: Nilgün Çelebi



Bu kitap, bilim felsefesiyle ilgilenen bir sosyolog ile sosyal bilimler ve bilimsel yönetime ilişkin sorunlarla ilgilenen bir felsefeci tarafından yazılmıştır. Kitapta, sosyal yaşamın bilimsel incelemesinin nasıl yapılabileceği üzerine yeni bir bakış sunulmaktadır.

Konuya ilişkin önceki çalışmalarda, ya sosyal bilim incelemelerine yer verilmediği ya da bu incelemelerin yeterli bir felsefi analizden geçirilmediği gözlemlenmektedir. Bu kitapta ise, önemli sosyoloji kuramcılarının görüşlerinden hareketle, bilimin doğasına ilişkin farklı anlayışların değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Kitap, üç kısma ayrılmıştır. İlk kısımda yazarlar, doğa bilimlerinin pozitivist, realist ve konvansiyonalist yorumlarını analiz etmekte; ikinci kısımda benzer yorumların sosyal bilimlerdeki karşılıklarına dikkat çekerek sosyal yaşamın pozitivist ve realist analizleri arasındaki benzerlikleri ve ayrılıkları incelemektedirler. Realizm içindeki anahtar kavram olan yapı, derinlemesine irdelenmektedir. Üçüncü kısımda, insan eyleminin doğası ile sosyal bilimlerdeki değerlerin rolü ve ideolojiye ilişkin belirli doğal olmayan görüşler üzerinde durulmakta, bunların, realist bir sosyal yaşam ve formasyon anlayışıyla bağlantısı konu edilmektedir. Yazarlar, bunların yanı sıra, bilimin kendisinin, kuramsal olarak nasıl analiz edilebileceğini de sorgulamaktadırlar.

Cemal Yıldırım



Bilimsel Düşünme Yöntemi



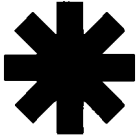
Felsefe, hiç değilse çağdaş anlamda, bilgi, varlık ve değer yargılarına ilişkin kavramsal sorunları irdeleme, açıklığa kavuşturma etkinliğidir. Bilim felsefesi de bu çerçevede bilimin amaç, yöntem ve kuramsal yapısını açıklamaya yönelik eleştirel ve çözümsel bir çalışmadır.

Bu kitabı oluşturan deneme, bildiri ve tartışma yazıları, bilim felsefesinde değişik konuları işlemekle birlikte, ortak bir hedefe yöneliktir: Bilimsel düşünme yöntemine açıklık getirmek, bilimi metafizik ve astroloji türünden sözde bilimlerden ayıran temel ölçütleri belirlemek! Okuyucu hemen her yazıda kavramsal çözümleme, eleştirel yaklaşım ve özgür tartışmanın belirgin örneklerini bulacaktır.

Aydınlığa dönük tutkuyu besleme ve genişletme bir uygarlık misyonu, kaçınılmaz bir görevdir. Yüzyıllarca medrese geleneğinin etkisinde felsefe ve bilime kapalı kalmış yerleşik tutumu kırmamızın, kültür dünyamızı gerçek anlamda özgün düşün arayışlarına açmanın kolay olmadığını cumhuriyet tarihi deneyimlerimizden biliyoruz. Yine de bu gerçek, bizi umutsuzluğa değil, tam tersine daha bilinçli bir uğraş direncine yöneltmelidir.

Elliott Sober

Biyoloji Felsefesi



Yakın zamanda biyoloji felsefesi, "özel" bilimlerin felsefeleri arasında en dramatik gelişmelere sahne oldu. Bu kitabın ikinci baskısında, Elliott Sober okuyucuya bu gelişmelerin en önemlilerini tanıtıyor. *Biyoloji Felsefesi*'nde Sober, hem yüksek düzeyde bir kuram tartışmasına giriyor hem de yaratılışçılık, teleoloji, habitat mı tabiat mı ve sosyobiyojoloji gibi tartışmalı konuların sonuçlarını ele alıyor. Hepsinden önemlisi bu kitap okuyucuya evrim kuramının yapısı, kuramın kanıtları ve onun açıklama gücünün kapsamı hakkında çok kesin bir görüş edinmesini sağlayabilecek bir alt yapı sunuyor.

"Müthiş bir eğitim aracı, ...bir bütün olarak mükemmel bir biyoloji felsefesine giriş kitabı."

Mind

"Çok uzun bir süredir, bilim felsefesi fizik felsefesi demekti. Elliot Sober, biyolojinin yol açtığı felsefe problemlerini de aynı derecede ciddiye alan, en önde gelen felsefecilerimizden biridir. Bu metin bu konulara mükemmel bir giriş niteliğindedir."

John Maynard Smith - University of Sussex

"Sober, kitap boyunca okuyucuya, biyoloji felsefesindeki pek çok can alıcı konuyu izlemeleri için kılavuzluk yapıyor. Önemelerle, onları kimin öne sürdüğünün karıştırılmaması için yaptığı uyarı çok değerli. Bir kuramı kanıtlamadan ya da yanlışlamadan da bir modelin ya da örneğin ayakta kalabileceği veya çökebileceği konusundaki haklı ısrarı da aynı ölçüde değerli."

Choice

"Elliott Sober *Biyoloji Felsefesi*'ni bir giriş kitabı olarak kaleme almış ve bu haliyle kitap amacına tamamiyle ulaşıyor. Sosyobiyojoloji ve yaratılışçılık gibi görece daha popüler tartışmaları ele almasının yanında, yazar bu alandaki tartışmalara son derece değerli katkılarda bulunuyor. Sober'in bu çalışması, her zamanki gibi derinlikli ve etkileyici."

David L. Hull - Northwestern University

Ernest Barker

Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü

Çeviren: Mete Tunçay



Toplumsal ve siyasal kuram açısından, Bizans tarihinin bin yılı kupkuru bir çöldü, denmiştir. "Yüzyıllar boyunca Bizans tek bir siyasal kuramcı çıkarmadı." "Doğu'da insanlar İmparatorluk üstüne kuramlar yapacağız diye kendilerine hiç eziyet etmemişlerdir... oysa Batı, kavram ve kurallarda çok becerikliydi." Bu sözlerle karşı konulmuş ve "Bizans yazını siyasal kuramla sıırıslıklamdır" diye cevap verilmiştir, "Doğu Romalı için uygulanabilir tek yönetim biçimi olan mutlakçılığa ilişkin kuramla."

Hem bu sözlerde hem de onlara verilen karşılıklı bir gerçek payı vardır. Bizans, özgün bir siyasal kuram çıkarmamış, İmparatorluğun doğal yapısı üstüne birbirlerine rakip kuramları tartışmaya da zahmet etmemiştir. Fakat Eski Yunan'ın gerek Hellenik gerek Hellenistik dönemlerinden kalan siyasal kuramı korumuş ve sürdürmüş, bir imparatorun ne olduğu ve ne yapması gerektiği üstüne kendine özgü bir kuram geliştirmiş ve açıklamıştır.

Kubilay Aysevener

Collingwood'un Tarih Felsefesi



İngiliz idealizminin önemli temsilcilerinden birisi olan R. G. Collingwood, felsefi görüşlerini, farklı bilgi türleri arasında kurmaya çalıştığı bir birlik arayışı üzerine temellendirmiştir. İnsan için en temel deneyim biçimleri olan tarih ve felsefenin birbirleriyle hiç ilişkisi olmayan bilgi türleri olarak görülüyor olması, ona göre, kabul edilemez bir durumdur. Tarihi göz ardı etmek demek, geçmişte tartışılmış olan felsefe sorunlarını gereği gibi kavrayamamak demektir. Bu nedenle Collingwood, tarihsel olayları genel bir dizi ya-sayla açıklamaya çalışan olgucu görüşe karşı çıkarak, tüm yaşa-min insanların tarihsel eylemleri olarak görüleceği bir felsefi anlayışı öngörmüştür. Bu, tıpkı bilimin doğayı açıklaması gibi, felsefe-nin de tarihi anlaması ve açıklamasıdır. Collingwood'un felsefe-den beklediği budur. Kitapta Collingwood'un bu bağlamda dile ge-tirmiş olduğu düşüncelerinin bir serimlemesi ve eleştirisi yapılmaktadır.



Barrington Moore, Jr.

Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri

Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü

Çevirenler: Şirin Tekeli • Alâeddin Şenel

Toplumbilimlerinde günümüzde saygın bir duruma gelen "tarihsel sosyoloji" ekolünün ilk kalıcı örneklerinden birini veren Barrington Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* yapıtı bir "toplumbilim klasiği" sayılmaktadır.

Moore bu yapıtında, çağdaşlaşmaya varan iç yolu incelemektedir. İngiliz Püriten Devrimi, Fransız Devrimi, Amerikan İç Savaşı ile "burjuva devrimi"nin oluşturduğu, kökeninde ve özünde şiddetin yattığı birinci yolun, "demokratik kapitalizm" sonucuna ulaştığını ileri sürmektedir.

Çağdaşlaşmaya varan bir başka yolun, "köylü devrimi" ile gerçekleştirilen komünist diktatörlük olduğunu Çin örneğinde göstererek, bu yolun feodal güçleri temizlediği ölçüde ileride özgür topluma varabilecek kapılan açtığı görüşündedir.

Üçüncüsünü, ne bir köylü devrimi ne de burjuva devrimi geçiren; çağdaşlaşmaya, aristokrazi ile onun denetimindeki güçsüz bir burjuvazinin, alt sınıfların devrimi ve Batı emperyalizminin tehdidi karşısında kurduğu "demir ve çavdarın evliliği" denen sınıf koalisyonu ile Japonya'nın izleyip, "Asya faşizmi" dediği yolun oluşturulduğunu göstermektedir.

Demokrasiye az çok ulaşmış çağdaşlaşmaya tam olarak ulaşamayan Hindistan ise, bir dördüncü yolun örneğidir. Moore bu örnekte devrime başvurulmayan "barışçı değişim" dediği yolun kitlelere ödetilen ağır bedeli üzerinde durmaktadır.

Etik yargılarından ve eleştirel yaklaşımından hiçbir siyasal düzenin kaçmasına izin vermeyen Barrington Moore, kurulu düzenler hakkında şu saptamada bulunmaktadır: "Kültürel ve toplumsal sürekliliğin açıklama gerektirmediği düşüncesi... (bunların) her kuşakta, çoğu kez büyük acılarla ve sıkıntılarla yeniden yaratılmasının gerektiği gerçeğini gözlerden kaçırmaktadır. Bir değerler sistemini sürdürebilmek ve aktarabilmek için insanlar yumruklanırlar, itilip kakılırlar, tutukveklere yollanırlar, toplama kamplarına atılırlar, kandırılırlar, rüşvette satın alınırlar, kahraman yapılırlar, gazete okumaya özendirilirler, bir duvar dibine dikitilip kurşunlanırlar ve hatta bazen onlara sosyoloji öğretilir" (s. 561-562).

Bu Türkçe baskıya, Moore'un yolunu izleyen George Ross, Theda Skocpol, Tony Smith ve Judith Eisenberg Vichniac'ın *Barrington Moore'un Toplumsal Kökenleri ve Ötesi: 1960'lardan Günümüze Toplumsal Tarih Çözümlemesi* (1998) yazısı eklenmiştir.

Derleyen
Peter B. Clarke
Din Sosyolojisi
Kuram ve Yöntem

Çeviri Editörü: İhsan Çapcıoğlu

Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem başlıklı bu eserde, klasik ve çağdaş sosyolojik kuramların yanı sıra sosyolojik din araştırmalarında kullanılan yöntem ve teknikler, çeşitli yönlerine ilişkin eleştirel düşünceler çerçevesinde sunulmaktadır. Ayrıca din sosyolojisinin kuramsal, metodolojik ve empirik sorunları, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimler bağlamında incelenmektedir. 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: Yaşadığımız Dünya
Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler



image.com.tr
internet kitabevi

