

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>

Neoliberal Din

21. Yüzyılda İnanç ve Güç

MATHEW GUEST



Küreselleşmenin ardındaki ideoloji olan neoliberalizm, tüketicinin özgürlüğünü ortak kimliklere tercih eden abartılı bir bireyciliği teşvik etmesi, piyasa rekabetinin en iyi değer ölçüsü olduğu varsayımını sorgusuz sualsiz kabul edip dayatması ve bütün kültürel nesnelere meta muamelesi yapma eğilimiyle bugün genellikle karşı karşıya olduğumuz birçok olumsuzluğun nedeni olarak görülüyor. İnsana dair her şey gibi din de bu kuşatıcı ideolojiden kendi payına düşeni alıyor.

O hâlde neoliberal bir dünyada dinin hâlâ yeri var mı, varsa nedir? 21. yüzyılda din bir ürün, tüketiciyi hedefleyen, onun ihtiyaçlarına ve taleplerine karşılık veren bir pazar malı hâline gelmiş olabilir mi? Dinin küreselleşen dünyanın şartlarına uyum sağladığı ve dönüştüğü söylenebilir mi? Dönüşüyorsa, bir toplumsal olgu olarak dini konu edinen çalışma alanları bu dönüşüme uyum sağlayacak yeni kavram çerçevelerine ve kuramsal araçlara sahipler mi? Bu süreçte güç ilişkilerinin yeri nedir? Dinsel örgütlerin neoliberal iş modellerini benimsemeleri, dinsel hareketlerin günü yakalamalarına mı yarıyor, yoksa mevcut etnik ayrımcılıkları ve cinsiyet eşitsizliklerini mi perçinliyor? Bu itibarla, son yirmi yıl içinde kökleşen neoliberal düzen, dinsel kimlikler ve güç ilişkileri hakkında eskisinden daha farklı düşünmeyi mi gerektiriyor?

Bu kitapta neoliberalizmi çağdaş toplumları anlamaya yarayan bir çerçeve olarak kullanan Mathew Guest, bu durumun bizim din anlayışımızda hangi değişikliklere yol açtığını soruşturuyor. Neoliberal dinin ayırt edici özelliklerini ortaya koyarak, sosyal bilimler ve etik açısından hangi sonuçları doğurduğunu bir tartışma açıyor.



	FOL NEOLİBERAL DIN	ISBN 978-625-8242-91-1
	KİTAP NO / 293 BASKI / 1	
		9 786258 242911



NEOLİBERAL DİN

21. YÜZYILDA İNANÇ VE GÜÇ

FOL 293

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

SOSYOLOJİ 14
ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ 13

NEOLİBERAL DİN -21. YÜZYILDA İNANÇ VE GÜÇ-
MATHEW GUEST

ÇEVİREN: MELİH PEKDEMİR

ÖZGÜN ADI: *NEOLIBERAL RELIGION: FAITH AND POWER IN THE
TWENTY-FIRST CENTURY*
EDİSYON: © MATHEW GUEST, 2022, KİTAPIN TÜRKÇE EDİSYONU
BLOOMSBURY PUBLISHING INC. ARACILIĞIYLA YAYIMLANMIŞTIR.

EDİTÖR: İSMAİL YILMAZ
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8242-91-1

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: EKİM 2023

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

NEOLİBERAL DİN

21. YÜZYILDA İNANÇ VE GÜÇ

MATHEW GUEST

ÇEVİREN
MELİH PEKDEMİR



MATHEW GUEST

Britanyalı sosyolog (d. 1975). Durham Üniversitesi'nin İlahiyat ve Din Bölümü'nün başkanıdır. Nottingham Üniversitesi'nde ilahiyat alanında lisans eğitimi, Lancaster Üniversitesi'nde din çalışmaları alanında yüksek lisans eğitimi almış, yine aynı üniversiteden sosyoloji alanında doktora derecesi almaya hak kazanmıştır. Çalışmalarında özellikle Birleşik Krallıkta evanjelik Hristiyanlık olgusu, din görevlilerinin ailelerinde değerlerin kuşaklar arasında aktarımı ve üniversite kampüslerinde Hristiyanlığın ve İslam'ın durumu ve Müslümanların damgalanması gibi meselelere odaklanan Guest, çok sayıda akademik makalenin, raporun, denemenin yazarı ve Birleşik Krallığın yeni terörle mücadele doktrini olan Önleme Stratejisi'nin önde gelen eleştirmenlerinden biri ve Kraliyet Sanatlar Cemiyeti'nin bir üyesidir.

Başlıca Eserleri: *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain* (2020), *Christianity and the University Experience: Understanding Student Faith* (2013), *Bishops, Wives and Children: Spiritual Capital Across the Generations* (2007).

MELİH PEKDEMİR

Ordu'nun Fatsa ilçesinin Kumru nahiyesinde doğdu (1953). 12 Eylül darbesinden sonra Ocak 1981'de İstanbul'da tutuklandı. 1989 yılının Temmuz ayında Mamak Askeri Cezaevi'nden tahliye oldu. 1991'de yayınlanan *Demokrat* dergisinin çıkarılması sürecini başlattı. 2002-2003 arasında *Acil Barış ya da Öçalan Devlet mi?* kitabı nedeniyle aldığı hapis cezası yüzünden Almanya'da siyasi mülteci olarak yaşadı. 2004'ten bu yana çevirmenlik, editörlük ve *BirGün* gazetesinde köşe yazarlığı yapıyor.

Başlıca telif ve çeviri eserleri: *Sıradan ve Sahici* (1997); *Meğer* (1999); *Anne Bak Kral Çıplak!* (1999); *Acil Barış ya da Öçalan Devlet mi?* (2000); *Politik Korner* (2007); William Outhwaite, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* (2008); *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet ve Diktatörlük* (2012); Roland Baer, *Cennetin Eleştirisi*; Richard Sennet, *Zanaatkar* (2013); *Devrimcilik Güzel Şey Be Kardeşim* (2014); Lars T. Lih, *Lenin'i Yeniden Keşfetmek* (2018); George Ritzer, *Küresel Dünya* (2020); Marshall Sahlins, *Büyülü Evrenin Yeni Bilimi* (2022); Adam Przeworski, *Demokrasinin Krizleri* (2023).

Kate için

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	13
GİRİŞ	15
1. Yeni Normal	16
2. Kitabın İddiası	20
I	
NEOLİBERAL ÇAĞDA DİN	23
1. Giriş	23
2. Neoliberal Ekonomik Koşulların Ortaya Çıkışı	25
3. Neoliberalizm ve Kültürel Değişim	31
4. Eleştirel Kültürel Bir Yaklaşım	44
5. Kitabın Yapısı	47
2	
DİN VE PİYASA: NEOLİBERAL BAĞLAMLARDA DİNSEL ÇEŞİTLİLİK	49
1. Giriş	49
2. Piyasalar ve Rasyonel Tercihler	50
3. Fırsat ve Risk Alanları Olarak Piyasalar	54
4. Piyasalaşma: Piyasa Normlarının İçselleştirilmesi	62
5. Kesişimsellik, Piyasalar ve Dinsel Farklılık	72
6. Sonuç	77
3	
DİN VE POPÜLİZM	79
1. Giriş	79
2. Popülizm Nedir?	80

3. Türkiye'nin İslamcı Popülizmi	85
4. Avrupa'da İslam'a Karşı Aşırı Sağ Muhalefet	89
5. ABD'de Hristiyan Milliyetçiliği	97
6. Sivil Dinden Hristiyan Milliyetçiliğine	104
7. Hristiyan Milliyetçiliği ve Irk Sorunu	108
4	
HAKİKATSONRASI ÇAĞDA DİN	123
1. Giriş	123
2. Bilginin İstikrarsızlaştırılması	127
3. Din, Saptırılmış Düşünce ve Kamusal Tartışma	132
4. Din, Güç ve Meşruiyet	140
5. Neoliberal Bir Çağda Hakikatsonrasını Sürdürmek	143
6. Hakikatsonrası ve Ticarileşmiş Bilgi	147
7. Hakikatsonrası Çağın Değerlendirilmesi	150
5	
GÜVENLİK SORUNU HÂLINE GETİRME: DEVLET	155
MÜDAHALELERİNİN YENİ BİÇİMLERİ	
1. Giriş	155
2. Birleşik Krallık'ın Önleme Stratejisi: Topluluklara	162
Müdahaleden Genel Gözetime	
3. Dinin Risk Olarak İnşası	169
4. Köktendincilikten "Radikalleşme"ye	174
5. "Radikalleşme" ve "İslamlaştırma"	180
6. Güvenlik Sorunu Hâline Getirme ve Devlet Gücü	185
7. Güvenlik Sorunu Hâline Getirmenin Toplumsal	190
Sonuçları	
6	
DİN VE GİRİŞİMCİ BENLİK	198
1. Girişimcilik Anlayışını Benimsemek	198
2. Ünlüler, Eğlence ve Gösterişli Şeyler	202
3. Dinsel Benliği Geliştirmek	211
4. Estetik, Duygular ve Dinsel Benlik	214

5. Uzmanlar ve Dinsel Benliğin Kolaylaştırıcıları	220
6. Sonuç: Neoliberal Ekonomi ve Dinsel Benlik	228

7

GÜÇ VE DİNSEL FARKLILIK	233
1. Giriş	233
2. Güç ve Dinsel Sınıflandırma	237
3. Kozmetik ve Toplumsal Cinsiyet Özcülüğünü Benimsemek	243
4. Kimlik Kaynağı Olarak Kozmetik	253
5. Irksallaştırma ve Dinsel Farklılık	258
6. Sonuç	267

8

NEOLİBERAL BAĞLAMLARDA SEKÜLER VE DİNDİŞİ	268
1. Giriş	268
2. "Dindışı"nın Bir Kategori Olarak Ortaya Çıkışı	271
3. "Dindışı" Merceğinden Birleşik Krallık	277
4. Sekülerliğin Farklı Siyasi Türleri: ABD ve Fransa	283
5. Sekülerlik ve Neoliberal Özne	291

9

DİN SOSYOLOJİSİNE ETİK KAVRAMINI GERİ KAZANDIRMAK	295
1. Giriş	295
2. Neoliberal Çağın Kaçınılmaz Etik Kaygıları	299
3. Neoliberalizm ve Din Sosyolojisinde Etik Konusu	303
4. Güç ve Etik Odaklanma	315
5. Din, Hesap Verebilirlik ve 21. Yüzyılda Üniversite	320

OKUMA ÖNERİLERİ	326
-----------------	-----

KAYNAKÇA	331
----------	-----

DİZİN	362
-------	-----

TEŞEKKÜR

Bu kitabı neredeyse tamamen Güney Yorkshire'daki evimizdeki masamda yazdım. Fakat oraya varma süreci beni çok daha uzağa götürdü.

Britanya Kolümbiyası'ndaki Victoria Üniversitesi Din ve Toplum Araştırmaları Merkezi'nde misafir araştırma görevlisi olarak geçirdiğim değerli bir dönem de dâhil olmak üzere, son 15 yılda ABD ve Kanada'ya yaptığım birçok transatlantik geziden çok şey öğrendim. Kat ettiğim yol boyunca nezaketle bilgelik, dostluk ve misafirperverlik sunanlara, özellikle James Bielo; Paul Bramadat, Karen Palmer ve Max Bramadat; Rebecca Catto; David ve Hannah Davies; Art Farnsley; Amber Fischer; Joe ve Heather McLendon ve Richard Topping'e minnettarım.

Çalışmaları pek çok sohbete ilham veren ve kendilerinden çok şey öğrendiğim yüksek lisans öğrencilerine de çok şey borçluyum. Danielle Baker, Chris Chok, John Coggin, Tim Dixon, John Dyer, Alex Fry, Rob Haynes, Jamie Howard, Warren Linton, Noreen Mansuri, Jo McKenzie, Flo O'Taylor, Glenn Packiam, Michael Simants ve Nick Toseland'a ise özel olarak teşekkür ederim.

Birinci, Altıncı ve Yedinci Bölümlerin ardında yatan düşüncelerden bazıları, Kasım 2020'de Ruhr-University Bochum aracılığıyla düzenlenen mükemmel bir seminerdeki tartışmadan yararlanmam sayesinde geliştirildi. Düzenleyenlere –Maren Freudenberg, Sebastian Schuler ve Martin Radermacher– ve akademik ve eleştirel konuşmalarını paylaşan diğer seminer katılımcılarına çok teşekkür ediyorum.

Beşinci Bölüm, 2014 ve 2020 yılları arasında “İslam'ı

Kampüste Temsil Etme” projesi üzerine ortak araştırmamdaki bilgileri esas almıştır. Bu girişimin seyri sırasındaki destek, sohbet ve akıllı içgörüler için, Tarek Al Baghal, Sariya Cheruvallil- Contractor, Kareem Darwish, Yenn Lee, Shuruq Naquib, Aisha Phoenix ve Alison Scott-Baumann’a minnettarım.

Çeşitli bölümler, ilk taslakları okumayı nazikçe kabul eden arkadaşlardan ve meslektaşlardan gelen yapıcı, yardımcı yorumlardan yararlanmıştı. Paul Bramadat, Rebecca Catto, Dan DeHanas, Katie Edwards, Richard Flory, Gordon Lynch, Therese O’Toole ve Sam Reimer’a çok teşekkürler. Linda Woodhead taslağın tamamını okudu; karakteri gereği zekice geribildirimleri, daha fazla düşünülmesi gereken yönlerin belirlenmesine yardımcı oldu ve bunun için de ona minnettarım.

Meslektaşlık esasına dayalı bir üniversite bölümünde çalışıyorsanız, onun gerçek değerinden, ancak kulağa hoş gelen ve epey inandırıcı bir şekilde bahsedebilirsiniz. Bununla birlikte, Durham’ın İlahiyat ve Din Bölümü yirmi yıldır benim akademik yuvam oldu ve benim açımdan başka türlü de söz konusu olamazdı. Uzun yıllar boyunca desteklerini, dostluklarını ve sağlam tavsiyelerini eksik etmeyen meslektaşlarıma içten teşekkürlerimi sunuyorum. Kendi çalışmam, onların konuşmalarından, muhakemelerinden ve onlardan öğrendiklerimden ölçülemez düzeyde fayda sağlamıştır; metindeki hatalar, gaflar veya felaketler yalnızca bana aittir.

Son olarak, bana çok fazla mutluluk getiren Kate’in sevgisi ve desteği olmadan bunların hiçbirisi değerli olmazdı. Bu kitap ona ithaf edilmiştir.

GİRİŞ

Bu, belli bir şey olarak başlayan ve sonunda başka bir şey olarak biten bir kitaptır. Evangelist Protestanlık hakkında bir kitap olarak başladı; özellikle Hristiyanlığın bu dalının Batı kapitalizminin mantığında ısrarla nasıl ele geçirildiğini ve bu ilişkinin son onyıllarda dinin bazı yeni ifadelerini nasıl ürettiğini inceleyecekti. Bu ifadeler, çoğunlukla ticaret, ekonomik piyasalar ve tüketimcilikle ilişkilendirilen düşünce biçimlerine bağlı oldukları için dikkatimi çekmişti. Böyle bir şey kendi başına yeni bir şey değildir elbette –nitekim Max Weber benzer bir şeyi 100 yıldan uzun bir süre önce gözlemlemişti– fakat bu ayırt edici dinsel ifade biçimleri, kapitalist veya tüketimci düşünce ve davranış örüntülerine olan bağımlılıklarını genişletiyor gibi de görünüyordu. Bunu her gün yerleşik, normatif hâle gelen yollardan yapıyorlardı ve bunun daha fazla incelenmeyi hak ettiğini düşünmüştüm.

Bu ilişkiyi daha derinlemesine keşfettikçe ve daha geniş bir örnek yelpazesine aşına hâle geldikçe, gözlemlediğim örüntülerin evangelist Hristiyanlığın faaliyet alanının çok ötesine geçtiğini de fark etmeye başladım. En dikkate değer ve en bariz örneklerden bazılarının bu gelenek içinde bulunabileceği doğrudur fakat dinsel düşünceyle kapitalist düşünceyi hercümerç etme eğilimi evangelist inançlar içinde önemli hâle geldiyse, böyle bir şey bu hareketten çıkmış ama başka yerlerde de sıradan hâle gelmiş olmalıydı.

Bu kitabın iki esas amacı vardır: Bunlardan biri daha geneldir, diğeri ise daha özgüldür. Genel amacı, din sosyolojisi için 21. yüzyılın koşullarını yansıtan temaları keşfetmektir. Daha özgül amacıysa neoliberal kültür hakkındaki tartışmaların

bu zamanda karşılaştığımız dinin farklı tezahürlerini nasıl aydınlattığını ele almaktır.

Bu kitabın sayfalarında, en çok ilgilendiğimiz “normlar ve değerler”, “neoliberalizm” terimiyle ifade edilebilir. Peki, bu ne anlama geliyor? İlk bölümde sunulan çok daha kapsamlı bir açıklamayı tekrarlamadan, burada neoliberal ekonominin ilkeleri sayesinde var olan bir dizi kültürel koşula atıfta bulunmak için “neoliberal” terimini kullanıyorum. Bu koşullar, tüketicinin özgürlüğünü ortak kimliklere tercih eden abartılı bir bireycilik, piyasa rekabetinin en iyi değer ölçüsü olduğu varsayımının sorgusuz sualsiz kabul edilmesi ve kültürel nesnelere meta muamelesi yapma eğilimi olarak özetlenebilir. Bunların hepsi karmaşık ve çeşitli şekillerde ifade edilmektedir. Yine de vereceğimiz bir örnek hem neoliberal varsayımların nasıl tezahür ettiğini hem de ne kadar yaygın olduklarını göstermeye yardımcı olabilir.

1. Yeni Normal

Son yıllarda, dünyanın toplumsal koşulları bir dizi çarpıcı değişikliğe maruz kaldı. Bu kitabı yazarken, koronavirüs pandemisi yerküre çapında yaklaşık 5,5 milyon insanın hayatına mal olmuştu. Karmaşa düzeyi, geçmişte çok aşırı görünen oldukça fazla savaşı, doğal afeti ve salgın hastalıkları aştı. Bu virüsün yayılmasını bastırmak için dünya ulusları, hayatlarımızı yaşama şeklimizi değiştiren bir dizi toplumsal koşulu uygulamaya koydular. Önümüzdeki birkaç yıl boyunca da böyle yapmaya devam edebilirler.

Kökleri din *sosyolojisine* dayanan bir kitap olarak, özellikle toplumsal hayatın işleyişi üzerinde çok derin sonuçları olduğu için, koşullardaki bu çarpıcı değişikliği göz ardı etmek imkânsızdı. “Sosyal mesafeyi” bir zorunluluk olarak benimsedikçe, böyle bir şey kaçınılmaz şekilde birbirimizle sosyal varlıklar olarak ilişki kurma tarzımızı da değiştirmek-

tedir. Birleşik Krallık'ta tiyatrolar, sinemalar, restoranlar ve kafeler koronavirüsün yayılmasını kontrol altına almak için kapanırken kiliseler ve diğer ibadethaneler de kapandı. Dolayısıyla kendimizi toplumsallaşmanın yeni yollarını ve dinsel kimliklerimizi ifade etmenin yeni yollarını ararken bulduk.

Ama aynı zamanda, olağanüstü gibi görünen koşullarımız, Covid öncesi zamanlarda hüküm süren kültürel eğilimleri de ortadan kaldırmadı. Toplumsal hayatın dış hatları, pandemi nedeniyle belki de çarpıtılmış, kesintiye uğramış veya hüsrana uğramış olsa da 20. yüzyıla kadar dünya çapında farklı kültürleri ayırt eden normlar ve değerleri yansıtmaya devam ediyorlar. Aslında pandemi, birçok yönden onların kalıcı gücüne ve önemine ışık tutmuş oldu. En çarpıcı örneklerden bir tanesi, bireylerin hak ve sorumlulukları arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Covid-19 vakalarında artma tehdidi ufukta belirirken, ulusun sağlığı her birimizin davranışına bağlı olduğundan, Birleşik Krallık hükümeti halka sosyal sorumluluklarının farkında olma çağrısında bulunmak zorunda kaldı. Fakat birçok kişi sosyal mesafeyi korumak ve salgının yayılmasını sınırlamak için gerekli olan bazı tüketici tercihlerinden –özellikle gece ekonomisiyle ilgili olanlardan– vazgeçilmesi konusunda oldukça isteksiz görünüyor. Bu sorumsuz bir bencillikten ibaret değildir; son onyıllarda sürekli olarak pekiştirilen bir değerler kümesinin ifadesidir ve kendisine güvenen bireyin yüceltilmesi, gücü yetenler için tüketici tercihinin üstünlüğü ve buna bağlı olarak kolektif kimliklerin ve bağlılıkların en iyi ihtimalle ikincil öneme indirgenmesiyle nitelenmektedir. Yani Covid-19'u Birleşik Krallık'ta kontrol etmenin zor olmasının sebebinin bir kısmı neoliberal bir ulus hâline gelmemizde yatıyor.

Koronavirüs pandemisi, dünya çapında yurttaşlar arasında çeşitli tepkilere yol açtı. İnsanlarla temas ve mesafe konusunda getirilen hükümet onaylı kısıtlamalar, bizi toplumsallaşmanın yeni yollarını bulmaya sevk etti ve kıymetini bilmediğimiz gündelik özgürlüklerin bir kısmından –geçici de olsa– vazgeçmeye ne ölçüde istekli olduğumuzu sınamış da oldu. Sosyal mesafe,

yerel, ulusal ve küresel toplulukların çalışanları, aile üyeleri ve yurttaşları olarak normalde yaşamlarımızı karakterize eden insan etkileşimi örüntülerini ciddi şekilde sınırladı. Ayrıca, virüsün daha fazla yayılmasını önlemek amacıyla işletmeler kapanmak zorunda kaldığı, çalışanlar zorunlu izne çıkarıldığı ve seyahat kısıtlaması uygulandığı için, ekonomi üzerinde de kısıtlamalar getirildi. Bu koşullar, neoliberal ekonomi tarafından sürdürülen toplumsal eşitsizlikleri acı bir şekilde netleştirdi. Bunlar arasından bir örnek, “gig” ekonomisinin¹ trajik bir vakasını ve Uber sürücülerinin maruz kaldığı yüksek riskleri içermektedir. Nisan 2020’de, Londra’da çalışan Hintli bir taksi şoförü olan Rajesh Jayaseelan hakkında bir haber yayımlandı. Karısı ve iki oğlu Bangalore’da evde beklerken Birleşik Krallık’ta çalışan Jayaseelan, müşterilerle temas hâlinde olan bir Uber şoförü olduğu için “yüksek riskli” sayıldığı gerekçesiyle ev sahibi tarafından kapı dışarı edilmişti. Ne yazık ki Jayaseelan zaten gerçekten de Covid belirtileri gösteriyordu ve yaşayacak başka bir yer bulsa da kalacak yerini tekrar kaybetme ihtimaline karşı tıbbi yardım aramaktan korkuyordu. Durumu kötüleştikten sonra hastaneye gitti ama zatürree olmuştu ve kısa sürede öldü.

Sosyolojik bir bakış açısından, bu tuhaf koşullar dizisinin en ilginç yönlerinden biri, farklı insan gruplarının, davranışlarının değiştirilmesi ve normal tüketim alışkanlıklarının kısıtlanması taleplerine nasıl tepki verdiğidir. Nüfusun tamamını kapsayan toplum çapındaki kısıtlamalarla uyum, yetkililer tarafından gerçekçi bir şekilde uygulanamaz ve bu nedenle büyük ölçüde gönüllü davranış değişikliğine tabidir. Bu hâliyle koronavirüs koşulları, neoliberal toplumsal normların kültürel yerleşikliğinin potansiyel olarak bilgilendirici bir ölçüsü olmaktadır. Bir araya gelemeyecekleri, barlarda,

¹ Esnek ekonomi. Genellikle internet ve dijital platformlar aracılığıyla, çalışanların farklı projelerde veya görevlerde yer alması ve işverenlerin geçici iş ilişkileri kurması anlamına gelir. (Çev.)

kulüplerde ve restoranlarda sosyalleşemeyecekleri veya sinemaya gidemeyecekleri söylendiğinde toplum nasıl tepki vermektedir? Normal tüketici davranışı örüntüleri sorumsuz ve halk sağlığına yönelik bir tehdit olarak yaftalandığında ne olmaktadır? Kamu itaatsizliği eylemleri, insanların öncelikleri veya değerleri veya tavsiyeleri açıkça görmezden gelinen bilimsel uzmanların görüşleri bakımından neleri göstermektedir?

Covid-19 pandemisi, neoliberal varsayımların diğer toplumlara göre belirli toplumlardaki daha fazla yerleşikliğini açığa çıkardı. Bu durum, hem hükümetlerin tepkilerinde hem de halkın genelinin tepkilerinde kendini gösterdi. Virüsün yayılmasını kontrol altına almada en başarılı gibi görünen ülkeler –Vietnam, Güney Kore, belki de Çin– bazı liberteryenlerin iddia edebileceği gibi, nüfusun kitlesel gözetimi anlamına gelen takip ve izleme sistemlerini devreye soktular. Hükümet tarafından yayımlanan yönergelere uymanın normal sayıldığı daha otoriter devletlerde sosyal mesafe ve el yıkama ile ilgili kurallara kaçınılmaz olarak daha yaygın bir uyum sağlama ihtimali daha yüksektir. Ancak Birleşik Krallık ve özellikle ABD’de tespit ettiğimiz şey, kamu sağlığına serbest dolaşım ve serbest ticaret özgürlüğünden fazla öncelik verme bakımından diğer liberal demokratik ülkelerden daha çok isteksizliğin söz konusu olmasıdır. Covid-19, neoliberal toplumu sınıyor; çünkü bireysel düzeyde bir kısıtlama gerektiriyor ve hükümetleri bu kısıtlamayı onaylamaya çağırıyor. Birleşik Krallık’ta, toplumumuzun gerçekte ne kadar neoliberal olduğuna muhtemelen hiç bu kadar katı koşullar altında şahit olmamıştık.

Aynı zamanda, bazılarının bittiğini öne sürdüğü neoliberal çağın sonuçlarını değerlendirmek için kendimizi iyi bir zaman diliminde buluyoruz. Koronavirüs, küresel ölçekte ekonomik ve toplumsal karışıklığı tetiklemiştir. Dünyanın dört bir yanındaki hükümetler beklenmedik bir olayın kötü sonuçlarını yönetmek için mücadele ettiler ve kaçınılmaz vicdan muhasebesi, yeni düşünme ve yaşama biçimlerinin daha önce baskın olanların yerini alması gerekip gerekmediği

konusunda çok fazla derinlemesine düşünülmesine yol açtı. Küresel piyasalar, virüsü kontrol altına almak için uluslararası girişimleri kötüleştirdi mi yoksa o doğrultuda imkânlar mı sağladı? Sonuç olarak sınırların kapanması, neoliberal ekonominin içinde serpildiği küreselleşmenin sorgulanmasına mı yol açtı? Özgürce ve kısıtlama olmadan hareket etme hakkımız, salgının yayılmasını sınırlamak için gerekli sosyal mesafeyi nasıl tehlikeye attı? Hükümetler toplumsal/demokratik iyileşme yerine ticarete öncelik verdiğinde –örneğin halk kütüphanelerinden önce dükkânları açtığında– böyle bir şey, olumlu toplumsal değişim için bir program olarak neoliberal düşüncenin sınırlamalarını nasıl sergiliyor? Pandemi, birçok yönden, onyıllardır üstün küresel etkisini sürdüren neoliberalizmi krize sokmuştur. Ulusların nasıl tepki vereceği bize, statükoya meydan okumadaki kolektif yeteneğimiz ve neoliberal perspektiflerin dirençliliği hakkında çok şey anlatacaktır.

2. Kitabın İddiası

Bu kitaptaki iddiam, bu tür değişikliklerin, yeni bir terminoloji, diğer disiplinlerle daha uyumlu bir ilişki ve katı etik tarafsızlık kavramlarının bir kenara bırakılması da dâhil olmak üzere, din sosyolojisinin nasıl tasavvur edildiğinin yeniden düşünülmesini talep ettiğidir. Sonraki dokuz bölümü kapsayan tartışma, en geniş anlamıyla “din”in –her ne kadar değişen derecelerde başarı gösterse de– geç modern toplumların kültürel koşullarına uyum sağlayabildiğini gösterdiği şeklindeki gözlem üzerine inşa edilmiştir. Bu kitabın ana kavramsal odak noktası, dinin uyum sağlama stratejileri ve bunların sonuçlarıdır.

Devamında gelen çözümleme birkaç yönden farklıdır. İlk olarak, gelenek tarafından yönlendirilmek yerine kavramsal olarak yönlendirilmektedir. Örneğin Birleşik Krallık ve ABD’de Hristiyanlık ve İslam hakkında, Sri Lanka’daki

Budizm veya yerli Avustralya halkı arasındaki Aborjin dininden çok daha fazla tartışma vardır, bunun sebebi kesinlikle Birleşik Krallık ve ABD'nin neoliberalizmin kültürel etkileri tarafından Sri Lanka ve Avustralya'ya göre daha fazla şekillendirilmiş olmasıdır, gerçi burada böylesi sınırları nasıl çizdiğimiz konusunda dikkatli olmamız da gerekmektedir. Bu, dış etki ile ilgili bir sebeptir; belirli dinsel geleneklere özgü önceliklerle ilgili bir sebep daha vardır. Din değiştirme eğilimleri göz önüne alındığında, Hristiyanlık ve İslam'ın bize neoliberal dinin en çarpıcı örneklerinden bazılarını sunması şaşırtıcı değildir; çünkü neoliberal kültürel çevrelerle sıklıkla en uyumlu diyalog kuran gelenekler onlardır. Fakat bu konuda tekelleri yoktur ve bu geleneklerin dışında neoliberal etkinin coğrafi olarak yaygın gerçeklerini sergileyen pek çok din örneği de bulunmaktadır.

İkincisi, çabam din sosyolojisi hakkında bir alan araştırması ya da bir giriş ya da “nasıl yapılır” rehberi olmayan, erişilebilir bir kitap yazma arzusundan kaynaklanmaktadır. Bunun yerine, çağdaş dünyada dinin bir değerlendirmesini özgül bir kavramsal bakış açısı aracılığıyla yazmak istedim; böylesi, ikna oldum ki, dinsel kimliklerin müzakere edilme biçimini ve dünya çapında dine bakış biçimini kökten değiştirmiştir.

Üçüncüsü, kökleri din sosyolojisinde olsa da, bu kitap diğer disiplinlerden ve alt disiplinlerden bilgi edinmeye çalışmaktadır. Bu kısmen bizzat Max Weber'in –ekonomiye, tarihe ve sosyolojinin birçok alanına yayılan– etkisinin bir yansımasıdır, ama oldukça geleneksel bir dinsel nizamın ötesindeki düşünlere yeterince ilgi göstermeyen din sosyolojisine yapılan katkılara meydan okumayı da amaçlamaktadır. Tarih ve antropolojinin yanı sıra beşeri coğrafya, uluslararası kalkınma, siyaset bilimi disiplinlerinden düşünceler ve araştırmalarla ilgilenmeyi son derece aydınlatıcı buldum. Bunlar çoğu kez aynı kavram kümesinde ve bazen de aynı ikincil kaynaklarda

örtüşürler. Dolayısıyla, bu durum bir sohbet ağına katılmak gibi bir duygu da yarattı.

Son olarak, kitabın etik bir boyutu da var. En azından din sosyolojisinde etik sorumluluğu ele alan bir son bölüm yer alıyor. Daha geniş neoliberal toplumdaki değişikliklerin etik soruları kaçınılmaz hâle getirdiğine ve dolayısıyla bu alt disiplin içinde etik sorumluluğu nasıl uygulayabileceğimize dair bir tartışmaya çağrıda bulunduğu inanıyorum. Böyle bir şey bir açılış katkısı anlamına geliyor ve bu nedenle kısmi ve geçicidir, fakat tartışmayı devam ettirmek için aynı zamanda kışkırtma amaçlıdır.

Bu kitabın bazı ayırt edici özelliklerini tasvir ettikten sonra, söylediklerim kitabın ne olmadığını açıklamakta da yardımcı olabilir. Kasıtlı olarak hem disiplinlerarası hem de farklı anlayış düzeyleri arasında geniş bir akademik okuyucu kitlesinin erişebileceği şekilde yazılmış olsa da, din sosyolojisinin kapsamlı bir açıklaması sayılmamalıdır. Dinsel gelişimin neoliberalizmle en yakından ilgili yönleri ilgimi çektiğinden, belirli gelenekler, ayrıca belirli konu ve sorular bu kitapta diğerlerinden daha belirgindir. Dinin sosyal bilimsel araştırmaları içinde, kuşkusuz önemli olmakla birlikte burada ele alınmayan bir dizi tartışma vardır. Sekülerleşmenin devam eden dinamikleri, bu konuyu ele alan fazlasıyla yeterli bir literatür olduğundan, yalnızca yüzeysel olarak devreye girmektedir. Dinsel örgütler, mitler ve ritüeller, yalnızca din ile neoliberalizm güçleri arasındaki kültürel ilişkiye ışık tuttukları ölçüde ele alınmaktadır. Uzatılmış tartışmaları atladığım yerlerde, daha fazlasını okumak isteyenlere diğer akademik çalışmalara yapılan çapraz referansların yardımcı olacağını umuyorum. Bu sayfalarda incelenen temalarda daha derine inmek isteyenler için kitabın sonunda bir okuma önerileri bölümü yer almaktadır.

1. Giriş

Bu kitabın temel varsayımlarından biri, geleneksel din sosyolojisinin toplumsal değişimin gerisinde bıraktığıdır. Başka bir deyişle, işler o kadar değişti ki alt disiplinin araçlarının yeniden ele alınması gerekiyor. Aşağıda, belirli, bağlantılı bir kültürel-dinsel ilişkiler dizisinin bir tartışması yer almaktadır. Bu kitap, din biçimlerinin tamamı veya toplum biçimlerinin tamamı hakkında değildir. Neoliberal toplumsal koşullardan doğan ve bunlarla bir yükümlülüğü somutlaştıran bu dinsel olguları nasıl anlamlandırdığımız hakkındadır. Bu kitabın başlığının *Din ve Neoliberalizm* veya *Neoliberal Zamanlarda Din* değil de *Neoliberal Din* olmasının nedeni de işte budur. Kitap dinsel hareketlerin genel toplumsal değişimlere veya felsefi anlatılara nasıl tepki verdiğini soruyor ama genel toplumsal değişimlere veya felsefi anlatılara odaklanmıyor. Bunun yerine, neoliberal bir mercekten bakıldığında özellikle ilginç ve özellikle önemli ölçüde öne çıkan dinsel-kültürel yükümlülük örneklerine odaklanıyor.

Neoliberalizmi, çağdaş dini anlama şeklimizin merkezine yerleştirmek, bir dereceye kadar geçmişte din sosyolojisine egemen olan teorik modellerle aramıza eleştirel bir mesafe koymaktadır. Özellikle sekülerleşme teorisi, muhtemelen bir tür “teorik perdeleyici” (Cadge and Konieczny 2014: 558) işlevi görmüştür ve sosyolojik düşünce üzerinde o kadar derin bir etkiye sahiptir ki ilgi çekici bir dizi gelişmeyi fark etmemize engel olmuştur. Gorski ve Altınordu’nun belirttiği gibi, sekü-

lerleşme “din akademisyenlerini çoğu zaman dar bir alanda bilimsel olarak cevaplanamaz bir soruya –örneğin modern zamanlarda dinin kaderi nedir?– ve muhtemelen aynı derecede acil olduğu söylenebilecek diğer, daha çözülebilir konuların göz ardı edilmesine sevk etmektedir” (2008: 75). Elbette din akademisyenlerinin hepsi bu görüşü benimsemezler ve bazıları sekülerleşme teorisini küresel değişimin daha karmaşık bir açıklaması içinde tutarlar (örneğin Pollack ve Rosta 2017). Bununla birlikte, din *ağırlıklı olarak* toplum çapındaki düşüş sorunlarına ve bu düşüşü ölçme görevine bağlı olduğunda, alt disiplinin amacının geçerliliğini defalarca baltalamasına yol açan bir ivme oluşmaktadır. Böylece din, çürüme veya canlılık terimleriyle tasavvur edilir hâle gelir; canlılık örnekleri, kuralı kanıtlayan istisnaların kalıntıları olarak görülür, bazıları ise kendi başlarına ilginç olmaktan ziyade karşı örnekler olarak eleştirmeden onların üzerine atlar. Böyle bir şey, sekülerleşme tartışmasının önemli bir kavrayış sunmadığı anlamına gelmez. Örneğin 1960’larda ve 1970’lerde Bryan Wilson ve David Martin’in formüle ettikleri toplumsal ve dinsel değişim anlatılarından ve ayrıca Jose Casanova (Casanova 1994; Martin 1978; Wilson 1966) gibi akademisyenlerin daha sonraki düzeltici çözümlemelerinden birçok şey öğrenmeye devam ediyoruz. Fakat sekülerleşmenin hâkimiyeti, daha popüler düzeyde basit, genelci açıklamalarla geleneksel bir kalıba girmesinin yanı sıra din sosyolojisinin önüne çok uzun süre taş koymuştur. Sekülerleşme hakkındaki ana anlatıya teslimiyet, görüşümüzü bulandırmış ve dini toplumsal bir olgu olarak teorileştirmek, araştırmak ve tasavvur etmek yönünde yeni yollar-formüle etme kapasitemizi büyük ölçüde sınırlamıştır.

Bu açılış bölümünde, neoliberalizmle ilgili ana düşünceleri üç aşamada ortaya koyuyorum: neoliberal ekonomi, kültürel değişim olarak neoliberalizm ve dinsel olguları incelemek için bir mercekle neoliberalizm. Ardından, gelecek bölümlerin bir açıklamasını sunmadan önce bu kitabın yaklaşımını açıklığa kavuşturacağım.

2. Neoliberal Ekonomik Koşulların Ortaya Çıkışı

Neoliberalizmin ekonomisinin izleri çoğunlukla Avusturyalı-İngiliz iktisatçı Friedrich von Hayek'in düşüncesine kadar sürülür. 1947'de Hayek, serbest piyasa ekonomisinin ilkelerinden ve uygulamalarından yararlanan "özgür toplum" olarak gördükleri şeye kendini adanmış, aynı düşüncedeki entelektüelleri cezbeden Mount Pelerin Derneği'ni kurmuştu. Tutarlı bir düşünce okulundan ziyade bir dizi düşünce ve tartışmadan ibaret olan neoliberalizm, yine de o dönemde egemen olan Keynesçi ekonomi dalına önemli bir alternatif olarak ivme kazanmıştır. Keynesçilik ilhamını, kapitalist ekonomilerin uzun vadeli istikrarının anahtarı olan devlet aktörlerinin politikaları ve müdahaleleri ile "yönetilen kapitalizmi" (Moberg 2017: 42) savunan İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes'ten almıştır. 1930'lardaki Büyük Buhran'ın derslerine kulak veren ve 20. yüzyılın iki dünya savaşının tetiklediği istikrarsızlıklarla akılları başlarına getiren Keynesçilik, kalıcı ekonomik refahı güvence altına almanın bir yolu olarak merkezî düzenlemeyi destekliyordu. Piyasa böyle bir şeyin anahtarıydı ama aynı zamanda olumlu kapasitesi göz ardı edilememesi veya şansa da bırakılmaması gereken bir güçtü. Devlet, kapitalizmin aktif bir işletmecisi olarak önemini koruyordu. Keynesçiliğin en parlak dönemi, kapitalist ekonomilerle işbirliği içinde çalışan devlet gücünden yararlanan bir dizi iddialı inovasyonun sağlanmasıyla aynı zamana denk gelmişti. Ulusal düzeyde, İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından kurulan Britanya'nın refah devleti vardı; uluslararası, devletlerarası düzeyde ise Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü vardı. Hepsi, kamu yararını fiilen güçlendirmek için ekonomik faaliyetin yönetilmesi gerektiğini varsayıyordu ve hepsi, devletlerin ve temsili ulusaşırı kuruluşların bu iş için doğru araçlar olduğunu varsayıyordu.

Hayek'in neoliberalizmi ise ekonomik ve toplumsal düzen için çok farklı bir vizyon sunuyordu. Hayek, piyasalar

ile ulus devletlerini işbirlikçi bir ilişkiyle örgütlenmesini en iyi durum olarak görmek yerine piyasaların devlet müdahalesinden bağımsız kalmasını savunuyordu. Onun neoliberal perspektifi, 19. yüzyılın klasik liberalizminin başarısız olduğu iddiasına bir cevap olarak ortaya çıkmıştı; klasik liberalizmin devlete ve genellikle devlet otoritesini meşrulaştırmak için kullanılan ahlaki-felsefi akıl yürütmeye çok fazla güvendiği düşünülüyordu. Bu, Hayek'in komünizm ve sosyalizmde ve aynı zamanda daha ılımlı devlet merkezli yönetim biçimlerinde gördüğü yükselen "kolektivizme" de yönelik eleştirel bir cevaptı. Hayek ve diğer neoliberal düşünürler, siyasi veya felsefi söylemin ekonomik ölçümle değiştirilmesini savunuyorlardı. Liberal siyaset, belirsizlik ve geçici ideolojilerin ve değişen hükümetlerin güvenilmez yapısal özellikleri karşısında savunmasız görülüyordu. Kolektivizm, devlet despotizmine karşı savunmasızdı. Neoliberalere göre toplumlar, değerlerin açık, niceliksel, ekonomik göstergeler açısından kavrandığı ve ölçüldüğü serbest piyasa ilkeleriyle daha iyi örgütlenirlerdi. Ekonomi, siyasetin kaprisleri veya ideolojik önyargılarla lekenlenmemiş bir kaynak olarak tasavvur ediliyordu. Bu yaklaşım, belirli aktörlerin veya kurumların çıkarlarını ve miras kalan ayrıcalıklarını aştığı ve bunun yerine yalnızca serbest rekabet kurallarının yönettiği eşit bir oyun alanı varsaydığı ölçüde, hem etkinliğin hem de adaletin daha etkili bir garantörü olarak algılanıyordu (Hayek 1944). Aslında, neoliberal düşüncelerin daha sonraki, daha yaygın etkisinin beklentisiyle Hayek, açık ve özgür bir toplum düzeninin tüm yönlerinin esası ekonomik özgürlük olmalıdır anlayışına sahipti.

Düşünsel kökleri 20. yüzyılın başlarında yatıyor olsa da neoliberal ekonomi ancak sonraki onyıllarda uluslararası alanda etkili olmaya başlayacaktı. Neoliberal ekonominin etkisinin artışıyla Hayek'in düşüncelerinden etkilenen Chicago İktisat Okulu'nun önde gelen isimlerinden ABD'li iktisatçı Milton Friedman rol oynadı. Friedman, Keynes'ten ilham alan [devletin ekonomi, sosyal hizmetler, sağlık, eğitim ve diğer birçok

alandaki geniş ve etkili bir rol oynadığı-çn.] “büyük hükümet” modelinin getirdiği ciddi bir kısıtlamanın, fiyat kontrolleri yoluyla yüksek enflasyon seviyelerine yol açmaya meyilli olduğunu ileri sürüyordu. Bunun yerine Friedman, arz ve talebin tek etkili düzenleyicisi olarak serbest piyasayı destekleyen monetarizmi¹ savunuyordu. Friedman 1976’da Nobel Ekonomi Ödülü’ne layık görüldü ve neoliberalizm “Batılı” uluslar arasında bir ekonomik model olarak üstünlüğünü işte bu on yıl içinde elde etti. 1980’lerde, ekonomik deregülasyon,² devlet varlıklarının özelleştirilmesi ve ticaretin serbestleştirilmesiyle ayırt edilen neoliberal bir yaklaşım, Birleşik Krallık’ta Thatcher hükümeti ve ABD’de Reagan yönetimi tarafından benimsendi ve meşrulaştırıldı. 1990’lara gelindiğinde, aynı ekonomik model yalnızca bu tür ulusların dış politikasına entegre edilmekle kalmadı aynı zamanda Küresel Güney’deki daha yoksul ülkelere verilen mali yardımların koşulları da şekillendirdi. Neoliberalizmin böyle küreselleşmesini sağlayan aracı yapılarca daha önce Keynesyen model altında kurulmuş olan IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlardı.

Çeşitli ekonomik özellikler, serbest piyasa kapitalizminin felsefi bir gerekçesi olarak neoliberalizmle ilişkilendirilmektedir. Bunlar esas olarak deregülasyon, piyasalaştırma ve özelleştirme etrafında yapılandırılmıştır. Küresel mali piyasaların üstünlüğü, onların serbest işleyişinin belirli devletlerin siyasi gündemlerinden daha önemli olduğu varsayımıyla birlikte onaylanmaktadır. Ekonomik alanda, sermayenin akışkanlığı, istihdamın istikrarından daha önemli görülmektedir. İkisini birbirine bağlayansa toplumsal sözleşmelerin piyasa mantığından daha az etkili olduğu inancıdır (Marti 2020: 194).

¹ Bu teoriye göre, merkez bankaları para arzını kontrol ederek ekonomik istikrarı sağlayabilirler. Para arzını kontrol ederek enflasyonu düşük düzeyde tutmak ve istikrarlı ekonomik büyümeyi desteklemek hedeflenir. (Çev.)

² Ekonomik deregülasyon, devletin ekonomik faaliyetleri ve işleyişi üzerindeki düzenlemeleri ve kısıtlamaları azaltma veya kaldırma sürecidir. Böylece serbest piyasa mekanizmasının daha etkin çalışması teşvik edilir. (Çev.)

Piyasaların üstünlüğü inancına, onların potansiyellerinin tam olarak gerçekleştirilmesini sağlayan şeyin bu piyasaların deregülasyonu olduğu inancı da eşlik etmektedir (Harvey 2007). Böyle bir şey, borçlanmayı kolaylaştırmaktadır ve tüketici borcunun artmasına, devletin güçsüzlüğüne ve artan risklere neden olmaktadır fakat bu sonuçların ekonomik getirilerin yararına olduğu da varsayılmaktadır. Elbette, neoliberal vizyon içinde devletin bir rolü vardır ama bu asgari bir roldür ve temel amacı “laissez-faire [bırakınız yapsınlar] kapitalizminin sürdürülmesini ve kolaylaştırılmasını” sağlamaktır (Moberg ve Martikainen 2018: 420).

Neoliberal ekonominin etkisinin artması, güçlü kapitalist ülkelerin sanayi ve ticari hayatlarındna art arda gelen değişimlerle paralel gitmiş ve bu değişimlere rehberlik de etmiştir. 20. yüzyılın başlarındaki seri üretim –sıklıkla Henry Ford’un motorlu araba fabrikalarının montaj hattı yöntemlerinden sonra Fordizm olarak adlandırılır– yerini esnek, hizmet odaklı sektörlerle nitelenen “Postfordist” bir ekonomiye bırakmıştır. 1980’lerden bu yana, internetin doğuşunun sağladığı, bilgi üretiminin ve yayılımının hızlanmasını yansıtan “bilişim ekonomisine” de ilave bir önem atfedilmiştir. Bu durum, dot.com şirketlerindeki katlanarak büyüme ve ardından Microsoft, Facebook ve Google gibi dijital devlerin hâkimiyetiyle de desteklenmiştir. İstihdam uygulamalarının sınırlı düzenlenmesiyle birleşen artan ekonomik güvencesizlik, kısa vadeli veya sıfır saatlik sözleşmeli işlerde artışı tetiklemiştir.³ Bu “gig” [“esnek”] ekonomi, kimileri tarafından serbest çalışanlara sağladığı özgürlük ve esneklik nedeniyle alkışlanırken, kimileri tarafından –özellikle de geçindirmek zorunda oldukları ailelere sahip olanlarca– iş güvencesinin olmaması nedeniyle kınanmıştır. Bu tür gelişmeler, ekonomik koşulların daha geniş bir çalışan kitlesi için artan deregülasyona işaret etmesiyle

³ Bu sözleşmeye göre işveren, çalışanına belirli bir asgari saat veya süre garantisi vermez ve işçi yalnızca işverenin ihtiyaçlarına bağlı olarak çalıştırılır. (Çev.)

birlikte, neoliberalleşmenin hızlandığı yönündeki iddialara ağırlık kazandırmıştır.

Hakkını vermek gerekirse, neoliberal ekonomi küresel hegemonya statüsüne ulaşmıştır. David Harvey'in ifade ettiği gibi, "1970'lerden bu yana dünya genelinde politik-ekonomik uygulamalarda ve düşüncede neoliberalizme doğru göze çarpan bir dönüş" söz konusu olmuştur (2007: 2). Ekonomik ortodoksi olarak yerleşikliği ise 2007-8 küresel ekonomik çöküşünün ardından acı verici bir şekilde netlik kazanmıştır. ABİD'deki finan ve emlak piyasalarının deregülasyonu ve riskli borçlanma ve yatırım oranlarının artması nedeniyle, küresel piyasaların birbiriyle bağlantılı olması, bu çöküşün dünya genelinde bir dalga etkisi yaratmasını sağlamıştır. Ayrıca, böyle bir şey önceki onyıllarda normatif hâle gelmiş olan neoliberal ekonomi politikalarına da açıkça bağlanabilir ve bu durum dünya liderleri ve ekonomistler tarafından da kabul edilmiştir. İngiltere başbakanı Gordon Brown'ın yorumladığı gibi, "Washington Konsensüsü'nün eski dünyası sona ermiştir" (Steger ve Roy 2010'dan alıntı: 133).⁴ Ama şu da var ki aslında sona ermemiştir. İronik bir şekilde, devletin krize verdiği en önemli tepki, çoğu sanayileşmiş ülkenin hükümetlerinin, kötü durumdaki finansal piyasaları desteklemek için milyarlarca dolarlık kurtarma paketleri yayımlama kararı olmuştur. Devlet destekli kapitalizme bu dönüş G20 grubu ülkelerinin yayınladığı ortak bir bildiri eşlik etmişti; o bildiride, daha sıkı düzenlemeler ve daha zengin ve daha fakir ülkeler için ekonomik istikrarı sürdürmek için tasarlanmış entegre bir uluslararası destek paketi dâhil olmak üzere kü-

⁴ Washington Konsensüsü, 1980'ler ve 1990'lar boyunca gelişmekte olan ülkelerin ekonomik sorunlarını çözmek için benimsenmesi gereken belirli ekonomik politikaları tanımlamaktadır. Bu politikalar arasında mali disiplin, düşük bütçe açıkları, piyasa ekonomisine geçiş, özelleştirme, düşük enflasyon, dışa açılma ve ticaretin serbestleştirilmesi gibi unsurlar yer alır. Washington Konsensüsü derken, Washington DC'de bulunan ve küresel ekonomi politikalarını şekillendiren uluslararası finans kuruluşları olan Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Amerika Birleşik Devletleri Hazine Bakanlığı kastedilmektedir. (Çev.)

resel bankacılık sisteminde reform yapılması savunuluyordu. Fakat bu tedbirlerin zamanla yerleşik çıkarların baskısı altında etkisini kaybettiği görülüyor. Böylece neoliberal ekonomik ivme, belki de bir zamanlar olduğu kadar ateşli olmasa da, yeniden başlamış ve siyasi ortak akıl statüsünü kazanmıştır. Böyle bir ısrar, anlaşılır bir şekilde, eleştirel yorumların hedefi olmuştur ve neoliberalizm, çoğunluk uzun vadede zarar görse bile, iktidardakiler onun devamından fayda sağladığı sürece kalıcı bir sistem olacağı gerekçesiyle kınanmaktadır (Harvey 2011: 12; Marti 2020: 187) .

Finansal çöküşün ardından meydana gelenler, uygulandığı şekliyle neoliberal ekonominin önemli bir boyutunu da ortaya koyuyor. Neoliberal çıkarlar devlet müdahalesinden arınmış bir piyasayı yansıtmak yerine çoğu kez meşruiyet ve destek için devlete tabidir.

Kökleri Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki ekonomik düşüncelerde ve uygulamalarda bulunsa da neoliberalizm aynı zamanda küresel bir ihraç ürünü olarak da kabul edilmektedir. Bu süreç iki paralel hat boyunca ilerlemiştir. Birincisi dünya çapında erişimlerini genişleten uluslararası şirketlerin ve finansal piyasaların ticari faaliyetleri yoluyla, ikincisi ekonomik kalkınma teşvikleri neoliberal bir düşünceyi yansıtan IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşların etkisi yoluyla olmuştur. Bu yolların her ikisinin gücü de dijital bilgi boşluğunun kademeli olarak daralmasıyla hızlanan düşüncelerin, görüntülerin ve hizmetlerin küresel dolaşımı, akıllı teknolojiye gelişmeler ve sosyal medyaya katılımı patlamayla sağlanan dijital dünyadaki radikal gelişmelerle artmıştır. Küresel ekonomik piyasaların birbirine bağılılığı, ABD yerel mortgage sektöründeki bir krizin 2007-8'in küresel ekonomik çöküşünü hızlandırma biçiminde gözler önüne serilmiştir. Malların, hizmetlerin ve düşüncelerin küresel ölçekte dolaşımı, 1990'larda ortaya çıkan küreselleşme tartışmalarıyla uyumlu olarak, bir anlamda "küresel köy"ün boyutunu da küçültmüştür. Bu bakımdan George Ritzer'in toplumun "McDonaldslaşması" kavramı

aklımıza geliyor; Ritzer, standardizasyon, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve kontrol normlarının fast-food restoranlarından çeşitli küresel bağlamlardaki çeşitli toplumsal alanlara nasıl geçtiğinin izini sürmüştü (Ritzer 2004). Ritzer'in ticari ürünlerin standardizasyonuna yaptığı vurgunun, sosyal medya ve sosyal girişimdeki müteakip gelişmeler ışığında biraz güncellenmesi gerekebilir fakat standart şablonların dünyanın belirli köşelerinden gelme eğiliminde olduğu yönündeki gözlemi geçerliliğini hâlâ koruyor. Aslında aynı süreçler, belirli ticaret devlerinin dünya çapında yükümlülük normlarını tanımlamasında olduğu gibi, büyük güç dengesizliklerini vurgulamaktadır. Ayrıca Amazon, Facebook, E-bay ve Google'ın günlük satın alma alışkanlıklarımızı şekillendirme kapasitesinin, ekonominin çok ötesinde birtakım sonuçları vardır; bunlar kültürel yaşamlarımız üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaya başlamışlardır.

3. Neoliberalizm ve Kültürel Değişim

Neoliberalizmin 2008'de piyasalarının çöküşünden sonra bu kadar güçlü bir şekilde ayakta kalmasının nedenlerinden biri, ekonominin çok ötesindeki yaşam alanlarında yerleşik hâle gelmiş olmasıyla ilgilidir. Nitekim William Davies, çöküşün ardından neoliberalizmin “ekonomik rasyonalitenin çeşitli başarısızlıklarının giderek daha geniş bir yelpazedeki kültürel ve politik kaynakları içererek üstesinden geldiği” (2017: xxi-xxii) bir “olumsal” duruma girdiğini ileri sürüyor. Neoliberalizmin hâkim bir paradigma olarak ortaya çıkışının sebebinin bir yönü, ekonominin diğer düşünce biçimleri üzerindeki üstünlüğüyle ilgilidir. Başka bir deyişle neoliberalizm, kökeni ekonomide yer alan ama çok daha geniş bir kültürel alan yelpazesi üzerinde etkili olan bir dizi varsayımı temsil etmektedir (Delanty 2019: 11). Siyaset bilimci Wendy Brown'ın insan yaşamının tüm alanlarının “ekonomileştirilmesi” dediği

şey işte budur (Brown 2015). Bu anlamda, Brown’a göre, neoliberalizm en iyi şekilde bir ekonomik politika, hatta bir ideoloji olarak değil, “otuz yılda geniş ve derinlemesine yayılmış bir yönetim rasyonalitesine dönüşen normatif bir akıl düzeni” olarak görülmektedir (Brown 2015: 9).

Bu bakımdan neoliberalizm, yalnızca devletin ekonomik ilişkilerde sınırlı bir rolü üstlenmesini savunmaz. Aynı zamanda, toplumsal hayatın tüm alanlarının –azami verimlilik ve potansiyel elde etmek için– piyasa koşullarına tabi olması gerektiği şeklindeki yaygın varsayımla nitelenen kapsamlı bir misyona da sahiptir. Başka bir deyişle ister eğitim, ister siyaset, sağlık, refah, istihdam veya boş zaman alanlarında olsun, toplumun bütün kesimleri daha çok ekonomik piyasalar gibi işlev gördüklerinde daha iyi durumda olacaklardır. Bu şekilde “piyasalaşma” terimi, piyasa deyimlerinin hayatın ekonomik olmayan alanlarında giderek daha fazla benimsenmesini işaret etmesi itibarıyla kullanışlı hâle gelmektedir (Moberg ve Martikainen 2018: 430).

Şüphesiz böyle bir şey, ekonomik normların gelişigüzel, toptan benimsenmesi değildir. Gerçekten de “neoliberal”i toplumsal alandaki hemen hemen her şeyle eşitleyen çözümlerler, kullanışlı olmayacak ölçüde kuşatıcı bir teori sunma riski taşımaktadırlar (Flew 2015). Dahası, *neoliberalleşme* kademe kademe ilerler, kültürel bağlama göre büyük ölçüde çeşitlilik gösterir ve belirli neoliberal düşüncelere diğerlerine göre öncelik tanır. Bununla birlikte özellikle önemli olan üç etki kolu vardır, bunun sebebi hem kültürel olarak çok yaygın görünmeleri ve böylece neoliberalizmin toplumsal hayatı yeniden şekillendirmesinin önemli yollarını göstermeleri hem de özellikle nakledilebilir görünmeleri ve böylece kültürlerarası yayılma için önemli potansiyel barındırmalarıdır. Bu üç kol birbiriyle ilişkilidir ve tercih, rekabet ve metalaştırma olarak özetlenebilir. Birincisi, neoliberalizm, tüketici özgürlüğü ve tercihinin evrensel mallar olduğu düşüncesini aktarır ve bunu pekiştirir. Bu yoldan, “tüketiciliğin geç modernitenin hâkim

kültürel ahlaki olarak kesin olarak tesis edilmesine” katkıda bulunur (Moberg 2017: 45). Kişisel ihtiyaçlar ve tercihler, değer ve anlamın en meşru ölçütleri olarak görüldüğünden, bu da bireyciliğe yönelik mevcut eğilimi güçlendirmektedir. Yüceltilmiş bir bireycilik, toplumsal değişimin itici gücünü genellikle kolektif eylem veya ortak kimliklere karşı hareket eden güçlendirilmiş tüketici olarak sunmaya eğilimlidir. Aslında bu, neoliberalizmin küçülen bir yurttaşlık alanı ve bazılarına göre zayıflamış bir demokrasi ile ilişkilendirilen genişlemesine yönelik birçok eleştirinin odak noktasıdır (Brown 2015).

İkinci olarak, rekabete fevkalade güvenilir bir etkinlik ölçüsü diye değer kazandırılması da söz konusudur. Bu, “piyasa mantığının” –belirli bir toplumsal alanda en iyi olanın, toplumsal aktörleri sınırlı kaynaklar için rekabet etmek üzere birbirlerine karşı kışkırtarak elde edildiği düşüncesi– verimsizlik ve dinamizm eksikliğiyle ilişkilendirilen işbirliğine göre öncelikli olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda rekabet, sadece kaynakları tahsis etmenin en iyi yolu olarak değil, yaratıcılığı ve yeni düşünceleri teşvik etmenin en etkili yolu olarak da ele alınmaktadır. O hâlde, rekabete yapılan aynı vurgunun, standartlaştırılmış ölçüm biçimlerini bilişim yönetimi ve rakip iddiaların esası hakkında hüküm verme aracı olarak yüceltme eğilimini yönlendirmesi ironik bir durumdur. Böyle bir şey en çok niceliksel değer ölçümlerinin toplumsal yaşamın çeşitli alanlarına taşınmasında, özellikle istatistiklerin öne çıkmasında ve kültürel alanlarda okul sınav sonuçlarından başlayıp lig tablolarına, puanlama sistemlerine, tüketici derecelendirmelerine ve Amazon incelemelerine dek uzanan düzlemde kazandığı önemde görünür (Beer 2016).

Üçüncüsü, giderek daha fazla faaliyet piyasa gibi ele alındıkça, belirli bir durumda söz konusu olan oluşturuç “mallar”ın meta olarak ele alınması ihtimali artmaktadır. Bazı durumlarda, bu düşünme tarzı kısmi veya mecazi anlamda ilerlemektedir; örneğin, üniversite dersleri potansiyel başvuru sahiplerine bir yükseköğretim piyasasında seçenek

olarak “satılırlar”. Lisans programları, üniversitelerin özel sektörden alıp benimsediği yöntemlerle tanıtılarak pazarlandıkları sürece meta olarak değerlendirilebilirler fakat bunların mübadele koşulları, bir giysi, bir dizüstü bilgisayar veya bir restoranda yemek gibi bir meta satın aldığımızda geçerli olanlardan oldukça farklıdır. Öğrenciler sadece öğrenim ücretlerini ödedikleri için bir lisans almazlar; ayrıca derslere katılmak, müfredatı öğrenmek ve belirli bir eşiği geçmek için gerekli değerlendirmeyi kazanmak da zorundadırlar. Diğer durumlarda, geleneksel bir “metaya” benzerlik daha inceliklidir ve içerimleri daha derindir. Örneğin *Consumer Culture* [Tüketici Kültürü] adlı kitabında Celia Lury, erkek bakışı tarafından cinsel ilgi nesnesi olarak tanımlanan kadınların sanatta ve tüketim mallarında nesneleştirilme biçimlerini tartışmaktadır. Tüm bireyler bu bağlamda potansiyel tüketiciler olarak ortaya çıkarken, deneyimleri toplumsal cinsiyete epey dayalıdır, hatta öyle ki erkeklerin aktif failliği, kadınların daha ikincil konumuyla karşılaştırılabilir; kadınların rolü ise dişilik işlerini yürütme beklentisine tabidir. Örneğin güzellik ürünleri piyasaları, kadınları aktif tüketiciler olarak değil, “sahip olmadıkları bir kültürün taşıyıcıları” olarak inşa etmektedir (Lury 2011: 127). Tüketim eyleminde kadın hem tüketici hem de tüketilen imgedir. Neoliberalizmle ilişkilendirilen diğer dili kullanarak, kadınlar kendi imgelerinin girişimcileri hâline gelirler (Genz 2006); bunun bir toplumsal cinsiyet güçlendirme veya güçsüzleştirme tarzı oluşturup oluşturmadığı, çağdaş feminizm içinde süren canlı bir tartışmadır. Her iki durumda da kadınlar tüketime açık metalar hâline gelmektedirler. Bu kitapta daha sonra göreceğimiz gibi, bu kişisel metalaştırma süreci, belirli dinsel hareketler içinde de kayda değer bir özellik kazanmıştır.

Neoliberalizmin kültürel ifadeleri, bir bakış açısından, insan yaşamının evrensellerini temsil eden unsurları içermektedir. Antropologlar, mal alışverişi ve tüketiminin sadece bir hayatta kalma meselesi olmadığını, toplumsal ilişkileri yapılandıran ve statü ile sorumluluk hiyerarşilerini tanım-

layan önemli bir toplumsal eylem olduğunu uzun zamandır dile getiriyorlar (Godelier 1999; Parry ve Bloch 1989). “Mallar”, Gauthier, Woodhead ve Martikainen’in ifadesiyle, “kültürün görünür parçasıdır ve toplumsal yaşam, onların mübadelesi yoluyla var olur” (2013a: 11). İster Hindistan’ın kırsal kesiminde ister Indianapolis’in şehir merkezinde olun, durum böyledir. Bununla birlikte, neoliberal kabullenmelerle şekillenen kültürlerde meydana gelenler oldukça farklı bir şeydir. Spesifik olarak, bireylerin kendilerini ifade etmelerinde yararlanabilecekleri tüketim mallarının simgesel göstergeler olarak önemi, bunu olanaklı kılan bir düşünme tarzı olarak piyasa mantığının değer kazanmasıyla birlikte artmaktadır.

Güçlü ülkelerin ekonomik yaşamında neoliberal kabullenmelerin üstünlüğü sağlanırken, ona karşı muhalefet ve etik eleştiriler de yapılmıştır. Birçok kişi, tüketici hırsları arzu edilen seviyelerin ötesine geçerken bu hedeflere ulaşmanın araçlarını aşan yüksek düzeylerdeki servet eşitsizliğini işaret ediyor ve bunun yoksunluğa ve çeşitli toplumsal sorunlara yol açtığını belirtiyor. Diğerleri, daha zengin ülkelerden aldığı mali yardımın bedelini sadece devasa borçlanmalarla değil, neoliberal deregülasyon yoluyla devlet kaynaklarından da feragat ederek ödeyen Küresel Güney’in sömürülmesine odaklanıyor. Sonuç olarak neoliberal kabullenmelerin kültürel alana ithal edilmesi kendi sorunlarını da beraberinde getiriyor. Bireysel tercihe ayrıcalık tanımak –yurttaşları, kendi tercihlerini ortak kaygıların önüne koymaya teşvik etmek– statükoya karşı siyasi direnişi harekete geçirmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Bu anlamda tüketicilik, son derece muhafazakâr bir toplumsal güç hâline gelebilir; bireyleri sadece kendi arzularına odaklayabilir, dolayısıyla sistemin yol açtığı adaletsizliklerden uzaklaştırabilir. Neoliberalizmin geniş kapsamı, etik tartışmaları da kışkırtmıştır. Bu tartışmaların konuları, eğitim ve sağlık sorunlarının bir maliyet-fayda analiziyle yönetilen kaynak meselelerine indirgenmesi; öğretmenlerin sadece sınava hazırlanacak kadar öğretmeye teşvik edildiği, öğrencilerin ise sınavı geçecek ölçüde yeterince öğrendiği bir değerlendirme odaklı okul sisteminin bozucu

etkileri; çevrimiçi derecelendirme sistemlerinin, küçük işletmeleri, ne kadar basit, adil veya geçerli olursa olsun müşteri geribildiriminin insafına bırakması olarak sıralanmaktadır. Bu konuların hepsi, neyin değer olarak sayıldığına ve bunun en iyi nasıl ölçüleceğine dair neoliberal kabullenmelerle yoğun bir şekilde örtbas edilmiş toplumsal koşullarda yaşamının etik açıdan şüpheli sonuçlarını vurgulamaktadır. Bu duruma meydan okumaya çalışan akademik araştırmalar, neoliberalizmin kadına yönelik şiddet (Bradley 2017), üniversite öğrencileri arasındaki akıl sağlığı sorunları (Lawrence 2021) ve yoksulların ve evsizlerin aşağılanması (Taylor 2020) dâhil olmak üzere, bir dizi toplumsal sorunun süregitmesinde neoliberalizmin suç ortaklığını vurgulamaktadır.

Belki de neoliberalizmin en sinsi niteliği, piyasaların yalnızca nesnel ekonomik verimlilikle yönetildiği ve dolayısıyla bireylerin çıkarlarının ötesinde var olduğu efsanesini sürdürmesi ve buna dayanmasıdır. Bununla ilgili bir varsayım, piyasaların mekanizmalar olarak işlev gördüğü ve bu nedenle değerleri barındırmadığıdır (Sandel 2012: 113). Her iki varsayım da neoliberal piyasaların etkinliğinin tartışılmaz olduğu ve sonuçları hakkında ahlaki sorular sormanın bir nevi uygunsuz veya yersiz olduğu iddialarına ağırlık veriyor. Bu hesap vermezlik önkabulü, Block ve Somers'ın din ile neoliberalizm arasındaki analojisini çağırıştırıyor: Her ikisi de “sosyal bilimlerde beklenen empirik doğrulama türünden bağımsız bir hakikat iddiasına” tabidir (2014: 3). Bu tür nitelikler, neoliberalizmi, doğrudan meydan okumalara karşı korumaktadır. Çözülmesinin belirtisi olan krizlere dayanma kapasitesi –2008 mali krizi, bazılarının hiçbir zaman ortaya çıkmamış bir postneoliberal çağ öngörmesine yol açmıştı– bu dayanıklılığın altını çizmiş oluyor (Mavelli 2020). Neoliberal koşulların, sanki kendilerini yeniden üretme kapasitelerinin ötesinde bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymuyormuş, kendi gerekçelerini taşıyormuş gibi görünen sistemler ürettiği kabulü, ekonomik olmayan alanlarda da uygulanmaktadır. Örneğin Stefan Collini'nin çağdaş üniversitenin durumuna

ilişkin eleştirel makaleleri, yükseköğrenim bürokrasisi içinde piyasa mantığının içselleştirildiğine işaret ediyor. Ortaya çıkan süreçler, yönlendirildikleri harici bir hedef açısından değil, sadece piyasa güdümlü sistemlerin doğası gereği daha arzu edilir ve daha verimli görülmesi nedeniyle rasyonelleştiriliyor (Collini 2012). Bu düşünce, Hayek'in vizyonunun merkezinde yer alıyordu fakat neoliberal ekonominin toplumsal sonuçlarına ilişkin sonraki araştırmalar çok farklı bir tablo çiziyorlar (örneğin Allen 2014; Brown 2015). Piyasalar, fırsatın nadiren adil bir zeminde ortaya çıkması anlamında "tarafsız" olurlar veya hiç olmazlar. Önceden var olan eşitsizlikler, ekonomik kaynakları kimin denetim altına alacağının belirlemede büyük rol oynamaktadır. Piyasalar, karmaşık olsalar da toplumun ve tarihin ürünleridir. Onları tarafsız yapılar olarak görmek, hesap verebilirlik, adalet ve güçle ilgili önemli sosyolojik ve etik soruları görmezden gelmek demektir.

Ekonomi ile din arasındaki ilişkiye dikkat çeken pek çok çalışma, nihayetinde Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (ilk olarak 1904-5'te yayınlandı) adlı eserine çok şey borçludur; bu eser, günümüze kadar uzanan kapsamlı bir literatür yaratmıştır ve Weber'in çözümlemesinin üretkenliğini yansıtmaktadır. Karl Marx'tan farklı olarak Weber, toplumsal ve dinsel değişimin temel itici güçlerinin zenginlik ve ekonomik statü eşitsizlikleriyle ilişkilendirilebileceği argümanına ikna olmamıştı. Weber daha ziyade, ekonomik *düşüncelerin* kültürel alana müdahale ettikleri ölçüde söz konusu olan etkisiyle daha çok ilgileniyordu. Tıpkı Weber'in 17. yüzyıldaki belirli bir din biçimi –Kalvinist Protestanlık– ile rasyonel kapitalizm arasında bariz bir örtüşme tablosu çizmesinde olduğu gibi, neoliberalizmin koşulları da kültürel yansımalarının ekonomik alanlardan daha yeni dinsel kimlik ifadelerine geçiş yapmış olup olmadığını düşünmemizi istiyor. Fakat Weber, bu soruyu cevaplarken bizi sadece bir yere kadar götürüyor. Din ve ekonomik alanlar arasındaki neoliberal yakınlık, Weber'in modernitenin geleceği için öngördüğünün tam tersidir. Weber, modern çağın, din ve ahlakın ekonomik

dünyadan ayrılmasını içeren büyüünün bozulmasına doğru evrileceğini savunuyordu (Mavelli 2020: 61). Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, 21. yüzyılda tespit ettiğimiz şey bir ayrılma değil, karmaşık bir yakınsamadır. Jean Comeroff'un belirttiği gibi, din ile “ekonomik güçler karşılıklı olarak zorunlu hâle gelmişlerdir” (2009: 32).

Bu ilişkinin bir ifadesi, *yakınlık* bağlamında açıklanabilir; Weber'in durumunda böyle bir şey, Protestanlığın belirli biçimleri ile rasyonel kapitalizm arasındaki özel bir yakınlıktı. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* tarihsel nedensellik hakkında bir argüman olarak okunduğunda, Protestanlığın unsurlarının kapitalizme yol açtığı bir durumu geliştirdiği anlaşılabilir; bu durum da o unsurların kişiyi kazandığı servetin meyvelerine düşkünlükten caydırırken onu çalışmaya yönelik disiplinli bir yola teşvik etmesiyle sağlanmaktadır. Başka bir deyişle Weber'in kitabında Protestanlık dünyayı görmenin ve onunla ilişki kurmanın belirli yollarını teşvik etmiştir ve bunlar da özellikle sıkı çalışma, bu dünyadaki başarı arzusu ve kârı yeniden yatırıma çevirme zorunluluğuyla nitelenen kapitalist girişimle uyumluydu. Bazı sosyologlar, Weber'in argümanının nedensel unsurlarına şüpheyle yaklaşıyorlar –çünkü tarihsel bulgular onun sunduklarından çok daha karmaşık görünüyor– fakat yine de yakınlık argümanını dinsel değişimi anlamlandırmanın devamlı yarar sağlayacak bir aracı olarak elde tutuyorlar. Peter Berger, Protestan Ahlakı'nın 21. yüzyıldaki gerçekliğini, özellikle gelişmekte olan dünyada toplumsal ve ekonomik seferberlik sağlamak amacıyla yoksul toplulukları güçlendiriyor gibi görünen Pentekostal hareketleri işaret ediyor (Berger 2010).⁵ Başka bir deyişle Protestanlık, toplumun marjİNlerinde

⁵ Pentekostal hareketler, Hristiyanlık içinde bir dizi ruhani akım ve kilise hareketlerini ifade eder. Bu hareketler, genellikle özellikle “Pentekost” adı verilen ve Hristiyan inancına göre Kutsal Ruh'un insanlara bahşedildiği olaya odaklanırlar. Bu olay, Yeni Ahit'te bahsedilen İsa'nın göğe çıkışından on gün sonra, İsa'nın takipçilerine Kutsal Ruh'un inişini anlatır. (Çev.)

olanlar için maddi sonuçlarla birlikte, hâlâ kapitalist bağlılığı motive ediyor.

Bu yakınlık argümanının bir uzantısı, tanımlanabilir şekilde kapitalist değerleri meşrulaştıran veya onaylayan din biçimleriyle ilgilidir. En çarpıcı örnek, “refah” veya “iman” hareketi kapsamına giren karizmatik Hıristiyanlık biçimlerinde bulunabilir. “Refah müjdesinin” [*Prosperity gospel*] savunucularına göre, maddi zenginlik ilahi lütfün bir işaretidir ve ısrarla servet edinilmesi ilahi olarak onaylanmış bir hıristır (Bowler 2013; Coleman 2000). Bundan da öte, refah müjdesi, Hıristiyan kimliğini bir güç kaynağına dönüştürür. Birgit Meyer’in, Gana’daki hareket hakkında yazarken dediği gibi, refah inancına sahip Pentekostaller için “İman, ruhsal göz ve ruhsal el olarak sınırlanmış bir araçtır, içsel bir tutum değildir, Yeniden Doğmuş inananın Tanrı’nın nimetlerinden emin olmasını vaat eder” (Meyer 2007: 15). Meyer’in yazdığı Pentekostalizm türü, kapitalizmin belirgin bir şekilde neoliberal bir kolunun benimsenmesinin örneklemesini oluşturmaktadır. Pentekostalizmin meşguliyeti –Weber’in çözümlemesindeki Kalvinistlerin aksine– ciddi üretkenlik değil, mal tüketimidir; pahalı kıyafetleri ve Mercedes arabası olan zengin papaz, gerçek imanın Tanrı’ya olan sadakatının dünyevi dönüşüme nasıl yol açabileceğinin bir sembolüdür. Daha da önemlisi, maddi kazanca yönelik bu dönüşümün, Ruh’un gücüne olan imanla *yan yana* var olmasıdır; maddi ve maddi olmayan yaşam alanları, Pentekostal arayışında dünyayı değiştirecek güçleri denetim altına almak için etkileşim içindedir.

Dinsel hareketlerin neoliberalizmin ürettiği koşullara uyum sağlamaya çalıştığı durumlarda karşılıklı daha ince ilişkiler ortaya çıkıyor. Dinsel gruplar daha az kaynakla başa çıkma yolları geliştirdikçe ve yeni üyeler çekmeye çalıştıkça, popülerliklerindeki düşüş daha geniş ekonomik normlara daha fazla bağımlılığa yol açabilir. Örneğin Jens Schlamelcher, bu zorlukların Alman Evanjelik Kilisesi (GEC) bünyesinde bir yönelim değişikliğini nasıl tetiklediğini araştırıyor. Daha önceleri devlet tarafından uygulanan “Kilise vergisi” yoluyla

elde edilen istikrarlı bir geliri çantada keklik sayan GEC, 1990’lardan beri üyeleri yaşlandıkça (emekli insanlar kilise vergisi ödemezler) ve daha fazla kişi kilise üyeliğini bırakarak ödeme yapmaktan vazgeçtikçe mali gelirlerinde düşüşle karşı karşıya kalmıştır. Bu durumda iki sonuç ortaya çıkmıştır. Kilise, tasarruf etmek zorunda kaldığı için faaliyetlerini azaltmış ve daha sınırlı bir bütçeyle çalışmayı öğrenmiştir. Ve daha yoğun nüfuslu şehirlerde bulunan kiliseler aracılığıyla geniş bir kitleye hitap edecek şekilde tasarlanmış hizmetler ve etkinlikler sunarak daha “müşteri odaklı” hâle gelmiştir. Bu faaliyetler arasında dans kursları, şifa ve güç seansları, meditasyon ve dinsel dersler yer almaktadır. Bunlar katılımcı adına herhangi bir ahlaki yükümlülük gerektirmemekte ve bazılarının katılmak için küçük bir ücret ödenmektedir. Schlamelcher’in tespit ettiği gibi, katılım tarzı, Kilise’nin üstesinden gelmeye çalıştığı neoliberal ekonomik koşulları yansıtmaya başlamıştır. Spesifik olarak, “Başka bir talebe maruz kalmadan gelebilir, tüketebilir ve gidebilirsiniz. Herhangi bir kişisel taahhüt talebi yoktur” (Schlamelcher 2013: 65).

“Benliğe dönüş” ile ilgili benzer bir argüman, bazen “benlik [öz]” dinleri denen şeyin açıklanmasında kullanılabilir, bunlar bireyin ihtiyaçlarını karşıladığı şeklinde anlaşılan uygulamalara odaklanan (bazen “maneviyat” denilen) “alternatif” din biçimleridir. Paganizm, Wicca,⁶ okültizm,⁷ bütüncül şifa⁸ ve çok miktarda “Yeni Çağ” terimiyle ilişkili uygulamaların

⁶ Wicca, modern pagan bir din ve spiritüel bir uygulama sistemidir. Kelime kökeni İngilizce “witchcraft” yani büyücülük/cadılık anlamına gelen “Witch” kelimesinden gelir. Wicca, doğaya tapınmaya dayanan ve çeşitli tanrıcaları ve tanrıları içeren çoktanrılı bir inanç sistemidir. (Çev.)

⁷ Okültizm, esrarengiz ve gizemli bilgi, olgular ve pratiklerle ilgilenen bir alanı ifade eder. Bu terim, insan bilgisinin ve algısının sınırlarının ötesindeki gerçekliği araştıran, doğüstü olaylara, mistik deneyimlere ve ezoterik konulara yönelen bir disiplindir. (Çev.)

⁸ “Holistic healing” ya da bütüncül şifa, kişinin fiziksel, zihinsel, duygusal ve ruhsal sağlığını bir arada ele alan ve bunların birbirine bağlı olduğunu kabul eden bir iyileştirme yaklaşımını ifade eder. Geleneksel tıbbi tedavilere ek olarak alternatif veya tamamlayıcı tıp yöntemlerini de içerebilir. Bu yöntemler arasında akupunktur, yoga, meditasyon, masaj terapisi, doğal bitkilerle tedavi (fitoterapi), enerji çalışmaları gibi farklı teknikler bulunabilir. (Çev.)

çağdaş biçimlerinin ortaya çıkışı bu kategoriye girmektedir (Heelas 1996). Bireyciliğe geçiş, bazı geleneksel din biçimlerini baltalamış olurken, alternatif ruhsal inançlara yönelik artan bir kültürel rezonans sağlamaktadır, çünkü böylece bireysel tercihe ve öznel deneyime verilen değer paylaşılmaktadır.

Neoliberal çağ, ürünler ve hizmetler ilgili müşterilere pazarlanıp satıldıkça, giderek daha fazla ticarileşen alternatif maneviyatlar bulmaktadır. Nitekim bu tür olguların çoğalması ancak piyasa güçleri ve dijital medya aracılığıyla sağlanan tanıtım ve katılım fırsatları sayesinde mümkün olmuştur (Gauthier, Martikainen ve Woodhead 2013: 270). 1960'ların ve 1970'lerin karşı kültür hareketlerinin yerini, anaakım kültürü yöneten normlarla çok daha yakından uyumlu bir pazar almıştır. Bu anlamda, alternatif maneviyatlar, kimliği kişisel deneyimle tanımlandığı gibi ele alan *dışavurumcu* bir bireycilikten, kimliğin tüketici satın alımlarımızla tanımlandığı *gözü doymaz* bireyciliğe doğru ivme kazanmasının sinyali verebilmektedir (Lyon 2000: 32-3). Elbette, özellikle neoliberal toplumda tüketiciliğin yaygınlığı göz önüne alındığında, ikisi arasında net bir ayırım yapmak işe yaramayabilir. Bu kitabın göstermeye çalışacağı gibi, geleneksel, kolektivist, hatta mezhepçi olarak tanımlayabileceklerimiz de dâhil olmak üzere, çok çeşitli dinler, toplumun daha geniş kesimlerini etkileyen neoliberal varsayımlar tarafından derinden şekillendirilmektedir. Alternatif maneviyatları yüzeysel ve narsist olarak tasvir edenler, çoğu kez bireycilik, tercih, pazarlanabilirlik, rekabet, özgüçlendirme, markalaşma ve imge yönetimiyle ilişkili değerlerin “geleneksel” dinsel hareketlerin düşünce ve davranışlarına nasıl girdiğini gözden kaçırmaktadırlar (Moberg). 2017).

Bu ivme, örneğin reklamcılıkta olduğu gibi, dinsel veya manevi bağlamlardan türetilen motifleri ve düşünceleri kurumsal işlerin üstlenmesiyle başka bir yönde de ilerlemektedir (Marmor-Lavie, Stout ve Lee 2009). Bu tekabül edişe Jeremy Carrette ve Richard King'in bir polemik çalışmasında dikkat çekilmiştir; bu çalışmada yazarlar “alternatif maneviyat” biçimlerinin büyük işletmelerin pazarlamasına dahil edildiğini

ve şirketlerin ürün markalarını oluştururken “dinsel” dil kullandığını, böylece sadece bir ürün değil, kendi değerleri ve felsefesi olan bir deneyimi sattığını da iddia etmektedirler (Carrette ve King 2005: 159-60). Bu şekilde, “manevi ortam” içindeki olgular, neoliberal değerlerin yayılabileceği ve sürdürülebileceği araçlar hâline gelirler. Carrette ve King’in çalışması, dinin neoliberalleşmesinden kaynaklanan etik meselelerin altını çizmesi açısından öğreticidir ama Batı bağlamlarına odaklanırken bazı önemli varyasyonları gözden kaçırmaktadır. Örneğin neoliberal kabullenmelerin, Türkiye’deki İslami dışavurumlara İslami moda sektörü yoluyla, ABD’deki Hristiyan milliyetçiliğine, çağdaş Fransa’daki laikliğe, hatta alternatif maneviyatın küresel ağları aracılığıyla girişinin farklı belirgin yolları vardır ve bu durum da Carrette ve King’in çözümlemelerine kolayca uyum sağlamamaktadır.

Dinsel grupların neoliberal düşüncelere ve değerlere kapılmaları, tüm insan olguları gibi, içinde bulundukları kültürel bağlamlar tarafından şekillendirildikleri sürece şaşırtıcı değildir. Dinsel gruplar da hukuk veya hükümetteki değişikliklere tabidir ve ortaya çıkan mevzuat veya politikalar neoliberal kabullenmeleri somut hâle getirebilir. Böyle bir şeyin örnekleri çeşitli ülkelerde refah sağlama modellerindeki değişiklikler yoluyla gerçekleşmiştir. Neoliberal yönetim, tipik olarak, merkezî refah hizmetleri sağlamada devlet için daha sınırlı bir rol içermektedir ve dinsel kuruluşlar ve hayır kurumları, iyi yapılandırılmış alternatif sağlayıcılar olarak görülmüştür. Etkisi azaltılmış bir devlet ve sosyal yardım hizmetlerinin deregülasyonu, dinsel kuruluşlar açısından yeni roller –ve sıklıkla finansman imkânları– ortaya çıkarmaktadır. Birleşik Krallık’ta Başbakan David Cameron’ın Muhafazakâr hükümeti döneminde başlatılan “Büyük Toplum” girişiminin ve 2001’de Başkan George W. Bush yönetiminde kurulan Beyaz Saray İnanç Temelli ve Topluluk Girişimleri Ofisi’nin arkasındaki düşünce işte buydu. Neoliberal kabuller politika ve hukuku etkileyerek iktidardakilerin düşüncelerine nüfuz ettiğinde bu kabullere tabi olunmaktadır (Beaman 2013).

Bu örüntülerin hepsi, James Beckford'un "dinin deregülasyonu" (1989: 172) dediği şeyi yansıtmaktadır. Din, geç modern çağda, daha önceki zamanları aşan bir öngörülemezlik ve esneklik düzeyine ulaşmıştır. Geleneksel yapılara ve anlamlara daha az bağlıdır ve dinsel olmayan bir dizi toplumsal olguyla yeni ilişkiler ve bağlantılar kurmak üzere eli serbest kalmıştır. İşte bu nedenle Beckford, dinin en iyi şekilde kültürel bir kaynak olarak tasarlandığını savunuyordu. Din, ister siyasi emelleri meşrulaştırmak ister ticari çabalara anlam katmak için olsun, çeşitli çıkar grupları tarafından kullanılmaya başlamıştır. Din sosyolojisi yaklaşımlarında yer alan bu deregülasyonu tanımamız gerekiyor çünkü ancak o zaman bu yaklaşımlar sayesinde 21. yüzyılın karmaşıklıkları açıklanabilir olacaktır. David Lyon'un belirttiği gibi, "Din yerel cemaatlere veya toplumsal kurumlara olan kavramsal bağlarından kurtulduğunda yeni yollarla yeniden düşünülebilir hâle gelecektir" (2000: 9).

Bu gözlem, son onyıllarda din sosyolojisi üzerinde büyük bir etki yarattı ama deregülasyon çoğu zaman yapılandırılmamış ve dizginlenmemiş "herkes için özgür" bir dinsellik olarak yorumlandı. "Benliğe dönüş", bireyleri yalnızca yaptıkları tercihlerle sınırlı olarak parçaları toplayıp yeniden bir araya getirmeye terk eden bir geleneğin parçalanmasından kaynaklanıyor diye anlaşılmıştır. Nitekim "açı büfe dini" şeklindeki hınzır karikatürün ardındaki düşünce işte budur. Bu düşünce hem akademik çevrelerde hem de daha popüler çevrelerde ilgi çektiğinden, benliğin egemenliği abartıldı ve sonuç olarak dinin *toplumsal* ifadesindeki bazı önemli örüntüler gözardı edildi. İzleyen bölümlerin göstereceği gibi, neoliberal varsayımlar sıklıkla dinsel olgular üzerinde yapılandırıcı bir etkiye sahiptir. Bireysel özgürlüğe ve tercihe övgüler düzülürken bile, sonuçları toplumsaldır; en azından insan ilişkileri bağlamalarında ortaya çıkan tanımlama, güçlendirme ve tanıma örüntülerini yeniden yapılandırma kapasiteleri açısından bu böyledir (Gauthier, Martikainen ve Woodhead 2013: 272).

4. Eleştirel Kültürel Bir Yaklaşım

Bu kitapta izlenen kültürel yaklaşım, daha önce sözü edilen Max Weber'in çalışmalarıyla eleştirel bir ilişki içinde tasvir edilebilir. Bu da Marksist sosyolojiye ve onun ekonomik etkenlerin önceliği varsayımına eleştirel bir cevap şeklinde anlaşılabilir. Neoliberalizme eleştirel bir yaklaşım bu açıdan fayda sağlamaktadır çünkü Terry Flew'un da gözlemlediği gibi, akademisyenlerin çoğu, neoliberalizmi sınıf çıkarılarının dayatılması için bir araç olarak ele alarak iktidar meselelerini aşırı basitleştirme eğiliminde olmuşlardır (Flew 2015: 319). Weber ile yeniden ilişki kurmak buna karşı korunmanın yararlı bir yolu olabilir çünkü din ile ekonomik güçler arasındaki yakın ilişkiyi kabul etmekle birlikte Weber'e göre bu ilişki karmaşıktı, değışkendi ve dinsel olguların nasıl ve neden bu şekilde geliştiğine dair herhangi bir açıklamadaki birkaç unsurdan sadece bir tanesiydi. Gerçekten de Weber'in etkisi kısmen, onun daha yıkıcı Marksist gelenekten farklı şekilde iyi yönleri ortaya çıkarmasıyla –özellikle ABD'li akademisyenler tarafından– daha kabul edilebilir diye sahiplenilmesinde yatıyor olabilir (Barbalet 2020: 907). Weber ekonomik belirlenimciliğe karşı çıkıyor, bunun yerine düşüncelerin nasıl “tarihte etkili güçler” hâline gelebileceğinin bir değerlendirmesini sunuyordu (Giddens 1992: xix). Çalışmalarının hâlâ din sosyologları arasında dikkate alınmasının nedenlerinden biri de işte budur. Ekonomik güçlerin kültürel yaşamı belirli bir güçle şekillendiriyor gibi görüldüğü bir zamanda, dinsel olguları ya ekonominin doğrudan bir sonucu olarak ya da ekonomiye ve bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklere karşı bir tepki olarak, belirlenimci terimlerle çözümlenmek cazip geliyordu. Tıpkı Weber'in Marksist bir bakış açısının geniş görüşlü olmamasına karşı korumaya çalıştığı gibi, günümüzdeki belirlenimci düşünceye karşı kendimizi korurken biz de onun çalışmasından çok şey öğrenebiliriz.

Aynı zamanda Weber, tarihsel ve toplumsal olumsuzluğu ciddiye alan karmaşık bir bakış açısını savunurken, ekono-

mik güçleri de ciddiye almaktadır. Ekonomik belirlenimciliğe karşı korunmamız gerekse de ekonomik faktörlere hiç aldırış etmeyen bir kültürel din sosyolojisinin varsayımlarına da teslim olamayız. Aslında, alt disiplinin son yıllarda nasıl geliştiği göz önüne alındığında, ikincisi muhtemelen daha büyük bir tehlikedir. Bu kitabın argümanı, eğer meselemiz dinin 21. yüzyıla özgü tezahürlerini doğru bir şekilde hesaba katmaksa, din sosyolojisinin ekonomik güçleri kültürel referans çerçevelerine yerleştirirken ciddiye alması gerektiğidir. Başka bir deyişle, ekonomik düşünce ve uygulama biçimlerinin nüfuzunu ciddiye alan ama bunların din üzerindeki etkisini kültürel terimlerle kavrayan çağdaş din hakkında bir açıklama sunmayı umuyorum. Bu kültürel terimler ise değişken, her zaman tahmin edilemez ve doğrudan yansıtmaya olduğu kadar yaratıcı müzakereye de tabi olmaktadır.

Neoliberalizm ile din arasındaki arayüze ilişkin mevcut araştırmalar, neoliberalizmi, dinsel hareketlerin tepki verdiği toplumsal koşulların genel bir açıklaması olarak ele alma eğilimindeydi. Yaklaşımlardan biri, Roy Wallis'in *The Elementary Forms of the New Religious Life* [Yeni Dinsel Hayatın Temel Biçimleri] adlı kitabında kullandığı ve dünyayı onaylayan, dünyaya uyum sağlayan ve dünyayı reddeden yeni dinsel hareketler arasında ayrım yaptığı dili ödünç almak olabilir (Wallis 1984). Wallis'in çerçevesini bir şablon olarak izlersek, neoliberalizme verilen dinsel tepkiler arasında onaylama, uyum sağlama ve reddetme açısından ayrım yapabiliriz. Maddi anlamda, bu ayrım, piyasa mantığını evrensel bir "başarı" rejimi olarak açıkça benimseyen ve temel hedeflerine doğru yol almak için bunlardan stratejik olarak faydalanan dinsel hareketler; neoliberal normları kültürel açıdan doğal bir şey olarak içselleştirenler; ve toplumsal adaletsizliğin suç ortağı olarak neoliberalizme açıkça karşı çıkanlar arasındadır.

Bu, potansiyel olarak yararlı bir yaklaşımdır fakat ortaya çıkan çözümleme bize bu tür hareketlerin neoliberal güçlerle *nasıl etkileşime girdiği* hakkında fazla bir şey söylemeyecektir. *Aktif* müzakere için yer bırakmazken basit bir yönelim

(onaylama, uyum sağlama, reddetme) varsayacaktır. James Beckford da dinsel yenilikleri genelleştirilmiş “geç modernite” değerlendirmeleriyle ilişkilendiren benzer bir çözümleme eleştirisi sunuyor. Yeni Çağ hareketi ve alternatif maneviyatlar gibi olguları belirli bir kültürel ortama yerleştirirken –ki böyle bir şey önemli yakınlıkları ortaya çıkarabilir veya ortaya çıkarmayabilir– bu tür uygulamaların bu ortamla ilişkili olduğu belirli yollara dikkat etmek veya daha karmaşık bir tablo oluşturmak için empirik araştırmanın karmaşıklıklarına yardımcı olmak açısından çok az işe yarıyor (Beckford 2003: 5-6). Sonraki bölümlerdeki örneklerin de göstereceği gibi, dinsel hareketler ile neoliberal normlar arasındaki ilişki basit, duragan veya her zaman berrak değildir. İlişki farklı yönlerde hareket etmektedir, karşı hareketleri içermektedir ve çoğu kez kendini beklenmedik toplumsal düzenlenişlerde göstermektedir. Francois Gauthier’in sözlerini ödünç almak gerekirse, “din ile ekonomi arasında, derinden iç içe oldukları yeni bir tür uyumu” temsil etmektedir (2018: 388). Değişen koşullara ve farklı güç ve etki seviyelerine tabidir. Yine de bu rastgele değildir. Örüntüleri –yeterince açık tanımlanabilen örüntüleri– takip eder; bu örüntüler önceden belirlenmemiş bir yönde hareket ederken, yine de onları ciddiye alarak bir şeyler öğrenmemiz için yeterince belirgindirler. İşte bu anlamda, bu kitapta ele alınan yaklaşım, *anlam ve toplumsal ifadeye ulaşmak için ekonomi ve dinsel güçlerin bir araya geldiği kültürel alanı soruşturmak* olarak özetlenebilir. Din, bu kültürel âlemde yeni bir önem kazanmaktadır fakat çoğu kez neoliberal ekonomik koşullara bağlı toplumsal normlarla ilişkili hâlde yapılandırılmıştır.

Ortaya çıkan tartışma, evrensel bir model veya teori veya tüm dinlerin bir nevi neoliberal olarak görülmesi çağrısı değildir. Bazı katı din biçimleri açısından özgür seçim, Batı’nın çöküşü, ahlaksızlık veya sahte tanrılara tapınma ile ilişkilendirilen bir lanetlenme hâlidir. Açıktır ki tüm çağdaş dinsel hareketler neoliberal temalara indirgenemezler ama yine de neoliberal güçleri tamamen görmezden gelerek varlığını sürdürebilen

dinsel hareketlerin sayısının gün geçtikçe azaldığını ileri sürüyorum. Üstelik, önerdiğim şey nedensel bir argüman değil de belirli düşünme ve toplumsal örgütlenme türleri ile belirli din biçimleri arasındaki kültürel yakınlıkların genişlemesi hakkında bir argümandır. Bu genişleme doğrusal ya da kaçınılmaz değildir ama 21. yüzyılın ikinci onyılıının sonunda bir dizi farklı örüntünün tanımlanması açısından yeterince ivme kazanmıştır.

5. Kitabın Yapısı

Bu kitap, neoliberal kültürel koşulların başlıca unsurlarını ele alıyor ve bunların dinsel kimliklerin ifade edilmesini nasıl değiştirdiğini araştırıyor. Çözümleme, her biri dinsel olguların neoliberal koşullarla diyalogundan yeni biçimlerde nasıl ortaya çıktığını vurgulayan beş temaya ayrılıyor. Her tema, başta ABD, Birleşik Krallık, Avustralya ve Kıta Avrupası olmak üzere çeşitli kültürel bağlamlardan alınan örneklerle ayrı bir bölümde ele alınmaktadır. Bu bölümler, neoliberal etki alanları olarak özellikle önemli olan beş kültürel gücü inceliyor. Bu güçler piyasalaştırma, popülist siyaset, “hakikatsonrası” çağla ilişkili bilginin istikrarsızlaştırılması, güvenlik sorunu hâline getirme ve benliğe yönelik girişimci bir yönelimdir.

Bunu takiben, güç/iktidar ile dinsel farklılık ve dinsizlik ile sekülerlik üzerine bölümlerde daha kapsamlı temalara değiniliyor; bu başlıklar, dinin neoliberal benimseyişlerin aynı zamanda dindışılığın olumlamalarını ve seküler bir toplum için argümanları nasıl yeniden çerçevelendirdiğini ele almaktadır. Son bölüm, neoliberal bir çağda dinin sosyal bilimsel araştırmasını üstlenenlerin üzerine düşen etik sorumlulukları ele alıyor ve bu çabayı destekleyen ve yönlendiren değerler hakkında yeni bir tartışmada taraf oluyor.

Bu kitapta birçoğu Küresel Kuzey’deki gelişmiş ülkelerden alınan örneklerin seçimi hakkında burada bir not düşmek de gerekiyor. Böyle bir taraflılık kısmen, yazarın Birleşik Krallık’ta sahip olduğu akademisyen kariyerinin inceleme ve

çalışmasıyla çerçevelenen, Kanada’da kısa bir süre yaşama ve ABD’de çeşitli yerlere yapılan çok sayıda araştırma gezisiyle desteklenen kendi deneyim ve uzmanlığının sınırlarından kaynaklanmaktadır. Araştırmam ağırlıklı olarak İngilizce konuşan “Batılı” ülkelerdeki, özellikle Birleşik Krallık ve ABD’deki dinsel hareketlere odaklanmıştır ve din sosyolojisi alanındaki öğretimim bu kapsamı genişletmeye çalışırken, kaçınılmaz bir şekilde, elverişli alan kısıtlamaları içinde iyi bir şekilde ele alınabilecek şeylerle sınırlı kalmaktayım. Okumalarım, bakış açıları ve deneyimleri benimkinden daha geniş olan meslektaşlarım tarafından genişletilmeye devam ediyor ve umarım mevcut kitabın benim rahatlık alanımın ötesine geçen unsurları, bunu sorumlu bir şekilde ve elde edilecek sonuçlardan ziyade keşfedilen soruları vurgulayarak işe yarar. İngilizce konuşan ülkelere böylesi ağırlık vermeyi sürdürmenin daha kavramsal bir nedeni de var ve o da neo-liberal koşulların en önemli taşıyıcıları olan küresel güçlerle ilgilidir. Tüketim toplumu her yerde mevcut değildir ve dünyanın farklı yerlerinde az çok gelişmiş biçimlerde bulunur; fakat bu gelişmeler sıklıkla belirli güç merkezlerinden ortaya çıkan girişimleri şablon olarak almaktadır (Stolz ve Usunier 2018: 2). “Neoliberal dini” üreten kültürel konuşmaların ana hatlarını anlamak için, neoliberal koşulların nasıl hâkim ya da en azından etkili olarak ortaya çıktığını anlamamız lazım ve böyle bir şey de hâkim dünya güçlerinin Küresel Güney üzerindeki etkisine dikkat edilmesini gerektiriyor (Wuthnow 2009). Burada bu süreci tam olarak incelediğimi iddia edemesem de yolculuğun yönü hakkında, yolculuğa devam etmek için daha nitelikli olan diğer kişiler arasında tartışmayı tetiklemeye yetecek şeyler söylemiş olmayı umuyorum. Bu arada, kendi “Birinci Dünya” varsayımlarımı eleştirel bir mikroskop altında tutmaktan ve sıklıkla üstlenebilecekleri otoriteyi bozmaktan da fazlasıyla mutluyum.

DİN VE PİYASA: NEOLİBERAL BAĞLAMLARDA DİNSEL ÇEŞİTLİLİK

1. Giriş

Din sosyolojisi, son yıllarda, bir çözümleme kategorisi olarak piyasayı giderek daha fazla kullanmaktadır. Piyasa, dinlerin nasıl işlev gördüğünü, nasıl yeni üyeler topladıklarını ve daha geniş toplumsal bağlamlarla nasıl ilişki kurduklarını kavramak için kullanmaktadır. Piyasa dilinin uygulamaları, müreffeh ve gelişmekte olan ülkeler de dâhil olmak üzere dünya çapında yayılmıştır (Moberg ve Martikainen 2018). Bu durumu Stievermann ve meslektaşları “Piyasa tekniklerinin ve teknolojilerinin dinsel uyarlaması her yerdedir” diye yorumluyor ve yorumlarına ABD’de böyle bir şeyin “sadece standart uygulama” hâline geldiğini ekliyorlar (Stievermann, Goff ve Junker 2015: 1-2). Piyasa ile aynı cümlede dinsel veya maneviyattan bahsetmek, neoliberal bağlamımızda yankı buluyor ve bu durum da böyle bir dili benimseyen akademik yayınların bolluğuna yansıyor. Bana göre bunun yansıttığı şey, sadece disiplindeki teorik tarzları değiştirmek değildir. Bu, dinsel hareketlerin yaşamında piyasa benzeri temaların artan bir şekilde kabullenildiğini de işaret etmektedir.

Piyasalar sorunu, neoliberalizm sorunuyla paralel ilerliyor çünkü neoliberal ekonomi, tüm dünyaya piyasa güçleri aracılığıyla yayılmıştır. Bu, neoliberalizmin kendini sadece piyasalara soktuğu anlamına gelmiyor; sonraki bölümlerde gösterileceği gibi, kültürel bir olgu olarak “neoliberal” denen

şeyle ilişkilendirilen çok daha fazlası söz konusudur. Bununla birlikte, piyasalar, piyasalaştırma ve piyasa düşüncesi neoliberalizmde izahtan vareste kabul edilir ve neoliberal girişimlerin hem araçları hem de imkânları olarak hizmet ederler. Bu bölümün ağırlık noktası, işte bu girişimlerin din üzerindeki etkisidir. Piyasaya bir mecaz olarak yeniden başvurarak ve kavramsal açıdan yararlılığını eleştirel bir şekilde inceleyerek başlayalım.

2. Piyasalar ve Rasyonel Tercihler

Max Weber'in çalışmasında piyasa düşüncesi unsurlarını içeren ekonomik bir din teorisi bulunurken (Bourdieu 1987; Stolz 2006), piyasanın sosyolojik olarak dini anlamak için bir mecaz olarak açıktan kullanımı çok daha sonra ortaya çıkmıştır. *The Sacred Canopy*'de [Kutsal Şemsiye] Peter Berger, dinsel tekellerin çöktüğü çoğulcu durumları “piyasa ekonomisi mantığının hâkim olduğu” durumlar şeklinde tanımlamaktadır. Berger'e göre, dinsel gelenekler çok sayıda olduğunda ve gönüllü bağlılığa dayandığında, “pazarlama ajansları ve dinsel gelenekler de tüketim malları hâline gelirler” (Berger 1969: 138). Bu analojinin sosyal bilimciler arasında kullanımı, neoliberal piyasaların genişlemesiyle birlikte artmıştır (Moberg 2017: 3). 1980'lerde ortaya çıkan çalışmalar, R. Stephen Warner'ın din sosyolojisinde toplum çapında “kutsal şemsiyeler” açısından tasarlanan din olarak değil de ekonomik mecazların –örneğin “dinsel pazarda rekabet”– çerçevelediği “yeni bir paradigma” formülasyonuna ilham vermişti (Warner 1993: 1051). Bu etkili incelemeler toplamında, piyasa rekabeti, sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir unsur olmaktan ziyade dinsel canlılığın bir uyarıcısı olarak sunulmaktadır (Finke ve Stark 1992). Tıpkı serbest rekabetin bir piyasa ekonomisini canlandırması gibi, serbest bir din piyasası da dinsel arka planı harekete geçirmektedir. Örneğin Finke ve Stark'ın *The*

Churching of America [Amerika'nın Kiliseleşmesi] kitabında, yeni gelişen ABD'de dinin deregülasyonunun, farklı dinsel grupların takipçi kazanmak için rekabet ettiği bir serbest piyasa koşulları oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu düzenlemenin sürdürülmesi, en azından ekonomik açıdan müreffeh diğer “Batılı” ülkelerle karşılaştırıldığında, nispeten yüksek bir genel dinsel bağlılık düzeyine yol açmıştır. Buradaki nedensel bağlantı –tek bir dinsel geleneğin hâkimiyetini sürdürdüğü toplumların aksine– serbest piyasanın çeşitlilik gösteren bir nüfusun ihtiyaçlarını ve tercihlerini karşılayabilme kapasitesiyle ilgilidir; aynı zamanda dinsel hareketlerin katılımcıları kazanma ve elde tutma konusunda girişimci olma içgüdüleriyle de ilişkilidir, böylece rekabete yenik düşmek yerine katılımcılarını elde tutabilmektedirler. Finke ve Stark'ın ileri sürdüğüne göre, din için serbest bir piyasanın yerleşik varlığı, Batı Avrupa toplumlarının neden dinsel gerileme ile karakterize edilirken ABD'nin dinsel canlılık yaşadığını da açıklamaktadır (Finke ve Stark 1992).

Finke ve Stark'ın açıklaması kuşkusuz derli topludur ve ilk bakışta merak uyandırıcı görünebilir. Warner'ın “yeni paradigma” tartışmasını yansıtmaktadır. Nitekim onu canlı ve yeni bir teori içinde örneklendirdiği de söylenebilir. Ayrıca ABD'nin çok farklı koşullarında Avrupa bağlamına uygun bir çerçeve kullanmanın sınırlamalarına da dikkat çekmektedir. Keza mevcut kanıtlar karşısında sınanabilirlik meziyetine de sahiptir. Teorik olarak, “serbest piyasa” koşullarının dinsel canlılığı besleyip beslemediğini, dinsel tekellerin ise dinsel durgunluğa yol açıp açmadığını göstermek için farklı toplumları (ve daha yerelleşmiş alt kültürleri) karşılaştırmak mümkün olmalıdır. Başkaları ise, aynı mantığı ABD dışındaki toplumlara uygulayarak, piyasa rekabetinin dinsel büyümeye yönelik bir teşvik olarak daha geniş kapsamlı önem taşıdığını ileri sürmüşlerdir (örneğin Iannaccone 1991). Ne var ki onların çözümlemeleri hem tarihçiler hem de din sosyologları arasında ciddi eleştirilere maruz kalmıştır (Goldstein 2006). Bazıları,

dinsel deregölasyon ve gerilemenin olduğu diğer ölkelerle karşılaştırıldığında, görece dinsel canlılığın kanıtlarının olduğu İrlanda ve Polonya gibi sanal dinsel tekellerin karakterize ettiği ölkeleri işaret etmektedir (Casanova 2007). Diğerleri, Jorg Stolz'un İsviçre'deki Protestan Reform Kilisesi'nin feshe-dilmesine ilişkin incelemesinde olduğu gibi, deregölasyonun dinsel canlılığı teşvik edip etmediğini görmek üzere zaman içindeki değişimlerini belgelemiştir. Yine bulgular, kilise ile devlet arasındaki ilişkinin zayıflaması ve önceden var olan sekülerleşme örüntüsü üzerinde fark edilebilir bir etkiye sahip olmayan yüksek bir dinsel pazarlama programının zayıflaması bakımından piyasa modelinin karşısında yer almaktadır (Stolz 2018). Empirik bulgular, Finke ve Stark'ın modelini evrensel bir teori olarak desteklemiyor gibi görünmektedir.

Birçok eleştirmen, dinsel kimliğin “rasyonel seçim teorisi”ne (RST) olan bağımlılıklarına odaklanmıştır. Dinsel aktörlere, bir maliyet-fayda hesabına tabi olarak, mevcut bir dizi seçenek arasından dinsel bağılılıklarını özgürce seçiyormuş gibi davranılmaktadır. Böylece dinsel bağılılık ve uygulama, kişisel çıkar tarafından motive edilmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, insanlar en çok fayda sağlayan ve en az maliyete neden olan dinleri seçmektedirler. Buradaki maliyetler –en azından ağırlıklı olarak– finansal terimlerle değil, esas olarak zaman, enerji ve fırsat maliyetleri olarak tasavvur edilirken, faydalar ise topluluk desteği, kimlik duygusu ve varoluşsal soruların cevapları açısından anlaşılmaktadır. RST'ye göre, dindar insanın gözü sürekli olarak iç bilançooya yöneliktir.

Kathryn Lofton'un ileri sürdüğu gibi, rasyonel seçim teorisinin varsayımları, neoliberalizmin mantığını hem somutlaştırır hem de destekler (Lofton 2017). Freidrich von Hayek'in kendi düşüncesinin dikkate değer bir yansımasıyla, optimum sonucu sağlayan şey piyasadır. “Piyasa” düşüncesi, aldatıcı bir şekilde basit ve mantıklı, rasyonel ve kendi içinde tutarlı görünebilir. Böyle bir düşünce kültürel bağlamlar arasında iletilebilen ve evrensel olarak erişilebilir görünme cazibesini

taşıyan bir bilgi biçimi oluşturmaktadır. Fakat insanın karar verme sürecinin kültürel farklılıkları aşan kurallarla yönetildiğini varsaydığı için, rasyonel seçim teorisi, rasyonelliğin kültürel inşasını ve güce farklı erişimin farklı insanlar açısından mevcut farklı fırsatları nasıl şekillendirdiğini gözden kaçırmaktadır (Edgell 2012: 249). Rasyonel seçim teorisi aynı zamanda, sanki insanların bir dinsel grup yerine diğerini tercih etme güdülerini değişmiyormuş gibi, dinsel tercihlerin zaman içinde istikrarlı olduğunu varsayma eğilimindedir (Hefner 2009: 163). RST'nin dinsel piyasanın kendisini nasıl tasavvur ettiğiyle ilgili de birtakım sorunlar bulunmaktadır. Pollack ve Rosta'nın iddia ettiği gibi, bu yaklaşım, farklı kültürel çerçevelerin dinsel canlılık ve gerileme örüntüleri üzerindeki etkisini hafife almaktadır (2017: 432). ABD'de uygulanan RST, birçok göçmen ve Hristiyan olmayan grubun belirgin bir şekilde Protestan dinsel örgütlenme modeline, yani cemaate ayrıcalık tanıyan bir bağlama uyum sağlamada karşılaştıkları zorlukları göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir (Edgell 2012: 252). Dinsel seçim tamamen "özgür ve düzenlenmemiş" değildir, önceden var olan ayrıcalıklar ve eşit olmayan bir güç dağılımı tarafından çerçevelenmektedir (Berger, Davie ve Fokas 2008: 20-1). Ulusal tarih ve kültür farklılıkları da önemlidir. Örneğin Doğu Avrupa'da, dinsel düzenlemelerin yokluğunun yüksek düzeyde ilgisizlik ve yakınlık duymamanın eşlik ettiği bazı çok ilginç vaka incelemeleri söz konusu olmaktadır. Bir vakayı ele alacak olursak, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Estonya hükümeti dine daha neoliberal bir yaklaşımı gündeme getirmiş ve bu da ibadet özgürlüğü, sınırlı devlet müdahalesi ve serbest din piyasası ile karakterize edilmiştir. Fakat rasyonel seçim teorisyenlerinin beklediği gibi, dinsel canlılık ve büyümedeki artışın eşlik ettiği dinsel iç görüşün deregülasyonu ve çeşitlendirilmesi, Ringvee'nin din ile Estonya ulusal kimliği arasındaki tarihsel bakımdan zayıf olagelmüş ilişkiye atfettiği bir şey değildir (Ringvee 2013). "Piyasa" tekil, istikrarlı bir olgu değildir.

3. *Fırsat ve Risk Alanları Olarak Piyasalar*

Rasyonel seçim teorisiyle ilgili argümanlar tartışmalı olabilir ama önemli ve kalıcı şekilde alakalı bir soruyu gündeme getiriyorlar ve bu soru da şöyledir: Dinsel davranışın meydana geldiği toplumsal alanlar, ne ölçüde ekonomik bir piyasa gibi işlev görmektedirler? Bir önceki bölümde tartışılan neoliberalizmin temel kültürel yönlerine dönersek, tüketimcilik, rekabet ve metalaştırmaya dair bulgular var mıdır? Eğer öyleyse, bunlar dinsel olguların toplumsal statüsü için ne tür sonuçlar doğurmaktadır? Sanki sekülerleşme teorisinin toplum çapındaki emellerinin yerini alıyormuş gibi, bir piyasa modeli kullanarak bütün bir kültürün dinsel kaderini anlamlandırmak sorunlu olabilir. Ama neoliberalizmin 21. yüzyılın kültürel yaşamı üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, “piyasayı” tamamen bir kenara atmak akıllıca olur mu? Piyasa düşüncesi ve piyasa güçlerinin dinsel olgular üzerinde bir etkisi varsa, rasyonel seçim teorisinin tuzaklarından kaçınırken bu ilişkiyi nasıl anlamalıyız?

Şöyle bir gözlem reddedilemez: Gerçekten de ekonomik piyasalarla ilişkilendirilenleri yansıtan dinsel davranış örnekleri vardır. Nitekim bazı bağlamlarda yansıtma barizdir ve dinsel uygulamalar, ticari olarak pazarlanan malların tüketimine oldukça benzer bir biçim almaktadır. Benjamin Soares, bu örüntüyü Batı Afrika’daki Mali devletinde tespit etmektedir. Burada, İslami evliyalar, vaizler ve ezoterik bilimler veya büyü uygulayıcılarından oluşan ve sağlık, zenginlik veya başarı arayanlar için bir ücret karşılığında hizmetlerini sunan bir “dinsel ekonomi” gelişmiştir. Bu “dinsel ekonomi” zaman içinde daha kapsamlı neoliberal ekonomiye benzemeye başlamış ve bu dinsel girişimciler de uygulamalarını buna göre ayarlamışlardır. Ekonomik belirsizlik ise esneklik ve uyarlanabilirlik, dinsel metaların üretimi ve tek tek şahsiyetleri pazarlamak için çevrimiçi medyanın kullanımıyla karşılanmıştır (Soares 2017). Güney Hindistan’daki Kerala’da da

benzer gelişmeler kaydedilmiştir; bu bölgede Antropologlar Osella ve Osella, zenginlik ve işçi dolaşımının Hindu ritüel uygulamalarının “metalaşmasına” yol açtığını keşfetmişlerdir (Osella ve Osella 2003: 134). Tanrıça Bhadrakali’ye sunulan kanlı bir kurban olan *kuthiyottam* üzerine yapılan bir incelemede yazarlar, bu ritüeli gerçekleştirmenin nasıl pahalı olduğunu ve kısmen “zenginlik ve statünün kamusal yaptırımı” olarak işlev gördüğünü betimlemektedirler (2003: 110). Bununla birlikte, geleneksel olarak bu ritüel geleneğe hâkim olan yüksek kast seçkinlerinin statüleri, son yıllarda geleneksel olarak bu kasttan dışlanan aileler ve topluluklar yüzünden bozulmuştur. Düşük kast statüsünde bulunan ama Basra Körfezi’ndeki göçmen işçiliği sayesinde yeni kazanılan servete sahip insanlar, bu serveti *kuthiyottam*’a sponsor olmak için kullanmışlar ve karşılığında bu tür ekonomik fırsatları saygınlık ve statünün onaylanmasına dönüştürmüşlerdir. Gerçi göçmen işgücü sadece alt kast toplulukları arasında göze çarpan tüketimin finanse edilmesinde önemli değildir; ayrıca göçü güç ve fırsatla ilişkilendirerek, neoliberalleşmiş bir dinsel yenilik örüntüsünü de beslemektedir. Osella ve Osella, Keralalıların toplumunun daha geniş kesimlerinde bu açıdan meydana gelen değişiklikleri şöyle anlatıyor:

Kerala tapınak komiteleri, örneğin *nercha* (tapınak adakları) için –faks veya e-posta yoluyla– uzun mesafelerden yapılan rezervasyonlar veya ücra yerlerdeki Vedik ritüellerin performansını (örneğin, yerel bir Shiva tapınağında düzenlenen ve son gününde 25.000’den fazla insanın katıldığı 1994 tarihli bir *yagna*’yı) organize ederek, göçün neden olduğu bu “tüketici” talebine hızlı bir şekilde karşılık vermiştir; yerel Brahminler, kast durumuna bakılmaksızın, masrafları karşılayabilen herkesin evinde şimdiye kadar nispeten alışılmadık *homam*lar (özellikle Ganapathi’ye sunulan ateş kurbanları) yapmaya istekli hâle gelmişlerdir; bazı Brahminler, sahip oldukları ritüel itibarından para kazanarak aile tapınaklarını halka açmışlardır. Astrologlar, büyücüler

(*mandravadi*), Ammalar, Tantriler ve genel olarak ayin uzmanlarının hepsi bu filizlenen dinsel piyasadan yararlanmayı başarmıştır. (2003: 117)

Soares ile Osella ve Osella tarafından yapılan çalışmaların her ikisi de neoliberal ekonominin gelişmekte olan toplumlardaki etkisinin dinsel uygulayıcılar arasındaki bağlantı biçimlerine kadar nasıl uzandığını göstermektedir. Buradaki bir boyutun piyasa benzerlikleriyle ilgisi vardır. Dinsel –ve ekonomik– çıkarları daha da ileriye taşımak için satılan mallar ve ele geçirilen fırsatlar olduğu sürece, dinsel faaliyet ekonomik piyasaların bazı özelliklerini üstlenmektedir. Diğer bir boyut ise, neoliberal ekonomik değişimin gündeme getirdiği emek ve sermaye hareketinin ikincil sonuçlarıyla ilgilidir. Piyasa güçlerinin deregülasyonu tıpkı geleneksel zenginlik ve statü dağıtımlarını bozabileceği gibi, bu düzenlemeleri destekleyen dinsel uygulama geleneklerini de bozabilir. İkisi arasındaki bağlantı, din ve güç/iktidar arasındaki karmaşık ilişkiyi vurgulamaktadır.

Dinsel “tedarikçiler” arasındaki rekabeti, yüksek düzeyde dinsel çoğulculuk ve istikrarsız ekonomilerle nitelenen bağlamlarda tasavvur etmek daha kolaydır. Fakat böyle bir şey, daha müreffeh “Batılı” toplumlarda nasıl tezahür edebilir? Bu konuda yararlı bir bakış açısı sunan ve rasyonel seçim teorisi ile sekülerleşme teorisinden anlayışları birleştiren bir yaklaşımı Jorg Stolz ve Jean-Claude Usunier sunuyor. Stolz ve Usunier (2018) modernleşmeyi geleneklerdeki bir bozulma ve bunun sonucunda bireysel tercihe verilen önemdeki artışla ilişkilendiriyor. Dinsel kimlikler, kişinin ebeveynlerinden miras aldığı veya doğduğu kültüre atfedilen gelenekler olmaktan çıkmaktadır. Bunun yerine, spor kulüpleri ve hayır kurumlarıyla karşılaştırılabilir şekilde işleyen gönüllü kuruluşlar olarak bilinir hâle gelmektedir. Dinlere katılım artık kişisel bir tercih meselesi olmaktadır. Bu değişiklikler farklı konumlarda farklı bir hızda gerçekleşmektedir. Stolz ve Usunier, ABD ve Avrupa’daki farklı örüntülere dikkat çekiyorlar

fakat genel gidişat aynı kalmıştır. Gidişat, dinin emredilen bir şey olmaktan ziyade, seçilen bir şey olarak algılanmasıyla ayırt edilmektedir. Böyle bir şey, dinsel grupların potansiyel mensupların ilgisi ve bağlılığı için birbiriyle rekabet etmesi gerektiği anlamına gelmektedir fakat aynı zamanda onları Stolz ve Usunier’in “genelleştirilmiş dinsel/seküler rekabeti” dediği bir duruma sokmaktadır çünkü “dinsel tedarikçiler belirli insani ihtiyaçları konusunda seküler tedarikçilerle rekabet etmektedirler” (2018: 5). Dinsel kuruluşlar, ruh sağlığı sorunları olanlara bir çeşit duygusal ve manevi yardım modeli yoluyla destek sunabilirler fakat insanlar ayrıca ilaç veya danışmanlık veya belki de psikoterapi için bir sağlık uzmanının hizmetlerine de yönelebilirler. Dinsel gruplar, yaşamın en zor sorularından bazılarını açık ve ikna edici cevaplar sunabilirler fakat insanlar bunun yerine eğitim kurumlarına, edebiyata veya bilime de başvurabilirler. Dinsel bir cemaate ait olmak topluluk duygusu için yararlı olabilir fakat insanlar bunu bir spor kulübü, kampanya organizasyonu veya arkadaşlık ağı aracılığıyla da elde edebilirler. Bir zamanlar tüm bu işlevler münhasıran dinsel örgütler aracılığıyla sağlanmış olsa da artık aralarından seçim yapabileceğiniz çeşitli mecralar vardır. Dahası, bu seçimle karşı karşıya kalan Batı kültürlerindeki birçok kişi dinsel olmayan seçenekleri tercih ediyor. Bu nedenle Stolz ve Usunier, piyasalaşma, bireyselleşme ve sekülerleşmeyi birbirini dışlayan şeyler olarak anlamak yerine “eşzamanlı bir piyasalaşma, bireyselleşme ve sekülerleşme sürecini” gözlemliyorlar (2018: 5).

Stolz ve Usunier’in yaklaşımı, dinsel olmayan anlam ve aidiyet sağlayıcıların sürece dâhil edilmesine yardımcı olmaktadır; onların piyasa modeline entegrasyonu, piyasalaşmayı ve sekülerleşmeyi eşzamanlı toplumsal süreçler olarak ciddiye alan bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır. Ayrıca, rasyonel seçim teorisyenleri arasında, ilgili bireyler için farklı dinsel seçenekler sunarak denklemin “arz tarafı” değişirken, dine olan talebin sabit kalma eğiliminde olduğu şeklindeki yaygın

varsayımdan da uzaklaşmaktadır. Oysa böyle bir şey, sosyolojik terimlerle gerekçelendirilmesi özellikle zor bir varsayımdır. Stolz ve Usunier, piyasa tarzı düşüncenin önemini kabul ederken, piyasanın bir seçenek olarak dini *reddetme* tercihinin gerçekliğini de dikkate alıyorlar. 21. yüzyılda dinlerin tek tek yurttaşların dikkatini çekmek için nasıl rekabet etmesi gerektiğine dikkat çekerken, asgari dinsel çeşitliliğe sahip toplumlarda bile inkâr edilmesi zor olan bir piyasa düşüncesi unsurunu da tespit ediyorlar. Dinsel olmayan sağlayıcılarla rekabet etseler bile, dinsel grupların uzun vadede yok olma ihtimalini ortadan kaldırmak için kendilerini tanııtma stratejileri geliştirmesi gerekebiliyor. Fakat –bazıları son derece neoliberalleşme sergileyen– çeşitli müreffeh kapitalist ülkelerde azalan dinsel bağlılık örüntüleri, piyasalaşmanın hiçbir şekilde dinsel büyümeyi garanti etmediğini de gösteriyor (Stolz ve Usunier 2018: 15).

Stolz ve Usunier’in geliştirdiği çözümleme, dinsel –ve dindışı– çeşitlilik deneyimlerini çerçevelemede yerel koşulların önemini vurguluyor. Ayrıca algı konusuna da dikkat çekiyor. Belirli bir bağlamdaki dinsel çeşitliliğin gerçekliği ve bu çeşitliliğin kendi içindeki dinsel aktörlerce algılanması belirgin şekilde farklı olabiliyor. Nitekim belirli bir dinsel grubun inançları, dünyayı ikili terimlerle –siyah/beyaz, doğru/yanlış, iyi/kötü– görmeye yatkın hâle getirebilir ve böylece kendi aralarındaki dinsel çeşitlilik hakkında olumlu bir görüş formüle etme mücadelesi verilebilir. Bu bağlamlarda, karmaşık dinsel farklılık örüntüleri çoğulculuk, inançsızlar, dinsizler veya kendini kaybetmişler gibi basit, genellikle aşağılayıcı kategorilere ayrılmaktadır. Birçok muhafazakâr veya mezhepsel dinsel grup için dinsel çeşitlilik söz konusu değildir; sadece inançlı olanlar ve onlardan farklı olan diğerleri vardır. Bir de görünürlük sorunu vardır. Çevremizdeki toplumsal manzarayı nasıl yorumluyoruz ve dinsel kimlik veya çeşitlilik sinyallerini fark edip yorumlayabilecek bilgiye sahip miyiz? Dinsel çeşitlilik bakımından bir yönelime sahip olmak için

öncelikle onun orada olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu elbette tek başına bir gözlemcinin, sokakta yürüyen veya bir şehir merkezinden geçen tek bir kişinin deneyimiyle ilgilidir. Ama aynı zamanda dinsel grupların deneyimleriyle ve görülme için ve görülmek isteniyorlarsa, kim tarafından görülmek istendiklerine dair motivasyonlarla da ilgilidir. Yani belirli bir çevrede dinsel simgecilik ne kadar görünür hâldedir? Onun farklılık iletişimine ne tür anlamlar yüklenmektedir? (Watson 2005) Sonraki bölümlerde dinsel hoşgörüsüzlüğü ve önyargıyı yönlendiren toplumsal güçlerle ilgili olarak bu soruları da inceleyeceğiz.

Bu şekilde piyasa düşüncesi, dinsel davranışın fırsat alanları olarak adlandırabileceğimiz şeyler tarafından çerçevelendiği yollara karşı bizi duyarlı hâle getirebilir. Burada “alan” terimini, toplumsal bir alanı, belirli kaynakların veya sermaye biçimlerinin dağılımıyla tanımlanan, yapılandırılmış bir konumlar sistemi olarak tanımlayan Fransız sosyolog Pierre Bourdieu’ye benzer bir anlamda kullanıyoruz. Başka bir deyişle toplumsal alanlar, içlerinde söz konusu olan değerler/mallar tarafından tanımlanan bağlamlardır. Bourdieu, din üzerine yazdığı birkaç makaleden birinde, “[din ortamında] kurtuluş malları” hakkında, dinsel yetkililer ile sıradan insanlar arasında dinsel güç alışverişi ve “dinsel görevi olmayan takipçiler için rekabet” (1987: 129, 133) hakkında bile konuşuyor ve bunlar onun düşüncesinin piyasa modelleriyle bağdaşabilirliğine işaret ediyor. Fakat Bourdieu’nün bakış açısı birkaç önemli açıdan rasyonel seçim teorisinden farklıdır. Daha da önemlisi, insanların bilinçli olarak rasyonel hesaplama mantığına göre değil, faktörlerin daha karmaşık bileşimlerinin bir sonucu olarak işleve sahip olduklarını tasavvur etmektedir ve bu faktörler öğrenilmiş pratikduyu ve bireysel failin yönelimini bilgilendiren somutlaşmış bir eğilim olan *habitus* adını verdiği şeyi de içermektedir. Bu şekilde, Bourdieu güç/iktidar ve statü dağıtımını ciddiye almaktadır, fakat bunu dinsel bir alanı rasyonel olarak yönetilen bir piyasa

düzlemine sokmadan yapmaktadır. Buna göre dindar bireyleri, toplumsal kimliklerinden bağımsız hareket edebilen “toplum öncesi”, hesap kitap bilen rasyonel aktörler olarak ele alamayız (Gauthier 2018: 383). Daha ziyade, dini Bourdieu’nün anladığı anlamda toplumsal alanlarda faaliyet gösteren bir şey olarak ele alırsak, farklı insanların statüsüne göre riskin yanı sıra fırsatın da farklı şekillerde ortaya çıkma yollarına dikkat etmek zorunda kalırız.

Bourdieu, toplumsal alanın asla eşit şartlar sağlamadığını, statü ve başarının öncelikle bireysel çaba ve beceriyle belirlendiğini kabul etmektedir. Toplumsal alan daha ziyade, miras kalan güç ve statü dağılımlarıyla yapılandırılmıştır ve diğer toplumsal alanlarla olan ilişkilerinden de etkilenmektedir (Bourdieu 1984). Bu son gözlem, akademisyenlerin “dijital din” dediklerini kapsayan, çevrimiçi dinsel katılım alanlarının önemini değerlendirmede özellikle yararlıdır (Campbell 2013). Çevrimiçi erişilebilirlik, herhangi bir birey için elverişli dinsel piyasanın potansiyel olarak büyük ölçüde genişlemiş olduğunu temsil etmektedir. Nitekim çevrimiçi din üzerine yapılan ilk araştırmalar, internetin çevrimdışı toplumsal dünyanın sınırlarını aşabilecek, belki de geleneksel, “çevrimdışı” dinsel uygulamaların kitlesel olarak terk edilmesine yol açabilecek bir dinsel olanaklar alanı oluşturabileceğini gündeme getirmiştir (örneğin, Brasher 2001). Sonraki deneyimlerse daha temkinli bir bakış açısını desteklemektedir. Bununla birlikte, çevrimiçi katılımın dinsel fırsat alanlarıyla nasıl ilişkili olduğunu anlamak açısından elverişli iki gözlem yapılabilir.

İlk olarak, çevrimiçi katılım son 20 yılda evlere dek girmiş ve normalleştirilmiştir. İnternetin toplumsal gerçeklikte devrim yaratma kapasitesine ilişkin ilk uyarıların aksine, günlük yaşamlarımız artık çevrimiçi iletişimle o kadar iç içe geçmiş durumdadır ki ikisi arasında net bir ayrım yapmak pek anlamlı görünmemektedir. Böyle bir şey belki de özellikle, 1995’ten sonra doğan ve dijital olanın günlük etkileşimin ayrılmaz bir parçası olduğu bir dünyadan başka bir dünyayı

görmemiş “Z Kuşağı” gibi genç kuşaklar için geçerlidir (Katz ve arkadaşları 2020). Dahası, çevrimiçi katılım, çevrimdışı dünyadan bağımsız olarak değil, onunla karmaşık bir ilişki içinde faaliyet göstermektedir. Bir zamanlar “yeni medya” olarak adlandırılan şey, artık süpermarket alışverişi yapma, arkadaşlarla bir gece eğlenmek için dışarıya çıkma veya aile fotoğrafları paylaşma işlerimizde yer alıyor. Bu kadar çok dinsel topluluğun koronavirüs pandemisi sırasında toplu ibadetlerini video konferans platformlarına aktarma kolaylığı, bir zamanlar radikal yenilik olan şeylerin her gün nasıl sıradan hâle geldiğini sergilemektedir. Bunların ışığında, çoğu kişi için bulanık bir çizgi olan şey, yine de başkaları için değerli bir güvenlik ve fırsat kaynağını temsil etmektedir. Çevrimiçi kiliseler hakkında yazan Tim Hutchings, bazıları için çevrimiçi ve çevrimdışı arasındaki sınır önemsiz olsa da, “diğerleri için bu sınır, çevrimiçi kilisenin onlara sunabileceği herhangi bir değerlin temelini ve garantisini oluşturmaktadır” (2017: 232). Birden çok kimliğe bürünme seçeneği, aynı zamanda, kişinin günlük çevrimdışı yaşamında akıl almaz sayılacak şüphe ve heterodoks düşünceleri ifade etme fırsatları da sunmaktadır (Fader 2020). Çevrimiçi alanlar –ister etkileşimli oyun, anonim çevrimiçi forumlar, ister Twitter, TikTok veya WhatsApp gibi sosyal medya platformları olsun– çevrimdışı bağlamlarda hayal edilmesi zor olan kırılma ve yıkım ifadelerine imkân sağlayabilmektedir (Freitas 2017).

İkinci nokta, 21. yüzyılda çevrimiçi ortamları genellikle neoliberal ekonomik güçlerin yoğun bir şekilde yapılandırmış olmasıdır. Çevrimiçi katılımın büyük bir kısmı sosyal medya platformları aracılığıyla gerçekleşmektedir ve böylece hem belirli bir teknoloji türü hem de bu platformları sürdüren şirketlerin ticari çıkarları aracılığıyla düzenlenmektedir. Arama motorları, deneyimimizi tüketici tercihlerimizdeki önceki örüntülere göre uyarlayan algoritmalar aracılığıyla çevrimiçi etkileşimimizi filtrelemektedir (Mavelli 2020: 69). Bunlar da akıllı telefonlarımızdaki uygulamalar, e-posta adres

listelerimiz, dilek listelerimiz ve çeşitli web sitelerinde, TV aboneliklerinde ve sosyal medya hesaplarında depolanan “beğeniler” ile senkronize edilmektedir. Çevrimiçi etkinliğimiz aracılığıyla, dünyaya açılmamız ve dünyayla ilişkimiz, birbirine bağlı bir ticari çıkarlar ağı aracılığıyla kapsamlı şekilde filtrelanmaktadır. Benzer bir gözlem, Possamai ve Lee’nin (2011) geleneksel dinin unsurlarını popüler kültür unsurlarıyla karıştıran “hipergerçek” dinler üzerine yaptığı incelemesinde söz konusudur. J.R.R. Tolkein’in *Yüzüklerin Efendisi* romanlarından ilham alan neopaganlar veya son nüfus sayımında dinlerini “Jedi” olarak belirtenler bunlardan sadece iki örnektir. Web, bu tür yeniliklere ilham vermek açısından önemli bir sitedir ve fakat en belirgin örnekler *Harry Potter*, *Star Wars* ve *The Matrix* gibi ticari açıdan başarılı film serilerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlantıların çevrimdışı etkinliklerle nasıl ilişkili olduğunu, imkân sağladığını veya bunlarla işbirliği yapıldığını izlediğimizde –ister çevrimiçi öğrenme ortamlarıyla tamamlanan eğitim, ister mağaza kartı puanlarıyla perakende kredisi toplama, ister iş toplantıları için video konferans yazılımı kullanma yoluyla olsun– kendimizi Kathryn Lofton’ın şu yorumuna katılırken bulabiliriz: “Piyasanın ne olduğu ve ne olmadığı arasındaki ayrımın belirlenmesi artık tamamen imkânsız görünüyor” (Lofton 2017: 7) Buradaki önemli nokta, çevrimiçi etkileşimin dinsel ifade ve deneyler için yeni imkânlar tanınmasıdır ama bu ihtimaller dizginlenmemiş veya sınırsız değildir ve genellikle ticari çıkarlar etrafında yapılandırılmaktadır.

4. Piyasalaşma: Piyasa Normlarının İçselleştirilmesi

Piyasa metaforunun, dinsel bağlılığın daha geniş bağlamını anlamamıza nasıl yardımcı olabileceğine dair nüanslı bir anlayış geliştirmeye çalıştıktan sonra, biraz farklı bir bakış açısına dönebiliriz. Bunu da piyasalaştırma olarak tanımlıyorum ve

bununla da çoğunlukla ticari işlerle ilişkilendirilen yöntem ve düşüncelerin dinsel hareketler tarafından içselleştirilmesine atıfta bulunmuş oluyorum.

19. yüzyılın Fransız aristokrati Alexis de Tocqueville ABD'ye yaptığı seyahatleri sırasında *Democracy in America* [Amerika'da Demokrasi] adlı iki ciltlik etkili eserini yazmak için bilgi toplamıştı ve o seyahatlerinde kendi anavatanı Fransa'da dine yönelik düşmanca ilişkinin aksine Amerikan demokratik toplumunda dinin oynadığı yapıcı rolü gözlemlemişti. Mükemmel şekilde bunları da dinin devletten ayrılmasına bağlamıştı fakat ticaretin Amerikan demokrasisine enerji sağlamadaki önemine de dikkat çekmişti. İş insanının kabiliyeti, gücü ve hırsı ifade ettiği için destekleniyordu, öyle ki din görevlileri bile onun yöntem ve standartlarını başarıya giden bir yol olarak benimsiyorlardı (Hofstadter 1964: 50). R. Lawrence Moore, *Selling God* [Tanrıyı Pazarlamak] adlı kitabında, 19. yüzyıl Amerikası'nda dinsel liderlerin, gelişmekte olan boş vakit ve eğlence sektörlerini, özellikle popüler tiyatronun yarattığı zararlı etkiye karşı koymak için “kültür piyasasına” nasıl girdiklerinin izini sürüyor. Ne var ki dinsel liderler ilk başlardaki yasaklama veya caydırma girişimlerinden vazgeçmişler, kısa süre sonra, dinsel amaçlar için piyasa yöntemlerini benimseyerek kendilerine ait manevi açıdan sağlıklı ürünler sunmaya karar vermişlerdi (Moore 1994).

21. yüzyılda Amerikan dini içinde piyasa normlarının –tamamen hâkimiyetleri değilse bile– her yerde bulunduğu inkâr edilemez (Lofton 2017). *Brands of Faith* [İnanç Markaları] adlı kitabında Mara Einstein, çeşitli dinsel hareketlerin pazarlama dünyasının normlarını nasıl benimsediğinin izini sürüyor. Einstein, böyle yapmalarının sebebinin “birbiriyle yarışan çok sayıda mesaj” ile nitelenen ticari bir kültür bağlamında geçerliliklerini korumak olduğunu öne sürüyor (Einstein 2008: 13). Başka bir deyişle, piyasa normlarının özümsemesi, dinsel gruplar arasında 21. yüzyılın kültürel koşullarına başarılı bir şekilde uyum sağlama çabasının belirtisidir. Hiçbir şekilde ayrı

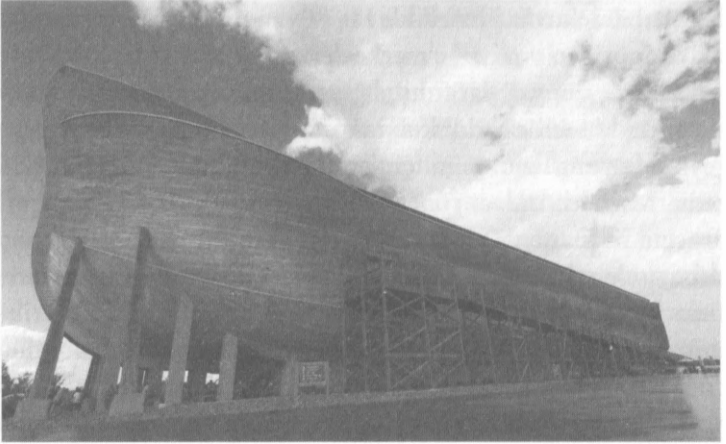
olmamakla birlikte, iş normlarının bu şekilde özümse-
sinin gerçekleştiği iki ana hattı açığa çıkarmak mümkündür.
Bunlardan birincisi, serbest piyasa kapitalizmindeki yayılmacı
eğilimle ilgilidir; ikincisi, bunu gerçekleştirmenin başarılı bir
yolu olarak modellenen yöntemlerle ilgilidir.

Einstein'ın kitabı bir dizi örneği kapsıyorsa da bunların
çoğu evanjelik Hristiyanlık dünyasından geliyor. Evanjelizm,
kapitalist ekonominin mantığıyla en kolay ilişkilendirilen din
biçimi olduğu için bu şaşırtıcı da değildir. Hem evanjelizm
hem de serbest piyasa kapitalizmi, tarihçi Grant Wacker'ın
"yayılmacı dürtü" dediği şeyi paylaşmaktadır (Wacker 2015:
79). İncil otoritesi ve dönüşüme ("yenidendoğuş") vurgu ya-
pılmasının yanı sıra, evanjelizm geleneksel olarak Hristiyan
olmayanları imana getirmenin bir yolu olarak misyonerlik
ve sosyal yardıma öncelik vermiştir. Böyle bir şey, mallarını
pazarlayan ve yeni müşteriler arayan ticari kuruluşlarla bariz
bir paralelliği gündeme getirmektedir. Evanjelik kiliseler –ve
bu kategorideki Pentekostal kiliseleri de dâhil ediyorum–
bu paralelliği kabul etmişler ve özel iş dünyasından alınan
yöntemlerin ve stratejilerin en hevesli uygulayıcıları arasında
yer almışlardır. Fakat evanjelikler arasında pazarlama tek-
niklerinin benimsenmesi karmaşık ve çok yönlü bir süreçtir.
Bir yönüyle, bu neredeyse sezgisel bir iş stratejileri taklitçiliği
olarak kendiliğinden ortaya çıkmıştır ve tartışmasız olarak,
evanjelizmin kendisi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Burada,
Weber'in "Protestan Ahlakı", Protestan Reformu'nun mira-
sına derinden kök salmış bir kurumsallaşma karşıtlığıyla bir-
leşmektedir. Ortaya çıkan bireycilik, kişisel inancın ayrıcalığı
ve yerleşik kurumlara karşı içgüdüsel bir ihtiyatlılıkla nitelen-
mektedir. Girişimci evanjelistin kişiliği –becerikli ve kararlı
olmak– önemli ve güçlendirici bir motif hâline gelmektedir.
Dönüşüm vurgusu aynı zamanda evanjelistleri yaşamı tersine
çevrilebilecek bir şey olarak görmeye teşvik etmektedir; hemen
burada ve şimdi radikal değişimin mümkün olduğunu, bunun
da sadece irade ve inanca bağlı olduğunu söylemektedirler.

Bu şekilde bakıldığında, dinin sadece toplumsal koşullara bir tepki olarak değil, aynı zamanda –potansiyel olarak– toplumsal değişimin gerçekleşmesinde aktif bir fail olarak nasıl ele alınması gerektiği akla gelmektedir. Evanjeliklerin dünyayı dönüştürülebilecek bir şey olarak görmeleri önemlidir çünkü böyle bir şey imkân dâhilinde olduğu düşünülen şeyi değiştirmektedir.

Bu genişleme dürtüsü, evanjelik girişimlerin daha önce din ile ilişkilendirilmemiş yaşam alanlarına doğru uzanmasına yol açmaktadır. Bunun bir yönü, yaratılışçı düşünceleri teşvik etmek için tasarlanmış müzelerin veya tema parklarının kurulması olmuştur ve bunların örnekleri dünya çapında bulunabilmektedir. Genellikle Hıristiyan turizminin bir ifadesi olarak görülen bu cazibe merkezleri, tipik olarak “6 günlük” veya “genç dünya” yaratılışçılığı etrafında düzenlenmektedir, dolayısıyla İncil’e sadık kalarak okunması diye kabul edilen şeylerle uyumsuz olduğu için evrimsel bilime itiraz edilmektedir. Müzeler, onları yönetenler tarafından, evanjelizm için araçlar ve inananların kendi dinsel inançlarını yansıtan bir deneyimle etkileşimde bulunabilecekleri ve eğlenebilecekleri fırsatlar olarak görülmektedir. Bu tür müzeler, doğal tarih müzesinin biçimlerinden ve ortamlarından yararlanmaktadır çünkü onlara benzer şekilde bilgiyi halka aktarmaya ve akla yatkınlığını göstermeye çalışmaktadır. Bu anlamda, yaratılışçı müzelerin arkasındakiler, kendilerinin anaakım bilim insanlarıyla aynı oyunda olduğuna inanırlar ve onlar gibi kanıtlarla, açıklamalarla ve argümanlarla işlem yaparlar. Ayrıca Hıristiyanlıktan şüphesi olan kimselerin kuşkularını öngörmeye çalışarak iddialarını güçlendirmeye çalışırlar. Düzenledikleri sergiler, şüpheli gözlemciler tarafından sıklıkla dile getirilen “boşlukları kapatmaya” yönelik açıklayıcı işaretlerle donatılır (Bielo 2019: 46). The Ark Encounter [Nuh’un Gemisi Karşılaşması] (2016’da kurulmuştur), görünüşe göre Tekvin kitabında belirtilen kesin oranlara göre inşa edilmiş ve gemide olduğu iddia edilen tüm türlerin modelleriyle doldurulmuş Nuh’un

gemisinin devasa bir yeniden inşasıdır (Bielo 2018). Hem Yaratılış Müzesi (Petersburg, Kentucky’de) hem de Nuh’un Gemisi Sergisi (yolun hemen yukarısında yer alır), antropolog James Bielo’nun “kültürel üretim imparatorluğu” olarak tanımladığı Answers in Genesis [Tekvin’deki Cevaplar] (AiG) organizasyonunun inşa ettiği cazibe merkezleridir. Bielo’ya göre, her iki cazibe merkezi de “din turizmi, pedagoji, eğlence ve adanmışlık dindarlığını” bütünleştirmektedir (Bielo 2019: 43). İncil’i somutlaştırırken, yeni pazarlara geçişin yaratılış yanlısı Hıristiyanlığın hem erişimini hem de sembolik ifadesini nasıl genişlettiğini de sergilemektedirler (Şekil 1).



Şekil 1. Nuh’un Gemisi Sergisi, Williamstown, Kentucky. Kaynak: Flickr üzerinden Anthony.

Toplumsal hayatın haber alanlarına yönelik bu genişlemesi, yaygın olarak sekülerleşme teorisiyle ilişkilendirilen toplumsal farklılaşma üzerinde baskı yaratmaktadır. Bu durum dinin özel alana çekilmesini yansıtmak yerine, genişleyen bir alan yelpazesinin işgal edilmesi ve böylece kültürel ifadesinin imkânlarının genişletilmesi anlamına gelmektedir. Yayıncılık ve sinema eğlence sektöründe daha çarpıcı örnekler bulabiliriz (Strombeck 2006). İnovasyonun bir diğer arenası da iş dünyasıdır. Hıristiyan olmayan bir örnek almak açısından

Rudnyckyj (2009), Endonezya'daki bir çelik fabrikasındaki çalışanlara yönelik bir eğitim programı kapsamında neoliberal değerler ile İslam'ın nasıl örtüştürüldüğünü araştırıyor. İncelemeye göre, İslam ahlakını yönetim bilgisiyle birleştiren bu programlar, "Endonezya'nın ulusaşırı rekabet gücünü artırmak için" "manevi reformcular" tarafından yürütülmektedir (Rudnyckyj 2009: 105). Maneviyat, yönetimin müdahale edebileceği bir alan olarak yeniden yapılandırılmaktadır ve çalışma, İslam'ı neoliberal koşullarla uyumlu bir benliğin oluşumu için etkili şekilde bir dizi uygulama yönünde tadil eden manevi bir çaba olarak tasarlanmaktadır.

Piyasalaştırmanın farklı bir kolu, ticari bağamlardan öğrenilen pratik stratejilerin benimsenmesini ve uyarlanmasını sergilemektedir. Billy Graham, Carl Henry ve diğerleri 1940'larda neoevanjelizm olarak bilinen akımı başlattıklarında, onların daha önceki, toplumsal olarak daha içine kapanık köktendincilerden tamamen ayıran noktaları, dinsel bakımdan kurtarılmamışlara ulaşmanın bir yolu olarak kültürle *ilişki kurma* konusundaki coşkularıydı. Seçtikleri köprü kurma stratejileri, en çok iş dünyasından türetilen şablonlarına dayanıyordu. Vineyard Church'ün kurucusu John Wimber, eğlence sektöründe başarılı bir iş insanıydı; 1960'ların başlarında, adı sonradan Righteous Brothers olan pop grubu Paramours'u yönetiyor ve klavye çalıyordu. Chicago merkezli Willow Creek mega kilise papazlığının kurucu papazı Bill Hybels, babasının iş ahlakından ilham alan bir girişimcinin oğluydu. Hybels, mega kilisenin papazı Rick Warren ile birlikte, ünlü yönetim danışmanı Peter Drucker'ın kendileri açısından önemli bir etki kaynağı olduğunu belirtiyor; Warren, Güney Kaliforniya'daki Saddleback Kilisesi'nde öncülük ettiği "amaç güdümlü" yaklaşım hakkında ona 20 yıl boyunca danışmanlık yapıyordu (Maddox 2012: 154). Her adımda, en etkili evanjelikler, papazlıklarını bir dereceye kadar işle ilgili yöntemler, beceriler ve erdemler üzerine modellendirmişlerdir.

ABD'nin mega kiliseleri, aynı zamanda, bir pazar nişinin

[dar ve özel bir pazar kesiminin] ihtiyaçlarını karşılamaya dayalı, kilise organizasyonuna yönelik son derece yenilikçi yaklaşımlarında aydınlatıcı bir örnek oluşturmaktadır (Elingson 2013). 20.000’den fazla kişinin düzenli katılımıyla övünen Rick Warren’ın Saddleback Kilisesi buna çarpıcı bir örnektir fakat benzer müşteri odaklı yaklaşımın diğer örnekleri evanjelik ve Pentekostal dünyada da bulunabilir. Ayrıca, son birkaç on yıl içinde kurulan evanjelik kursların çeşitliliği de önem taşımaktadır. Warren’ın milyonlarca satan aynı adlı kitabına dayanan *The Purpose Driven Life* [Amaç Odaklı Hayat], bireysel “arayıcının” hayali ihtiyaçlarına göre hazırlanmış kırk günlük ruhani alıştırmalardır. Londra Brompton’daki Holy Trinity Kilisesi’nden çıkan *Alpha*, karizmatik evanjilikliğin temel unsurları etrafında yapılandırılmıştır, on haftalık bir süre içinde Hristiyanlığı öğretmeyi amaçlamaktadır. Her hafta, ilgili tarafların yemek, konuşma ve küçük grup tartışmalarına dayalı bir toplantıya katıldığı belirli bir konuya ayrılmıştır. *Christianity Explored* [Hristiyanlığı Keşfediyoruz], yine haftalık toplantılar etrafında yapılandırılmıştır fakat Markos İncili’ne dair her hafta bir Mukaddes Kitap çalışmasına odaklanan içeriğiyle muhafazakâr bir evanjelizm sunmaktadır. Üçünün de kendilerine eşlik eden ticari ürünleri vardır ve kaynaklandıkları büyük evanjelik kiliseler için marka kimlikleri olarak hizmet etmektedirler. Üçü de herhangi bir kilise, okul, hapishane veya diğer toplumsal toplantılar için kendi kurslarını düzenlerken kullanabilecekleri materyaller için acente işlevi de görmektedir. Daha da önemlisi, ürün üzerinde denetimi elde tutma çabasının, dikkatle korunan marka kimlikleri ve yasal tedbirlerle –örneğin kurs materyallerinin telif hakkı korumasında olduğunun belirtilmesi gibi– sürdürüldüğü görülmektedir, böylece sapkın varyantların ortaya çıkma riskine karşı tedbir alınmaktadır.

Evanjelik hizmetleri veya faaliyetleri geleneksel sınırların ötesine genişletmenin halka bu şekilde tanıtılması, ticari ortamlarda yaygın olan metalaşma süreçlerinden yararlan-

maktadır. Kurucu kuruluşlar küresel bir ürünü yönetmektedir ve kurslar dikkatli pazarlama, halka tanıtım tarzı, reklam ve promosyona tabi tutulmaktadır. Fakat bununla beslenen şey, izleri 1970’lerde ortaya çıkan kilise büyüme hareketine kadar sürdürülebilen ve evanjelik kilise hayatının geliştirilmesi için bir teknik olarak daha fazla sipariş üzerine yapılmış bir pazarlama uyarlamasıdır. Kilise büyüme teorisi, dinle kurtarılmamış olanlara ulaşmak için yeni yöntemler geliştirmeye hevesli, deneyimli ve denizaşırı bir misyoner olan Donald McGavran’ın parlak fikriydi. Donald McGavran, Hindistan’daki tecrübeleriyle, bazı bölgelerde kitlesel din değiştirmeler meydana gelirken, diğerlerinde sayıların ihmal edilebilir düzeyde kaldığını gözlemlemiş ve bu durum misyonu neyin başarılı kıldığını bulması için ona ilham vermişti. 1970 yılında yayımlanan *Understanding Church Growth* [Kilise Büyümesini Anlamak] adlı etkili kitabında, “tüm üyelerin ortak bir özelliğini taşıyan toplumun bir kesimi” olarak tanımlanan “homojen birim ilkesi” kavramını geliştirmişti (McGavran 1970: 85). McGavran bu düşüncüyü esnek bir şekilde, ortak dil, kabile veya kast, mezhep, siyasi veya coğrafi birimleri belirlemek için kullanıyordu. Akademik sosyal bilimlerde kullanılan terimlerle, verileri bir dizi farklı değişkenle çapraz tablolaştırmanın faydalarından bahsediyordu, bu şekilde belirli bir alandaki kilise büyümesinin kısmi bölgelerinin bazı ortak faktörlere atfedilip atfedilemeyeceğini belirliyordu. McGavran’ın kitabı, başarılı evanjelikliğin kişinin misyon alanını sosyal bilimsel terimlerle anlamaya ve o alanın hangi bölümlerinin Hristiyan misyonuna en açık olduğunu belirlemeye dayandığını öğretiyordu. “Homojen birim ilkesi”, sonraki nesil kilise büyüme yazarları ve kilise kurucuları arasında geliştirilmiştir, fakat bir kiliseyi büyütmenin hedef kitlesini tanımaya ve onların ayırt edici ihtiyaçlarını karşılamaya bağlı olduğu şeklindeki dersinde, iyi özetlenmiş haliyle geçerliliğini korumaktadır. McGavran’ın çalışması bir “kilise büyümesi” literatürü türü oluşturmuş-

tur; bu literatürün tipik örnekleri yerel bölgelerindeki gizli canlanma potansiyelini ortaya çıkarmak isteyen hırslı kilise liderlerine yönelen ve büyüme için adım adım kendi ayırt edici tariflerini yayımlayan kitaplarda görülmektedir. Kilise büyüme hareketi, evanjelizmi sadece kişisel bir irade veya karizmatik söylem meselesi olarak sunmak yerine, araştırma, yöntem ve kanıta dayalı stratejilerin uygulanması açısından kavramaktadır.

Protestan evanjelizmi şüphesiz en görünür ve uzun süredir gelişmiş örnekleri sağlamaktadır fakat dinsel hareketler arasında pazarlama girişimlerinin benimsenmesi Hristiyan dünyasının çok ötesine uzanmaktadır. Patrick Haenni'nin Ortadoğu üzerine yaptığı araştırmayı temel alan Francois Gauthier, bir "Piyasa İslamı"nın da ortaya çıktığına dikkat çekiyor. Bu bölgedeki son dinsel canlanmaların, en iyi şekilde, geleneksel İslam'ın muhafazakâr bir şekilde geri alınması veya yeniden dirilen bir siyasi İslam olarak değil de Batı'nın tüketici kapitalizminden ilham alan gelişmeler olarak ele alındığında kavranacağını ileri sürüyor. Ona göre ortaya çıkan şey, "benliği gerçekleştirme, sağlık ve ekonomi ile ilişkisel başarı değerleriyle meşgul olan dinsel hareketlerdir" (Gauthier 2018: 404). Gauthier, mesajları öznel benliğin, duygusal sağlığın ve mutluluğun ihtiyaçlarını vurgulayan popüler bir konuşmacı ve iş eğitimi almış ruhani guru Amr Khaled'i buna örnek gösteriyor: "Mısır doğumlu Khaled, klasik anlamda karizmatik bir liderden daha ziyade bir 'koç' veya 'ağabey' gibidir. Kravatsız ve sakalsız hâlde takım elbise giyen Khaled, ısrarla Muhammed peygamberin zengin ve başarılı bir tüccar olduğunu vaaz etmektedir. Bu vaazlar, uydu televizyonu ve interneti de içeren bir medya imparatorluğu aracılığıyla dünya çapında yayınlanmaktadır" (Gauthier 2018: 405).

Khaled'in gösterişli tüketimi, yankısını refah odaklı bir mesajda bulmaktadır. "Piyasa İslamı"nın kişisel başarı ve zenginliğini *bereketin* işaretleri olarak göstermesi, Pentekostal

Hıristiyanlık içindeki refah müjdesi mesajını akla getirmektedir. Halka açık bir fikir pazarında rekabete uyum sağlama isteği, muhafazakâr Müslüman akademisyenler arasında bile belirgindir. Robert Hefner, geç modern dönemde Müslüman ülkelerde kitlesel seküler eğitimin mevcudiyetinin, bazı kimse-lerin, dinsel yasa koyucuların otoritesinin nasıl aşındıracağına inanmasına yol açtığını anlatmaktadır. Ne var ki “*ulema*, etkileyici bir beceriyle rekabetçi dinsel piyasaya uyum sağla-mış ve dinsel etkilerini yeniden pekiştirmiştir” (Hefner 2009: 158). Hefner, onların İslam hukuku hakkındaki hükümlerini tanıtmak için popüler risaleleri ve televizyon ile çevrimiçi platformları kullandıklarından söz etmektedir.

Mira Niculescu, Yahudilik içindeki örneklerle, özellikle de geleneksel olarak kendi dinini yaymayan bir dinin sezgilere aykırı örnekleriyle uğraşüyor. Niculescu, Kuzey Amerika’daki araştırmalardan yararlanarak, Yahudi dinsel liderler arasın-da, genç nesillerin geleneksel dinsel uygulamalardan uzaklaş-tığı ve Yahudi cemaati dışından evlenerek dinin gelecekteki varlığını tehdit ettiği yönündeki endişeye dikkat çekiyor. Bu durumla örtüşen bir gelişme, Kaplan ve Werczberger’in (2017) İsrail’deki orta sınıf Yahudi toplulukları arasında tespit ettiği bir örüntüde görülmektedir: Çok sayıda Yahu-di Budizm’in kültürel olarak daha anlamlı uygulamalarını benimsemeye veya Yeni Çağ fikirlerini kendilerine uygun görmeye başlamıştır. Yahudiliğin genç nesiller arasında cazi-besini korumak ve hâlihazırda dinden uzaklaşmış olanların desteğini geri kazanmak için “rekabetçi stratejiler ve kültürel uyarlamalar” geliştirmesi gerektiğine dair bir anlayış ortaya çıkmaktadır (Niculescu 2013: 100). Bu doğrultuda çeşitli yenilikler tanımlanabilmektedir ve bunlar arasında doğu maneviyatlarının Yahudilikle harmanlanması ve popüler eğlence medyasını kullanarak Yahudiliğin yeniden marka-laştırılması gibi stratejiler de yer almaktadır. Hepsisi de yeni nesiller arasında ilgi ve çekicilik duygusu kazanma çabasını yansıtmaktadır.

5. Kesişimsellik, Piyasalar ve Dinsel Farklılık

Piyasa analojisi, dinsel alanlara ve toplumsal katılım yöntemlerine ışık tutabilirken, kimlik ve deneyimin daha derin katmanlarından kopuk bir şekilde yol alamıyor. Piyasa gerçekleri de dâhil olmak üzere toplumsal gerçekliğe dönük dinsel yönelimler, benim *çerçeveleyici kimlik* dediğim şeye tabidir. Bu çerçeveleyici kimlik, sadece belirli bir kişinin bağlamı anlamına gelmez. Daha ziyade, dinsel yönelimin kimliğin diğer yönleri karşısında oynadığı özel önemi kavramayı amaçlamaktadır. Böyle bir şey, *kesişimsellik* olarak adlandırılan, farklı kimlik göstergelerinin farklı dışlama fırsatları ve örüntüleri oluşturmak için etkileşime girdiği çeşitli yolların bir konusudur (Crenshaw 1989; Hancock 2016). Bu terime daha sonraki bölümlerde, özellikle ırk, toplumsal cinsiyet ve din meseleleriyle ilgili olarak geri döneceğiz. Mevcut bölüm bağlamında, farklı kimlik kümelenmelerinin belirli bir dinsel görünümün yönelimlerini nasıl çerçevelediğini vurgulamak amacıyla, kesişimsellik kavramını piyasalar konusundaki tartışmamıza dâhil ediyorum. Birkaç örnek bunu daha açık hâle getirecektir.

Anabel Inge'nin *The Making of a Salafi Muslim Woman* [Selefi Müslüman Bir Kadının Oluşumu] adlı kitabında araştırdığı aşırı muhafazakâr gelenek olan Selefi İslam'a geçenlerin durumunu ele alalım. Inge, Birleşik Krallık bağlamında Selefiliğe geçen kadınların yaşamlarını inceleyerek onların motivasyonlarını ve dönüşüme giden "yollarını" araştırıyor. Selefilik, İslam'ı en saf biçimiyle uyguladığı düşünülen Muhammed peygamderden sonraki ilk üç kuşak olan "ataların" (*selef*) [halifelerin] geleneklerine dönüşü savunarak takipçilerinden aşırı taleplerde bulunmaktadır. Inge'nin araştırmasında karşılaştığı Selefi Müslüman kadınlar, yüzün tamamını örtmeye (*peçe* takma), kocalarına sıkı sıkıya itaat etmeye ve diğer erkeklerle aynı ortamlarda bulunmamaya meyilliydiler. Böylesi bağlılık radikal bir tutumdur; Kuran'ın muhafazakâr ve kelimacı bir anlayışla takip edildiğini gösterirken, Inge, bu

kadınlar için Selefilige geçiş sürecinin yine de İslam içindeki dinsel alternatiflerin dikkatli bir şekilde düşünülmesi ve değerlendirilmesiyle önceden belirlenmiş bir tecrübe dönemiyle nitelendiğini de tespit etmiştir. Başka bir deyişle, Selefilige bağlılık, 21. yüzyılın Londrası'nın dinsel çoğulculuğuyla yakından örtüşen dinsel piyasa mantığıyla uyumlu bir sürecin son noktasıydı. Inge bu durumu şöyle açıklıyor:

Burada ortaya çıkan örüntü, din arayışında olan kişinin bir din “pazarında” “alışveriş yapmakta” özgür olduğu, liberal, dinsel açıdan çeşitli toplumlara özgü başka bir din değiştirme biçimi anlatmaktadır. Bu örüntüye “*gecikmeli din değiştirme*” adını veriyorum. Burada, bir birey, bir grupta ilk kez karşılaştıktan sonra, itici bir şey nedeniyle, o grupta olan ilişkisine direnç oluşturur. Katılım ancak diğer grupların keşfi veya onlarla yapılan deneylerin hayal kırıklığı yarattığı kanıtlandıktan sonra gerçekleşir ve ilk grubun yeniden araştırılmasına yol açar ki o da artık daha cazip hâle gelmiştir. (Inge 2016: 98)

Selefilige geçenlerin örneği, *çerçeveleyici kimliğin* din içi yönelimleri nasıl içerdiğini açığa çıkarmaktadır. Başka bir deyişle, sadece bireyler birden fazla dinsel gelenekle karşı karşıya kaldıklarında ne olduğunu değil aynı gelenek içindeki birden fazla kolla da karşılaştıkça ne olduğunu da tartışıyoruz. Anglo-Amerikan toplumlarında kiliseye devam etme konusuyla ilgili son zamanlarda yapılan çeşitli araştırmalar, bireylerin ve ailelerinin, kendileri için en uygun olana karar vermeden önce bir dizi farklı kiliseyi deneme eğiliminde olduğunu tespit etmiştir (örneğin Guest ve meslektaşları 2013; Reimer, yakında yayımlanacak kitabı). Kilisenin çekiciliği, bir birey olarak kişinin ihtiyaçlarına veya bir ailenin ihtiyaçlarına –ki bu açıdan çocuk bakımı ve çocukların hoş karşılanması, birçok durumda şüphesiz önemlidir– hizmet etme becerisine bağlıdır. Roma Katolikliğinin muhtemel istisnası dışında, kişinin yetiştirildiği mezhep, o kişinin yetişkinlikte kilise seçimi üzerinde oldukça zayıf bir etkiye sahip gibi görünmektedir.

Kişisel tercih çok önemlidir fakat bu da kişinin önceden var olan geleneğinin tanımladığı sınırlarla çerçevelenmektedir.

Başka bir örnekse sıklıkla “alternatif maneviyatlar” denen şeyleri kapsamaktadır; böyle deyince Wicca gibi doğa dinleri, tamamlayıcı sağlık hizmetleri biçimleri, meditasyon ve yoga gibi “Doğu” geleneklerinin sahiplenilmesi, kişisel deneyimin keşfinde ve onaylanmasında tatmini temel alan insan potansiyeli hareketleri ve Yeni Çağ ile ilgili çeşitli gelenekler, hareketler ve uygulamalar kastedilmektedir. Bunlar genellikle Robert Bellah ve meslektaşlarının (1985) “dışavurumcu bireycilik” dediği şeyler olarak bir araya getirilmiştir. Bu, gerçeği ve anlamı geçmişin dışsal geleneklerine uyma sürecinde değil, bireysel deneyimlerin içsel olarak kabul edilmesinde bulma eğiliminde yatan bir özellik taşımaktadır. Farklı şekillerde yorumlanan bu gelişmeler, genellikle 1960’ların karışık kültürünün bir devamı, “Batı” bireyciliğinin dinî bir biçimi ve tüketimcilik, “maneviyat” ve “refah” sektörünü birleştiren neoliberal benliğe övgüler düzülmesi olarak kabul edilmiştir. Bu gelişmeler, bireyi güçlendirme ve eklektisizme yaptığı ortak vurgu nedeniyle sıkça “manevi pazar yeri” düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir (örneğin Carrette ve King 2005; Heelas 1996; Heelas ve Woodhead 2005; Roof 1999). Veronique Altglas’ın 2014’te yayımlanan *From Yoga to Kabbalah* [Yoga’dan Kabala’ya] kitabı, “alternatif maneviyatlar” denilebilecek şeylerle ilgilenenler arasındaki bağıllık örüntülerini ele alıyor fakat önceki çalışmalarda ileri sürülenlere kıyasla daha karmaşık bir çözümlemeye ulaşıyor.

Altglas araştırmasını çok çeşitli kültürel ve dinsel bağlamlarda yürütmektedir. Vaka çalışmalarını Siddha Yoga, Sivananda ve Kabbala merkezlerinde sürdürmüştür ve empirik araştırması Fransa, İngiltere, Brezilya ve İsrail’i kapsamaktadır. Kitabını, özellikle gelişmiş sanayi toplumlarındaki insanlar arasında “yabancı” dinlere duyulan hayranlıkla ilgili bir dinsel egzotizm çalışması olarak sunmaktadır ve şunları sormaktadır: Neden bu kadar çok “Batılı” insan meditasyon, yoga gibi uygulamalara ve Kabala gibi mistik geleneklere yönelik

bu denli güçlü bir coşku sergilerken, bu geleneklerin ortaya çıktığı dünya dinlerine bu denli sınırlı bir ilgileri var? Bu “Doğulu” geleneklerle etkileşimleri nasıl karakterize edilmelidir? Altglas, Fransız antropolog Claude Levi-Strauss’ın mit üzerine çalışmalarında mükemmel bir şekilde teorileştirdiği *yaptakçılık* [*bricolage*] terimini kendi kavramsal odağı haline getirmektedir. Günlük Fransızcadan kabaca “kendin yap” olarak tercüme edilen *bricolage*, Levi-Strauss tarafından mit yaratıcısının –yani *yaptakçının* [*bricoleur*]– anlamı güvence altına aldığı süreci tanımlamak için kullanılır. Yaptakçı, anlatı geleneğinin mirasını alır ve ellerindeki kaynaklara başvurarak eksiklikleri tamamlar. Altglas, bu terimin din sosyologları arasında modernitedeki dini, radikal bir bireyciliğin tırmanması olarak niteleme eğilimini nasıl temsil ettiğiyle ilgileniyor. Yaptakçılık, mevcut olan her türlü kaynaktan oluşan eklektik, kişisel dindarlıkların oluşumuyla ilişkilidir ve bireyin failliği dışında neredeyse hiçbir kısıtlamaya tabi değildir. Yaptakçılığın işte bu versiyonu, “kendin yap dini”, “açık büfe dini” ve “manevi alışveriş” gibi ifadelerle popüler kullanıma girmiştir. Bu bakış açısına göre, din –veya daha sık kullanımıyla “maneviyat”– tamamen kişisel tercihin insafına kalmıştır; gelenekler veya âdetler tarafından kısıtlanmamıştır, gelgeçtir, değişkendir ve kendi repertuarıyla ilişkilendirilen çeşitli düşünceleri veya uygulamaları doğuran herhangi bir öğreti veya bilgi birikimine pek ilgi duymamaktadır. Piyasa temelli bir yaklaşımın benimsenmesi böyle bir argümanı tartışmasız şekilde daha da ileri götürmektedir, öyle ki “dindar tüketici” yalnızca özgür seçimle değil, elindeki dinsel ihtimallerle güçlendirilmiş olarak da sunulmaktadır.

Altglas, bulgularına dayanarak dinsel egzotizme yönelik önemli toplumsal boyutların göz ardı edildiğini savunarak bu anlayışa karşı çıkıyor. Kişisel tercih, geleneğin kısıtlamalarından bireysel kurtuluşu öne çıkararak, onu tanımlayan ve kısıtlayan toplumsal bağlamlardan koparılmıştır. Böyle bir şey, bu olgular ile neoliberal piyasalar arasındaki yakın ilişkiyi inkâr etmek değildir ve Altglas, kendilerini manevi

“uzmanlar” veya alternatif terapistler olarak konumlandırılan araçlar arasındaki *yaptakçılık* uygulamalarının “belirli simgesel ürünlerin rekabetçi ve düzenlemesiz pazarlarında yer alan serbest çalışanların sürekli olarak becerilerini yenilemesi olarak nasıl anlaşılması gerektiğini” anlatmaktadır (Altglas 2014: 18). Bununla birlikte, bazı yorumcuların dine yönelimlerin merkezine yerleştirdikleri düşünümsel kimlik inşası hiçbir zaman iddia edildiği kadar özgür, engelsiz veya özyönetimli değildir. Altglas’ın belirttiği gibi, “yaptakçılık uygulamalarının eklektik ve kişisel doğasını abartmak, onların toplumsal ve kültürel mantıklarının ihmal edilmesine yol açmıştır” (2014: 6). Nispeten kısıtlamasız bir düşünümsel kimlik inşası sürecini varsayan yaptakçılık kavramlarını reddeden Altglas, toplumsal sınıfın özellikle güçlü bir şekillendirici etkiye sahip olduğunu savunmaktadır (2014: 282). Görüştüğü kişiler, bilinçli olarak kendilerini tatmin edici olmayan mesleki hırslardan ve maddi konforlardan bir şekilde uzaklaştırıyor, bunun yerine “kendini gerçekleştirme, mutluluk, kişinin gerçek benliğini bulma ve ‘manevi’” değerlerini onaylıyordu (2014: 288-9). Bununla birlikte, Altglas, “kendini ‘diğerlerinden’ ayırmak için kullanılan farklı değerlere (ahlak ve maneviyata karşı hırs ve açgözlülük) yapılan vurgunun, sosyal konumlandırma hakkında bir söyleme işaret ettiğini” tespit ediyor (2014: 287). Bu şekilde, izlenen manevi geleneklerin tercihleri ve katılımcıların bunlara yüklediği anlamlar, şehirli, eğitilmiş orta sınıflara özgü kimlik inşası siyasetini yansıtıyor. Başka bir deyişle ve daha önce tartışılan Bourdieu’nün çalışmalarını tekrarlırsak, yaptakçılık önceden var olan toplumsal koşullar tarafından şekillendirilir ve bilgilendirilir. Bunu kabul ederek, sadece belirli bir ortamdaki dinsel eklektisizm gerçeğini veya derecesini değil, yaptakçılığın değişken örüntülerini, yani farklı ruhsal kaynakları erişilebilir veya erişilemez kılan süreçleri ve insanların bu kaynaklarla ilişki kurmak için kullandıkları stratejileri de incelememiz gerekir.

6. Sonuç

Ticari pazarlama dünyasında, ürünlerin satışı sıklıkla tüketici talebine basit bir yanıt olarak sunulur fakat tüketiciler ile üreticiler arasındaki “geribildirim döngüsü” kusurlu ve dengesizdir. Başka bir deyişle “üreticiler”, ürünlerin nasıl tasarlandığı ve ambalajlandığı konusunda onları satın alan “tüketicilerden” çok daha fazla söz sahibidir. (İşte bu durum “piyasa sadece halkın talep ettiğini temin eder” şeklindeki ortak iddianın bu denli sorunlu olmasının bir nedenidir.) “Eşit şartlar” yanılmasa hem bu bağlamda hem de dinsel ifadenin pazarlanmış bağlamlarında görülebilir. Ticari dünyada, büyük şirketlerin gücü, aynı kaynaklara sahip olmayan ve fiyatların düşük tutulmasına izin veren ölçek ekonomilerine erişimi olmayan küçük işletmeleri kolayca dışarı itebilmektedir. Dinsel dünyada, nispeten yüksek düzeyde zenginlik, ölçek ve görünürlüğe sahip hareketler veya örgütler, genellikle daha sınırlı kaynaklara sahip daha küçük dinsel hareketlerden daha fazla ilgi çekebilirler. Kaba bir ifadeyle, binanızın büyüklüğü, web sitenizin profesyonelliği, düzenli katılımcıların (ve bağışçıların) sayısı; işte bunların hepsi kalıcı bir toplumsal varlığı güvence altına almak söz konusu olduğunda önemlidir. Bu anlamda piyasa mecazı, dinsel grupların kendilerini nasıl cazip gösterdiklerini aydınlattığı ölçüde işe yaramaktadır. Kendilerini “başarılı” ve “erişilebilir” olarak sunarken neoliberal normlardan yararlanırlar. Piyasa mecazı “serbest piyasaların” dinamiklerine, neoliberalizmin savunucuları tarafından sıklıkla onaylanmış olanlarda daha eleştirel bir bakış açısı gerektiren farklı bir anlamıyla da faydalıdır. Spesifik olarak, bu tür bir sunumu mümkün kılan kaynakların dağıtımının, bir grubun “piyasada” kendi yararına çalışma yeteneklerinde olduğu kadar önceden belirlenmiş güç ve ayrıcalıkla da nasıl ilgisi olduğu konusunda bizi uyarmaktadır. Böyle bir şey, dini neoliberal bir çerçeve içinde ele almanın yararlı olmasının önemli bir sebebidir. Bu sebep de sadece dinin neoliberal bir piyasadaki ürünler gibi işlerliği olduğunun görülebilmesi değil –gerçi bu

da resmin bir parçası olabilir– neoliberal ekonomi hakkındaki eleştirel tartışmanın, dinsel kaygıların güç ve fırsat dağılımındaki daha geniş bir alanı nasıl kapsadığına ışık tutmasıdır.

Piyasa temelli yaklaşımların temel zayıflıklarından biri, piyasaların bir nevi toplumsal koşulların dayattığı kısıtlamaların ötesinde yer aldığını varsayma eğilimleriyle ilgilidir. Böyle bir şey neoliberal varsayımlarla, özellikle de toplumsal karmaşıklığın matematiksel mantığa indirgenebileceği varsayımıyla pekiştirilen yaygın bir kibirdir. Bu da birbirine bağlı iki nedenden dolayı yanıltıcıdır. Birincisi, ekonomik faktörler de dâhil olmak üzere hiçbir toplumsal koşul, incelenen toplumsal olgulara zarar vermeden tamamen ölçülebilir denklemlere veya sayılara indirgenemez. Din, toplumsal koşulların bir yönü olarak ele alınabildiği sürece, eğitim, istihdam, boş zaman veya sağlık hizmetleriyle ilgili olgularda olduğu gibi bu kurala aynı şekilde tabidir. Piyasa mecazının yetersiz bir şekilde kullanılması, bu karmaşıklığı hasıraltı etme ve dolayısıyla dinsel hareketleri yanlış temsil etme riskini taşımaktadır. İkincisi, piyasa mecazını din biçimlerinin hepsine tekil bir şablon olarak uygulamak, piyasa mantığının aslında farklı dinsel hareketler içinde işlerlik kazandığı farklı yolları gözden kaçırmaktır. Piyasa tipi düşünme şüphesiz önemlidir fakat her yerde önemli değildir ve baktığımız her yerde aynı şekilde önemli değildir. İşte burası rasyonel seçim teorisini reddeden ve böylece dini ele alırken piyasaya dair tüm söylenenleri sanki dinsel olgular bir nevi bu denli kaba teorileştirmenin ötesindeymiş gibi dikkate almayan bazı düşünürlerden ayrıldığımız yerdir. Yani onların kaş yapayım derken göz çıkarma riskiyle karşı karşıya olduklarını iddia ediyorum. Piyasa tipi düşünme seçici, düzensiz ve dinin faaliyet gösterdiği kültürel alanların bir yönü olarak önemini korumaya devam etmektedir. Neoliberal dinin daha kültürel bu ifadesine ulaşmanın bir yolu, dinin siyasi kimliklerle ilgili olarak seferber edildiği son yolları incelemektir. Spesifik olarak, din ve popülizmin arayüzünde neoliberal dini buluyoruz ve bir sonraki bölümde bu konuya dönüyoruz.

1. Giriş

Eğer küresel piyasalar neoliberalizmin ekonomik itici gücüye, kültürel düzeyde buna karşı tepkileri de yok değildir. Solda, küreselleşme karşıtı hareketler (örneğin Occupy [Wall Street'i İşgal Et]), küresel kapitalizmle bağlantılı adaletsizliklere ve eşitsizliklere odaklanmıştır; sıklıkla çokuluslu kurumsal şirketleri ve kamu yararı yerine özel kârı artırmakla suçlanan uluslararası kuruluşları hedef alan protestolar yapılmıştır. Bu gündemler birçok sol eğilimli dindar yurttaşın desteğini de alırken, çoğu kez tamamen seküler ahlaki terimlerle formüle edilmektedir. Çağrı, ortak bir insanlığa ve hümanist bir dille ifade edilen eşitlik, dürüstlük ve adalet ilkelerine yöneliktir. Son yıllarda oldukça farklı bir olgu giderek daha görünür hâle gelmektedir ve bu da popülizm siyasetidir. Popülist hareketler, Occupy gibi gruplarla ulusüstü gündemlere ve güçlere yönelik bir güvensizliği paylaşıırken, sıklıkla milliyetçi ve yerelci kimlikleri yeniden onaylayarak küreselleşmeye kültürel düzeyde tepki göstermektedir. Hâl böyle olunca, genellikle –münhasıran olmasa da– siyasi sağda yer almaktadırlar. Dahası Yunanistan, Avusturya, Macaristan, Brezilya, Filipinler ve ABD gibi çok çeşitli ülkelerdeki milliyetçi savunucularla birlikte, mevcut popülizm dalgası uluslararası bir olgu hâline gelmiştir.

Popülist hareketler, bazı dindar hareketlerle ilginç bir dizi ideolojik ve örgütsel özelliği paylaşıyor ve sosyologlar, ilahiyatçılar ve siyaset bilimciler, dünyanın farklı bölgelerinde dinsel ve popülist gündemlerin nasıl iç içe geçtiğine dikkat çekiyorlar (DeHanas ve Shterin 2018; Marzouki ve mes-

lektaşları 2016). Donald Trump'ın Amerika'sı'nda, popülist bir anlatı, başkanın 2016'daki seçim zaferini büyük ölçüde borçlu olduğu bir seçmen kesimi olan beyaz evanjelik Hristiyanların değerlerinde ve özlemlerinde karşılık bulmuştur. Bu arada, Avrupa kıtasındaki popülist hareketler, dinin hem popülizmi geçerli kılmak için bir güç hem de kimliğin milliyetçi sınırlarının yeniden çizilmesinde bir kaynak olarak nasıl hizmet ettiğini sergileyerek, siyasi sermayelerini Müslümanları şeytanlaştırmada aramaktadırlar. Büyük ölçüde liberal demokrasilerde kurulmuş ve seçim desteğine bağlı popülist partiler yine de otoriter yönetimler olarak nitelenmektedirler. Bunların karizmatik kurumsal liderleri, genellikle "halkın iradesini" hayata geçirmek adına normal siyasi sorumluluk sistemlerini baypas etmeye isteklidir. Bu bakımdan, insan yaşamının geleneksel yapılarını aşmış bir hakikate başvuran bazı dinsel hareketlerle aynı nitelikleri paylaşmaktadırlar.

Din ve popülizm arasındaki arayüz, sosyal bilimciler arasında, dinsel hareketlerin çoğunlukla marjinal ve sapkın olgular olduğu yönündeki yaygın yanlış algıya meydan okumak için yararlı bir vaka incelemesi konusu sunmaktadır (Beckford 2003: 9). Son yıllardaki popülist siyasi hareketler, kitle tabanı desteğini kazanma girişimlerinde, ağırlıklı olarak dinsel simgecilikten ve dinle şekillendirilmiş etnomilliyetçilik biçimlerinden yararlanma arzusunu sergilemektedirler. Bu gibi durumlarda, din sadece basit bir göz boyama değildir. Halkın desteğini almada etkili görünmektedir ve kamusal alanda ortaya çıkan yeni kimliklerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

2. Popülizm Nedir?

Popülizmin akademik tanımları, hepsi popülist liderlerin, yazarların ve siyasi aktivistlerin retorğinde yer alan birbiriyle ilişkili üç kavram etrafında düzenlenme eğilimindedir. Birincisi, toplumun "halk" ile yozlaşmış seçkinler arasındaki

kesin bir ikilik açısından sunulmasıdır. Bu seçkinler, siyaset kurumu, kilise, anaakım medya, entelijansiya, toprak sahibi zenginler, büyük şirketler, memurlar veya popüler olarak ayrıcalık veya statüyle ilişkilendirilen toplumun diğer kesimlerinde yer alanlar olarak tanımlanabilir. Önemleri, seçkinlerin “sıradan” yurttaşlardan simgesel olarak farklılaşmasında yatmaktadır; çünkü o yurttaşların adaletsizlik, marjinalleşme ya da zorluklarla ilgili yaşantıları onları sömüren seçkinlere atfedilebilmektedir. İkincisi, “halkı” egemen, birleşik ve nispeten homojen şekilde sunma eğilimi söz konusudur. Popülizmin çeşitlilikle işi yoktur, “halkı” aynı değerleri ve ilgileri paylaşanlar olarak tasavvur eder. Bunun bir sonucu olarak, kendi “halk” kavramına uymayan azınlık gruplarını yabancılaştırma veya şeytanlaştırma eğiliminde olagelmıştır. Basit karşıtıklara dayalı retoriği, kimin “bizden” olduğuna ve kimin olmadığına dair dışlayıcı bakış açısına yansımaktadır. Jan-Werner Muller’ın ifade ettiği gibi, “Popülizmin temel iddiası bu nedenle çoğulculuk karşıtlığının ahlakileştirilmiş bir biçimidir” (Muller 2017: 20). Üçüncüsü, popülist liderler “halkın” ve onların çıkarlarının tek sadık temsilcisi olduklarını iddia ederler. “Halkın” ne istediğini ve neye ihtiyaç duyduğunu yalnızca onlar kavrayabilirler ve bu itibarla, halkın çıkarlarından ziyade kendi çıkarlarının motive ettiği yozlaşmış seçkinler üzerinde ahlaki üstünlükleri olduğunu iddia ederler. Popülist lider iktidara geldiklerinde, gündemlerini boşa çıkarabilecek, hâlihazırda yürürlükte olan her türlü demokratik usulü de sıklıkla küçümseyeceklerdir çünkü kendi gündemlerinin halkın iradesini temsil etmesi nedeniyle özel bir meşruiyete sahip olduğu iddia etmektedirler.

Popülizm genellikle nostalji hissiyle karakterize edilir. Popülist siyasetçiler, kaybolmuş geçmiş zamanların bir anısını hatırlatırlar; mevcut durumda yanlış giden her şeyi açığa vuran bir geçmiş hayal ederler. Kaybına ağıt yakan “halk”a katılırlar ve onu yeniden inşa etmeye söz verirler. Donald Trump, “Amerika’yı *yeniden* büyük yapma” sözü verdi; Bir-

leşik Krallığın Avrupa Birliği'nden ayrılması için kampanya yürüten Boris Johnson ve diğerleri, Referandum seçmenlerini “Kontrolü Geri Almaya” çağırdı. Bu tür sloganlar, yurttaşların doğru adayı destekleyerek, kaybedildiğini düşündükleri toplumsal düzeni geri kazanabilecekleri varsayımını paylaşmaktadır. Fakat Ruth Braunstein'ın (2017) ABD'deki inanç ve siyaset çözümlemesinde ileri sürdüğü gibi, nostaljinin statü kaybıyla bağlantılı bir çekiciliği de vardır, öyle ki hayali bir geçmiş arzusu, şimdiki zamanda daha büyük bir statü arzusunu işaret etmektedir. Kendilerini marjinalize edilmiş olarak algılayanlar arasında popülist siyasetin çekiciliği de işte buradan kaynaklanmaktadır.

Marjinalite *algısına* yapılan bu vurgu önemlidir. Popülizm, her zaman geleneksel açıdan toplumsal olarak marjinal diye tanımlayabileceğimiz kişiler arasında ortaya çıkmaz. Popülist bir yeniden dirilişle ilişkili daha aşırı veya endişe verici olayların bazılarının medyada yer alması –örneğin 2020 başkanlık seçimlerinin ardından Washington DC'de Kongre Binasına düzenlenen baskın– genel anlamda yoksul beyaz insanların müesses nizam politikalarından yabancılaştırmalarına öfke ve saldırganlıkla tepki vererek katılımlarını vurgulamış olmaktadır. Bununla birlikte, Trump destekçilerinin demografisi üzerine yapılan araştırmalar, daha sonra tartışacağımız gibi daha karmaşık bir tablo çizmektedir.

Bu noktada, en tanınmış savunucuları siyasi sağda olmasına rağmen, popülizmin yalnızca sağ bir olgu olmadığını belirtmek önem taşımaktadır. Başlıca ayırt edici özelliği, halkı, çoğulculuk karşıtı ortak bir bayrak altında birleştirme çağrısıdır fakat bu bayrak, ilerici, sosyalist, milliyetçi, hatta neoliberal ideolojilere de dayanabilir (Adam ve Bozoki 2016: 101). Venezüela'daki Hugo Chavez'den Nazi Almanyası'nda Adolf Hitler'e ve Arjantin'de Juan Peron'a varasıya engin bir ideolojik çeşitliliğe sahip politikacıların hepsinin popülist olarak tanımlanması böyle bir şeyin kanıtıdır. İlerici popülistler Avrupa bağlamında da etkili olmaya devam ediyorlar,

örneğin İspanya'nın Podemos Partisi, Yunanistan'ın Syriza ve İtalya'nın Beş Yıldız Hareketi bunlar arasında yer alıyor ama dine ilgisizlikleri onları buradaki amaçlarımızla daha bağlantısız hâle getiriyor kılıyor. Popülizmi aynı zamanda bir “siyaset tarzı” (DeHanas ve Shterin 2018) olarak düşünmek de pekâlâ mümkündür. Böyle bir şey, genellikle popülist olarak nitelendirilmeyen siyasetçiler arasında popülist stratejilerin kullanımına imkân tanıdığı için konumuz bakımından daha faydalı olacaktır.

Daha somut biçimlerinde popülizm, sıklıkla –ve özellikle otoriter sağ ifadelerinde– sınırları açık belirli bir alana dair anlayışla yapılandırılmış bir milliyetçilik biçimidir. Kimin ait olup kimin olmadığı konusunda bir anlaşılabilirlik olduğunu varsaymaktadır. Christophe Jaffrelot, milliyetçilik olgusunun Batı Avrupa'da daha kapsamlı Aydınlanma projesinin bir parçası olarak doğduğunu ileri sürüyor. Milliyetçilik konusunda 16 ve 17. yüzyıllardaki ilk anlayışlar, daha eşitlikçi bir sosyopolitik düzen kurma ve aristokrat bir seçkinler gücünü yerinden etme çabasının bir parçasıydı. O zamanlar kendi kaderini tayin etme –bireysel ve ulusal düzeyde– belirleyici bir değerdi. Ortaya çıkan milliyetçi projeler –örneğin Fransa'da– insan hakları açısından meşrulaştırılmıştı, kimliğin temeli olarak millet olma durumuyla rekabet edebilecek Tanrı'ya veya dinsel bağlılıklara çok az yer bırakıyordu (Jaffrelot 2009). Bu nedenlerden dolayı milliyetçiliğin tarihi, genellikle din karşıtı duygularla ilişkilendirilmektedir (Fransa örneğinde bu durum, 21. yüzyılda yerleşik bir ideoloji olarak korunmaktadır; bkz, Sekizinci Bölüm). Bununla birlikte, diğer milliyetçilik biçimleri, dinsel kimliklerle daha işbirlikçi bir ilişki yoluyla gelişmiştir. Örneğin bazı durumlarda milliyetçilik ve din, ortak bir “kültürel savunma” projesinde birleşerek, önemli bir yakın [tehlike] “öteki”ye tepki olarak ortak bir kimliğe dönüşür (Bruce 2002: 31). Çarpıcı bir örnek Kuzey İrlanda olabilir; burada Roma Katolik milliyetçiliği (İrlanda'nın yeniden birleşmesine destek anlamında) ve Protestan sadakati (İngiliz devletine sadakati

korumak anlamında) 20. yüzyılın başlarından beri karşılıklı olarak güçlenen ikili dinsel-politik kimlik oluşturmuştur. Bu tür kalıcı karşılıklı karşıtlığın –1960’ların sonlarından 1998’e kadar bölgeyi etkileyen “sıkıntılarda” da açıkça görüldüğü üzere– bölücü ve şiddetli sonuçları ortaya çıkmıştır.

Son yılların popülizmi ise din ile siyaset ya da din ile milliyetçilik arasındaki önceki ittifaklardan bir kopuşu işaret ediyor. Bir açıdan bakıldığında, popülistler için din, meşruiyet sağlama ve ortak bir kimlik duygusunu pekiştirme gücü nedeniyle değerli bir siyasi kaynaktır. Dinsel imalar ve göndermeler, bir kişinin rakiplerine veya muhaliflerine yöneltilen eleştirilere inandırıcılık kazandırabilir. Bununla birlikte, böyle bir şey sadece belirli bir dinsel kimliğin ikna edici bir şekilde genel olarak “halk” (veya en azından popülist partinin destek tabanı olarak tasavvur edildiği şekliyle “halk”) ile örtüştüğü ölçüde geçerlidir. Bu durum, Yabancı ve Taleski tarafından “siyasetin dinselleştirilmesi” olarak özetlenmektedir ve dinsel kimliklerin siyasi aktörler arasında taktik nedenlerle seferber edilmesi anlamına gelmektedir (2018: 286). Dinsel kimlikler burada popülistlerin tercih ettiği ikilemleri –onlara karşı biz, seçkinlere karşı halk, istenmeyen yeni gelenlere karşı gerçek vatanseverler– güçlendirmenin bir aracı olarak devreye sokulmaktadır. Ulusal kimlik mitleri milliyetçi siyaset ve dinsel gelenekle ilişkilendirilebileceğinden, böyle bir şey, bir devletin veya çoğunluk dininin karakterize ettiği bağlamlarda özellikle yankı uyandıran bir karışım ortaya koyabilir. Din, birleşik, homojen bir nüfusa dair yanıltıcı bir his uyandırmak amacıyla etnik, sınıf temelli ve mezhepsel sınırları aşan güçlü bir birleştirici kimlik hâline gelebilir.

Bu bölümde, son yıllarda popülist siyasette dinsel kimliklere nasıl başvurulduğunu gösteren üç karşıt örneği ele alacağız. Bunu ABD ve popülizm, din ve ırksal hiyerarşiler arasındaki ilişkinin daha geniş bir tartışması takip ediyor. Son bir bölüm, popülizmin dinsel boyutlarını neoliberal kültürel koşulların bir görünümü olarak ele alıyor.

3. Türkiye'nin İslamcı Popülizmi

Türkiye hem coğrafi hem politik olarak Avrupa'nın kenarında yer almaktadır. Nüfusu da dinsel olarak tipik olmayan bir yapıya sahiptir ve yaklaşık %90'ı Sünni Müslüman'dır. İslami statüsü [Türkiye dışındaki] birçok aşırı sağcı grup için önemli bir referans noktasıdır, böylece istenmeyen İslamlaşma olarak gördükleri şey karşısında pan-Avrupalı beyaz Hıristiyan kimliğini korumayı ummaktadırlar. Nitekim Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi korkusu, 2016'da İngiltere'deki Brexit yanlısı kampanyada istismar edilmiştir (Ker-Lindsay 2018). Avrupa Birliği'nden çıkmak, İslam'ı dışarıda tutmanın bir aracı olarak gösterilmiştir. Yabancılar sık sık Müslüman nüfusuyla ilişkilendirirken, Türkiye ise 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana kararlı şekilde laik olan bir devletiyle tanınmaktadır. Bazıları Türkiye'yi, laiklik ve dinsel muhafazakârlığın benzersiz şekilde başarılı bir kaynaşması olarak tanımlamıştır ve bu duruma “Türk paradoksu” adı verilmiştir (de Medeiros 2018: 148). Bununla birlikte, Türkiye son yıllarda 2016'daki askeri darbe girişimi ve İslam'la güçlü bağlantıları olan popülist bir siyasi partinin güçlü, otoriter yönetiminin yükselişi de dâhil olmak üzere önemli bir istikrarsızlık yaşamaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2001 yılında kurulmuş ve 2003-2021 yılları arasında neredeyse kesintisiz olarak iktidarda olmuştur. Parti bu dönem boyunca sürekli cumhurbaşkanı veya başbakan olarak görev yapan Recep Tayyip Erdoğan tarafından yönetilmektedir. AKP, kuruluşunda “(giderek artan burjuva destek tabanlarının çıkarları doğrultusunda) serbest piyasaya, parlamenter demokrasiye ve AB sürecine bağlılığı”nı beyan etmiştir (Tugal 2012: 34). Aynı zamanda, kendisini dinsel bir parti olarak tanımlamamakla birlikte, laik partiler karşısında Türk kamusal alanındaki Müslümanların sesini etkin şekilde birleştirmiştir. Bu durumun Cumhuriyetin ilk cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün 1920'lerde başlattığı laikleştirici gündeme uygun olarak, Türkiye'de uzun vadeli devlet güdümlü dinsel

baskının arka planının bilinerek anlaşılması gerekiyor. Atatürk döneminde saltanat kaldırılmış, bu dinsel unvanın son sahipleri sürgüne gönderilmiş, İslam mahkemeleri feshedilmiş ve din eğitimi kaldırılarak yerine ulusal bir laik sistem getirilmişti (Gökarıksel ve Mitchell 2005: 151-2). Türkiye Cumhuriyeti yaşamının büyük bir bölümünde devletin laik olmasıyla tanımlanmıştır ve kamuoyu önünde İslam’a dair yapılan açıklamalar, ülkenin modernleşme sürecinde engel olarak görülmüştür.

AKP, ilk günlerinde politika önerilerini meşrulaştırmak için İslami öğretiye açıkça başvurmamıştır, bunun yerine eşit hak ve özgürlüklerden söz etmeyi tercih etmiş ve Türk toplumunun geleneksel değerlerine atıfta bulunmuştur. “Halkın” ahvalini temsil eden bu genelgeçer iddia, kamu kurumlarında başörtüsü takma konusunda anlaşmazlık çıkaran tartışmalar bağlamında 2008’de belirgin bir şekilde daraltılmıştır. Erdoğan, başörtüsünün kamu kurumlarında yasaklanmasının, ezici çoğunluğun Müslüman olduğu bir ulus içinde “özgürlüklerin ihlali” olacağını iddia etmiştir. İktidardaki ikinci ve üçüncü dönemlerinde Erdoğan ve AKP, “halkı” Sünni Müslüman çoğunluk diye tanımlamak amacıyla bu hamleyi pekiştirdiler. Bu söylemsel strateji, AKP’nin kendi lehine faydalandığı “onlara karşı biz” ikiliğini güçlendirdi; böylece kendini halkın İslami değerlerine sadık gösteriyor, muhaliflerini ise “milli iradenin düşmanı” olarak suçluyordu (Yabancı ve Taleski 2018: 300). Anlamlı bir şekilde, bu düşmanlık laik müesses nizamın –örneğin ordunun ve laik siyasi partilerin– ötesine geçerek dinsel ve etnik azınlıkları (örneğin Alevi ve Kürt toplulukları) kapsayacak şekilde genişledi. İslam, AKP’yi ve hükümetini meşrulaştıran ve ona karşı çıkmaya cüret edenleri şeytanlaştıran bir kamusal söyleme dâhil edildi. Dinsel ve siyasi kimliklerin birbirine kenetlendiği bir bağlamda, AKP muhalifleri sadece “halka” ihanetten dolayı suçlamakla kalmıyor, “dindar” kategorisinden de dışlıyordu. Hükümete karşı çıkmak, kendini Müslüman toplumunun dışında konumlandırmak demek oluyordu.



Şekil 2. Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 2015 yılında Rusya'ya yaptığı resmi ziyaret sırasında. Kaynak: Rusya Federasyonu Cumhurbaşkanı basın servisi/Wikimedia.

AKP, tabandan gelen dinsel desteğini kurumsal yollarla da pekiştirdi. *Diyanet* (Diyanet İşleri Başkanlığı), Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana imam yetiştirmekten, ülke genelindeki cami hayatının idaresini denetlemekten ve çocuklara Kur'an eğitimi vermekten sorumlu resmi bir devlet kurumudur. Türkiye'nin 85.000 camisini yönetmenin yanı sıra yurtdışındaki 2.000 camiye de denetlemektedir. AKP hükümeti döneminde Diyanet'in gücü çarpıcı biçimde artmıştır. 2019 yılına gelindiğinde bütçesi diğer birçok devlet dairesini aştı, 2012'de günboyu haber veren kanalını açtı. Son yıllarda artan sıklıkta yayınladığı *fetvalar*, Türk nüfusunda doğru davranış normlarını netleştirmenin kuvvetli bir aracı olarak hizmet ediyor. Birçok kimse artık Diyanet'i hükümetin sözcüsü olarak görüyor. Böylesine geniş ve bol kaynaklara sahip bir cami, imam ve medya ağıyla kamuoyunu etkilemede güçlü bir konuma sahiptir ve son seçimler ile referandumlar sırasında partizanlık sergilemiştir.

AKP'nin izlediği yol, basitçe, çoğunluğu Müslüman olan nüfus arasında destek oluşturmak amacıyla semboller ve re-

torîği kullanan kötü niyetli bir “siyasetin dinselleştirilmesi” olarak açıklanabilecek bir şey değildir. Böyle bir şey kesinlikle tablonun bir parçasıdır, fakat AKP aynı zamanda Türk toplumunun neoliberalleşmesiyle de yakından bir ilişki kurmuştur. Tugal’ın 2012’de yazdığı gibi:

AKP’nin yarattığı atmosferde yavaş yavaş burjuva-İslami bir sivil toplum vücut buldu ve mevcut İslami sivil toplum moleküler düzeyde piyasa odaklı bir yönde değişti. Kültür merkezleri, arkadaş ağları, camiler ve İslami okullar pragmatik ve iş odaklı bir maneviyat ürettiler. Örneğin Refah Partisi ve Fazilet Partisi liderleri, üyelerini ve temasta olduklarını her ezan vakti namaz kılmaya teşvik ederken, AKP liderleri ve üyeleri, çok çalışmanın dinin bir parçası olduğunu vurgulamayı tercih ettiler. (Tugal 2012: 39-40)

Türkiye ekonomisinin ve toplumunun neoliberalleşmesi, 1980’lerin ilk yıllarındaki başlangıcından bu yana inişli çıkışlı bir seyir izliyordu. Türkiye, 1995 yılında AB’nin Gümrük Birliği’ne katılmıştı; bu geçiş, “kökleri ülkenin şehirli, laik elit kesiminin dışında olan muhafazakâr iş insanlarından oluşan yeni bir girişimci sınıfın” yükselişine yardımcı oldu (Gökarişel ve Secor 2010: 315). Ekonomik güçteki bu kayma, neoliberal ekonomik reform programlarına verdiği desteği Müslüman nüfusun dinsel sempatileriyle uyumlu hâle getirmeye çalışan AKP tarafından pekiştirildi. Örneğin devletin sosyal yardım programlarındaki bir daralma, Müslüman girişimcilerin finansal olarak desteklediği hayır kurumları da dâhil olmak üzere, yoksullar için üçüncü sektör hizmetlerine daha fazla vurgu yapılmasıyla paralel şekilde meydana geldi (Moudouros 2014). 2015’ten bu yana AKP’nin iktidarını sürdürmesi, antidemokratik olarak yaftaladığı siyasi muhaliflerini baltalama çabasıyla karakterize edilmiştir ve böylece neoliberal gündemini daha da güçlendirmiştir. Bozkurt-Güngen’in öne sürdüğü gibi, bu strateji AKP hükümetinin işçilerin çıkarlarını temsil etmeye yönelik kolektivist çabaları baltalamasına imkân sağlamıştır, buna karşılık emekçilerle

“tüketiciler, kredi kartı kullanıcıları ve sosyal yardım alanlar” düzleminde ilişki kurmuştur (2018: 233). Bu siyasi bağlamda, Türk toplumunun artan neoliberalleşmesini içeren daha geniş bir gündeme dâhil edilerek dine bir meşruiyet aracı ve popülist bir güç aracı olarak başvurulmaktadır. Güçlü bir ikili oluşturan “radikal İslam” ile demokratik İslam bakımından, Batılı bazı gözlemciler arasında bu piyasa dostu, demokratik İslam’ın 11 Eylül sonrası bağlamda “radikal İslam” karşısında tercih edilebilir bir alternatif oluşturduğu algısı, onun küresel konumuna katkıda bulunmuştur.

4. Avrupa’da İslam’a Karşı Aşırı Sağ Muhalefet

İslam karşıtlığı etrafında örgütlenen aşırı sağ popülizm, dinsel kimliklere başvuran diğer pek çok popülizm biçiminden oldukça farklıdır. Münhasıran ulus olma hâliyle ilgili yerlilerin yabancılardan üstün tutulması şeklindeki bir retorikte kök salmak yerine, etnik milliyetçiliğini ırksal ve kültürel farklılıklara dayandırarak daha geniş bir kimlik anlayışına başvurmaktadır. Bu anlamda, Avrupa’daki aşırı sağcı gruplar –örneğin hakiki İngiliz, Fransız veya Avusturyalı kimliği olarak gördüklerini savunmaya kararlıyken– diğer ülkelerdeki beyaz milliyetçi gündeme bağlılığı paylaşan gruplar arasında da ortak bir amaç bulmaktadır ve o gündem de sıklıkla göçmen topluluklarıyla ilişkilendirilen, ırksallaştırılmış bir “öteki” olmaktadır. Bu tür gruplar genellikle 1970’ler ve 1980’lerde altın çağını yaşayan ten rengi ırkçılığı hareketlerine benzemektedir, fakat son yıllarda karşıtlıkları daha çok İslam’a odaklanmış durumdadır. Nitekim İslam’ın ötekileştirilmesine dayalı bir ulusal kimlik vizyonunu savunan popülist siyasi partiler son zamanlarda Avusturya, Bulgaristan, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Finlandiya, Fransa, Almanya, Yunanistan, Macaristan, İtalya, Hollanda, Polonya, Portekiz, Slovakya, İspanya, İsviçre ve Birleşik Krallık’ta ortaya çıkmıştır.

Avrupa bağlamında İslam’ın önemli bir “dış grup” olarak

anlaşılmasının uzun bir tarihi vardır. Talal Asad, Türkiye'nin ("Türkler") Avrupa için bir tehdit olarak gösterildiği süregelen bir tarihsel çizginin Ortaçağ belgelerine işaret ediyor. Böyle bir şeyi de ulusal sınırlara değil, dinsel ve kültürel sınırlara bağlıyor. Avrupa, Hristiyan âlemiyle özdeş kabul edilirken, Türkler Batı Hristiyan ailesinin sınırlarının kapsamı dışında yabancı bir güç olarak ele alınıyor (Asad 2003: 162-3). İslam ile pan-Avrupa kimliği arasındaki bu ikili durum, kimin ait olduğu ve kimin olmadığı gibi ırksallaştırılmış kavramlarla örtülü hâliyle 21. yüzyılda da önemini korumaktadır. Bu kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak Hristiyanlığa işaret edilmesi, siyasi söylemde de vurgulanmaktadır. Aynı zamanda, birçoğu İslam'ı temel bir "öteki" olarak ele alan çeşitli Avrupa uluslarında etnik milliyetçiler ortaya çıkmıştır (Yabancı ve Taleski 2018: 284). Mülteciler dâhil olmak üzere Afrika ve Asya'dan Avrupa'ya göç örüntüleri, bu yerlilerin yabancılardan üstün tutulması şeklindeki karşı tepkiyi beslemiştir; Müslümanlar, sadece devlete yük olabilecek istenmeyen yabancılar olarak değil, ayrıca dinleri "Batı" değerleriyle uyumsuzluklarını sergileyen kültürel yabancılar olarak da görülmüştür. 11 Eylül sonrası bağlam onları aynı zamanda bir güvenlik tehdidi (Mudde 2016: 296) olarak da damgalamaktadır; böyle bir şey, Avrupa devletlerinin uygulamaya koyduğu ve "iç düşman" korkusunu geçerli kılan terörle mücadele önlemleriyle pekiştirilen bir algıdır (bkz. Beşinci Bölüm).

En çarpıcı örneklerden biri, sekülerliğin –ya da *laikliğin*– anlamının dinin Fransız kimliğinden çıkarılması demek olduğu Fransa'dır. Ülkede dinin ancak kamusal yaşamdaki asgari görünürlükle özel alan için korunduğu sürece Fransız toplumuyla uyumlu olduğuna inanılmaktadır. Bu anlayış ülkenin Müslüman nüfusunu içeren bir dizi gergin açmaza yol açmıştır; çünkü ülkedeki Müslümanlar özellikle dinsel kıyafetleri ve ten rengi nedeniyle göze çarpılmaktadırlar ve Fransa'daki çoğu Müslüman'ın kökleri Kuzey Afrika veya Ortadoğu'ya kadar uzanmaktadır. Fransız kültürünün anaakımının İslam'la bir sorunu vardır; bu kanıya göre birçok inanan Müslüman,

Fransız ifade özgürlüğü gelenekleriyle bağdaşmayan dinsel iltimaslar peşindedir. Fransa'daki popülist aşırı sağ –en azından Marine Le Pen liderliğindeki Front National [Ulusal Cephe] (artık National Rally olarak adlandırılıyor) (Şekil 3) – İslam'ı daha da düşmanca terimlerle sunmaktadır. Le Pen'in siyasi partisine göre İslam, Fransa'da çokkültürcülüğün nasıl başarısız olduğunu gösteren toplumsal bir sorundur. Yozlaşmış siyasi seçkinlerin, çalışkan Fransız yurttaşların, “unutulmuş”ların (*oubliés*) ihmal edilmesine yol açtığını iddia eden bu parti, anaakım Fransız siyasetçilerince geride bırakıldığını hisseden herkesi kucakladığını vurgulamaktadır (Ivaldi, Lanzzone ve Woods 2017: 361). Fransa'nın İslam'dan arındırılması dedikleri şey için kampanya yürütmektedirler. Onlara göre İslam hem bir güvenlik tehdidi hem de yabancı bir kültürel güçtür. Bu durum, güvenlik ve göçmenlik endişelerini birleştirme eğilimine, seküler, beyaz ve doğma büyüme bir Fransız kimliğinin değer kazanmasıyla birlikte Fransa'nın sınırlarının sıkılaştırılması çağrısına yansımaktadır.

Hollanda ise zıt bir örnek sergilemektedir. Popülist partilerin desteklediği Hollandalı kimliği anlatısı, kısmen ilerici bir “Batılı” değerler anlayışına dayanmaktadır. Hollanda ulusal kimliği genellikle kadın hakları, eşcinsel hakları, özgürlük ve hoşgörüyle ilişkilendirilmektedir. Müslümanların geri kalmış ve hoşgörüsüz olarak tasvir edilmesiyle karşılaştırıldığında, kültürel uyumsuzluk mesajı, göç ve terörle mücadele konularındaki katı politikaları meşrulaştırmak için kullanılmaktadır. Burada siyasi retorik, Brubaker'ın (2017) İslam'ı Hollanda yaşam tarzına bir tehdit olarak sunan “medeniyetçilik” dediği şeye odaklanmaktadır. Bu retorikğin yükselişini tetikleyen şey, İslam'a yönelik eleştirilerinde lafını esirgemeyen iki kişinin –2002'de siyasetçi Pim Fortuyn ve 2004'te film yönetmeni Theo Van Gogh'un– öldürülmesiydi. Popülist sağcı Özgürlük Partisi'ni kurduğu 2006'dan bu yana yöneten Geert Wilders, “Avrupa'nın İslamlaşması”na karşı kampanya yürütmektedir ve Kur'an ile Adolf Hitler'in *Mein Kampf* kitabı arasında kıyaslamalar yapmaktadır (Modood 2019: 171).



Şekil 3. Marine Le Pen, Ulusal Cephe toplantısında, 2012. Kaynak: Blandine Le Cain, Flickr aracılığıyla.

Popülist siyasetin yükselişinin Britanya bağlamı üzerinde de derin bir etkisi oldu, bunun örnekleri en çarpıcı biçimde Birleşik Krallık'ın Avrupa Birliği'ne üyeliği ve ardından Avrupa Birliği'nden ayrılması ("Brexit" olarak kısaltılır) hakkındaki son tartışmalarda görüldü. Birleşik Krallık, 1973'te Edward Heath'in Muhafazakâr hükümeti döneminde o zamanki Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (AET) katılmıştı ve iki yıl sonra üyelik koşullarını yeniden müzakere etmeyi taahhüt eden halefi İşçi Partisi'nden Harold Wilson'un düzenlediği bir referandumla onaylanmıştı. Halk, yüzde 64'lük bir seçmen katılımıyla, üyeliğin devam etmesi lehinde yüzde 67 oranında oy kullanmıştı. Kırk üç yıl sonra, 2016'da Muhafazakâr başbakan David Cameron'ın gündeme getirdiği başka bir referandum düzenlendi. Bu kez halk, yüzde 72'lik bir seçmen katılımıyla yüzde 52 oranında AB'den ayrılma yönünde oy kullandı. İki referandumun siyasi bağlamları çok farklıydı. 1970'lerin ortalarında, seçmenlerin güçlü desteğinin yanı sıra (İşçi Partisi'ndeki bazı bölünmeler dışında) AET üyeliğinin arzu edilirliliği konusunda partiler arası önemli bir mutabakat

vardı. Brexit ise çok daha bölücüydü. Partisinin Avrupa'dan şüphe duyan kanadını yatıştırmak için Cameron tarafından kışkırtılmış olsa da, kampanya düzeyinde göçmenlik ve ulusal egemenlik meseleleriyle de bağlantılıydı.

İngiliz kimliğiyle ilgili son tartışmalar, kaçınılmaz olarak Avrupa sorunuyla çerçevelenmiştir. Brexit kampanyasında dine nispeten az sayıda açıktan referans yer alırken, özellikle İngiltere için yerlilerin yabancılardan üstün tutulması şeklindeki bir vizyonu destekleyen küçük partiler ve hareketler arasında, dinsel farklılıklar etnokültürel farklılığın simgesel göstergeleri olarak gündeme getirilmiştir. Bu tür gruplar sandıkta hiç başarı elde edememiş veya çok az başarı elde etmiş olsalar da en başta Brexit'e yol açan siyasi iklimi şekillendirmede muhtemelen etkili olmuşlardır. İslam, ya Türkiye'nin potansiyel AB üyeliği bağlamında ya da Hristiyan simgeciliğinden yararlanan İngiliz kimliğinin ifadelerinde sıklıkla kültürel farklılığın bir nişanesi olarak gösterilmiştir. Aşırı sağcı Britain First [Önce Britanya] grubu, İslam karşıtı tavrını Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde "Hristiyan devriyeleri" düzenleyerek, büyük haçlarla yürüyüşler yaparak ve camilerde İncil dağıtarak ifade etmiştir. Brexit oylamasından üç yıl önce, Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi'nin (UKIP) eski lideri Nigel Farage, "Yahudi-Hristiyan mirasımız için çok daha kaslara dayalı bir savunma" çağrısında bulunmuştu (Odone 2013). Brexit kampanyası sırasında Farage, Birleşik Krallık'ı sınırlarının kontrolünü yeniden ele geçirmeye çağıran "Kırılma Noktası" başlıklı, bariz biçimde Ortadoğulu görüntüsüne sahip uzun bir insan kuyruğunun yer aldığı bir reklam panosu afişini desteklemişti. Afiş, örtük İslamofobinin yanı sıra iki savaş arası dönemde Almanya'da Nazi propagandasında kullanılan Yahudi aleyhtarı görüntülere çok benzediği için eleştirildi. (İlginç bir şekilde, Macar popülist lider Viktor Orban da 2018 kampanyasında yeniden seçilmek için tamamen aynı görseli kullanmıştı.) 2017'de

UKIP, politika taahhütlerinden biri olarak burka yasağını dâhil etmişti (Modood 2019: 167).

Hristiyanlık ve İslam arasındaki ilişki Avrupa meseleleri açısından tartışmalı bir şekilde marjinal olsa da (gerçi herkesin kabul edeceği üzere Türkiye'nin üyelik kampanyasında böyle bir durum söz konusu olmasa da), bu durumu aşırı sağcı gruplar göçe karşı mücadelelerinde sembolik bir sınır olarak gündeme getirmişlerdir. Birleşik Krallık'ta ortaya çıkan anlaşmazlıklarda, Hristiyanlık beyaz İngiliz kimliğiyle ilişkilendirilirken, İslam kültürel "öteki"nin simgesi olmaktadır. Bu ilişkilendirme, Hristiyanlık ile İngiliz kimliği arasında önceden var olan kültürel uyum nedeniyle özellikle güçlüdür. Büyük ölçüde sekülerleşmiş Britanya bağlamında, çok az kimse düzenli olarak kiliseye gitmektedir (belki de haftalık olarak nüfusun yüzde 5'i kiliseye gitmektedir), fakat çok daha büyük bir oran dinsel olmaktan çok karmaşık bir kültürel anlam taşıyan "Hristiyan" nitelemesini kendisine yakıştırılmaktadır (Guest, Olson ve Wolffe 2012). İşte bu, Abby Day'ın "etnik nominalizm" olarak tanımladığı şeydir; yani herhangi bir geleneksel anlamda aktif olarak dindar olmayanlar yine de "etnik kimliğin bir göstergesi" olarak Hristiyan bir nitelemeyi ileri sürebilirler (Day 2013: 183). Basitçe söylemek gerekirse, Hristiyanlık ulusal kimlikle birleştirilmektedir ve böyle bir şey birçokları arasında nispeten zararsız kalsa da, ilişkilendirme başkalarının aşırı sağ gündemlerinin hizmetindeki bir Hristiyan simgeciliklerinin ortaya çıkmasına fırsat tanımaktadır (Busher 2016). İngiltere'nin Anglikan Kilisesi –yerleşik ulusal kilise– ile özdeşleşme ve Avrupa Birliği'nden bağımsızlığı destekleme arasındaki karşılıklı ilişkide benzer bir örüntü görülebilir. Greg Smith ve Linda Woodhead, ikisi arasında güçlü bir karşılıklı ilişkiyi tespit etmek için ulusal anket verilerini çözümlediler. Ankete katılan İngiltere Kilisesi üyelerinin neredeyse %66'sı AB'den ayrılma yönünde oy kullandığını belirtmişti. Ulusal düzeyde ise bu oran %52 idi. Roma Katolikleri arasında %55, diğer dinsel inançlara sahip

kişiler arasında %49 ve dinsiz olanlar arasında %47 oranında ayrılma taraftarları vardı (Smith ve Woodhead 2018: 207). Hristiyan-İngiliz ilişkilendirmesi, oldukça muhafazakâr ve milliyetçi olmaktan açıkça aşırı sağa kadar farklı siyasi ifadelerle kendini gösterse de, bu ilişki popülistler için güçlü bir kimlik kaynağı olarak kalmayı sürdürmektedir.

Macaristan örneği başka bir belirgin farklılık sunuyor. 1989'da komünizmin çöküşünün ardından Macaristan kendisini liberal bir demokrasi olarak kurmaya çalışırken yirmi yıllık ekonomik istikrarsızlıkla karşı karşıya kaldı. Komünizm ve görünürdeki kapitalist seçeneğiyle ilgili yaygın hayal kırıklığı, Viktor Orban'ın milliyetçi Macar Yurttaş İttifakı (veya *Fidesz*) Partisi'nin yükselişine yol açtı ve 2010 yılında Macaristan parlamentosunda mutlak çoğunluğu kazandı. Seçimlerde üçüncü en büyük paya sahip parti, seçmenlerin %17'sinin oyunu kazanan Daha İyi Macaristan Hareketi (*Jobbik*) olmuştu. Jobbik aynı zamanda sağcı bir popülist partiydi fakat bu bakımdan Fidesz'den daha aşırıydı ve Yahudi ile Roman azınlıklara yönelik düşmanlığın yanı sıra AB karşıtı bir mesajı savunuyordu. Sol ve merkezci partilerin 2010 ulusal seçimlerinde parlamento sandalyelerinin %20'sinden daha azını kazanabilmesiyle Macaristan'ın siyaseti, sağcı bir popülist hegemonyaya etkili bir muhalefet olmaksızın kesinlikle sağa doğru yönelmişti.

Komünizm sonrası mirası, Macaristan'ı büyük ölçüde sekülerleştirmiştir ve bu yüzden sağcı popülist partiler kendilerini doğrudan Hristiyan kiliselerini temsil etme düzleminde konumlandırmamaktadır. Aynı zamanda, sol partilerin tarihsel olarak sekülerliğe yönelmiş olması nedeniyle daha gelenekçi ahlaki ve dinsel duygular için alan, siyasi yelpazerin sağında oluşmaktadır. Popülistler bir "Hristiyan" kimliğine atıfta bulunurken, "Hristiyanlık bu bağlamda herhangi bir somut dinsel referansı ifade etmekten ziyade bir dereceye kadar toplumsal muhafazakârlığı ve geleneksel milliyetçiliği ifade etmektedir" (Adam ve Bozoki 2016: 108). Benzer bir argümanı, Olivier Roy Fransa'daki Ulusal Cephe hakkında ileri

sürüyor; Ulusal Cephe de Hristiyanlığı mitsel bir ulusal geçmişin simgesi ve “İslam olmayanın” bir işareti olarak kullanıyor (Roy 2016). Adam ve Bozoki’ye göre Macaristan’da Jobbik partisi için “Hristiyan” dili Yahudi olmayanları belirtmek için kullanılıyor ve partinin Yahudi aleyhtarı niteliğini yansıtıyor. Nitekim “Hristiyan” terimini daha ahlakçı/milliyetçi bir şekilde kullanması, destekçileri arasında dine yönelimlere de yansıyor. Macaristan’ın tüm siyasi partileri arasında en fazla ateist ve dinsiz destekçiye Jobbik sahiptir (Adam ve Bozoki 2016: 109-11). Fidesz ve Jobbik’e göre Hristiyanlık, milliyetçi iddiaların savunulması ve meşrulaştırılmasına denk düşün simgesel kaynaklar repertuarının bir parçası olarak yer almaktadır.

Fakat onların İslam’a karşı tavırları daha karmaşıktır. Fidesz, Müslüman göçmenlere karşı güçlü bir kampanya sürdürmüştür; göçmenler bir güvenlik tehdidi olarak algılatılmış ve seçmenlerin korkuları istismar edilmiştir ve İslam’ı başlıca “öteki” olarak gören simgesel bir ulus olma duygusunu pekiştirmiştir (Thorleifsson 2017). Öte yandan Jobbik, Müslüman yanlısı bir duruş benimseyerek Avrupa’daki sağcı milliyetçi partiler arasında benzersiz bir tutum sergilemiştir. Böyle bir şey kısmen, kökenlerini Türkiye ve İslami Doğu’ya kadar uzatan Macar halkının tartışmalı alternatif tarihini yüceltmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlatıya göre Macarlar ile Müslümanlar akrabadır, ortak bir kimliği somutlaştırırlar ve ortak değerleri savunurlar. Bu gelenekten ortaya çıkan Macar milliyetçiliğinin ifadeleri, Yahudi ve Roman topluluklarından farklı olarak Müslümanları bölünmenin vatansever tarafına yerleştirmektedir. İslam, Jobbik’in küreselleşen serbest piyasa kapitalizmine muhalefetinin simgesel bir odağı olarak da iş yaramaktadır. Jobbik lideri Gabor Vona, geleneksel İslam’ı “Batı küreselleşmesine ve neoliberalizme karşı mücadelede bir umut ışığı (*remenysugar*)” olarak sunmuştu (Pap ve Glied 2018: 1043). İslam ülkeleri ABD liderliğindeki ticari anlayışa karşı takdire şayan direniş örnekleri olarak görülüyordu; işte o anlayış dünyaya etkili bir şekilde yayılmaktaydı ve Batılı

seçkinlerin zenginliğini sıradan insanlar pahasına daha da genişletmekteydi. Jobbik'in dış politikası, Avrupa Birliği ve ABD'nin gücüne meydan okumanın bir aracı olarak Çin, Rusya ve İslami Doğu ile ilişkilerin kurulmasının yanı sıra İsrail'in eleştirisi ve bağımsız bir Filistin devletine destek etrafında inşa edilmişti. Müslüman yanlısı duruşu, neoliberal karşıtı duruşunun ayrılmaz bir parçasıydı. 2014 seçimlerindeki düşük performansının ardından Jobbik, Fidesz karşısında tercih edilebilir bir alternatif olarak güvenilirliğini artırmak için Yahudi aleyhtarlığı konusundaki tutumunu ılımlılaştırdı (Svitych 2021: 52). Ne var ki bu tutum, halkın göçe ve bununla ilişkili olarak Müslümanlara muhalefetini artıran 2015 göçmen krizinin ardından geri tepti. Fidesz ise bu göçmen karşıtı duygudan yararlandı ve AB'nin üye devletlerini belirli sayıda zorunlu göçmeni kabul etmeye mecbur bırakacak olan AB kota önerisine şiddetle karşı çıktı. İlimli muhafazakâr bir siyasi güç olan Jobbik'in seçmen desteği zayıflamıştı. Bu yüzden, iktidardaki Fidesz partisinin sahip olduğu halk desteğinin bir kısmını geri kazanmak için Müslümanlarla ilgili duruşunu tersine çevirdi. En son olarak gündeme getirdiği göçmen karşıtı mesajı tahmin edilebileceği gibi Macaristan'daki Müslüman seçmenlerle olan bağlantılarını baltaladı ve tarihsel mesajı ile mevcut politikaları arasında bir uyumsuzluk yarattı. Müslüman karşıtı söylemler –sıklıkla göçmen karşıtı söylemlerle birleştirilmektedir– Avrupa'nın popülist partileri arasında kayda değer bir güç olmaya devam ediyor.

5. ABD'de Hristiyan Milliyetçiliği

Kasım 2016'da emlak patronu ve eski TV reality show yıldızı Donald J. Trump, ABD'nin 45. başkanı seçildi. Zaferi birkaç açıdan olağandışıydı. Seçim oldukça çekişmeliydi ve Trump, rakibi Hillary Clinton'a karşı 304 seçiciler kurulu oyu alarak zafer kazandı. Fakat genel toplamda neredeyse üç milyon oy daha az alarak, ABD tarihinde genel oylamayı

kaybederek başkanlık kazanan beşinci aday oldu. Trump'ın zaferi bir sürprizdi çünkü anaakım medya ve siyasi uzmanlar Clinton'ın kazanmasını bekliyordu. Bu beklenti, Trump'ın geçmişi ve kampanya performansı ile da pekiştirilmişti. Ön-seçimler sırasında Cumhuriyetçi aday adayları arasında hızla öne çıkmıştı ama hiç siyasi deneyimi yoktu, sık sık çelişkili görüşleri onaylıyordu ve bazen korkutucu, bazı durumlarda ise yanlış iddialarda bulunmuştu. Sonuç olarak, çoğu kez her iki tarafın siyasi bakımdan köklü isimleri tarafından da ciddiye alınmıyordu. İronik bir şekilde, Trump'ın siyasi müesses nizamda yer alanlar tarafından reddedilmesi sonuçta onun lehine işledi ve popülist iddiasını siyasi seçkinlerden ziyade Amerikan halkı adına dile getirdiğini doğrulamış oldu. Daha-sı, milyarder bir iş insanı olarak statüsü de popülist itibarını zedelemiyor gibi görünüyordu; kariyer yapan politikacıdan ziyade iş dünyasında olmak, destekçileri tarafından bir avantaj olarak görülüyordu. Bu nedenle Trump, Amerikan halkıyla temasını kaybetmiş bir siyasi sınıfın parçası olmaktan zarar görmedi ve iş geçmişi, şirket dünyasında kanıtlanmış bir lider olarak “gerçek dünya” tecrübesine sahip olduğu iddialarını inanılır kıldı. Gerardo Marti'nin de belirttiği gibi, Donald Trump'ın adaylığı, “erdemini nihai örneklerinin başarılı girişimci olduğu” şeklindeki Hristiyan Liberalizmi bağlamında özel bir anlam ifade etmektedir (Marti 2020: 114).

Görevde geçirdiği çalkantılı dört yıl boyunca Trump, bir dizi benzeri görülmemiş ve genellikle tartışmalı girişimlerle hem destekçilerini memnun etti hem de eleştirmenlerini dehşete düşürdü. Meksika ile olan sınır duvarı ve çoğunluğu Müslüman olan çeşitli ülkelerden gelen yolculara yasak konması da dâhil olmak üzere bu girişimlerin önemli bir kısmına ABD mahkemelerinde itiraz edildi. Başkanın girişimlerini tanıtmak için Twitter'ı hevesli, sık ve görünüşe göre filtresiz kullanması, bunların küresel medyada anında yer almasını sağladı. Siyasi düşmanlarına ve aleyhtarlarına yönelik düşmanca saldırıları, bulunduğu makamın diğer sahiplerinin geleneksel olarak izlediği olağan kurallardan ve usullerden etkilenmeyen bir

lider olduğu izlenimi güçlendirdi. Bu pervasızlık, politikaları veya siyasi atamalarıyla ilgili yargı süreçlerinde bile canlı ve son derece eleştirel yorumlara kadar uzanıyordu. Trump'ın sosyal medyada şüpheli veya asılsız iddialara başvurması, geniş çapta eleştiri topladı ve sonunda tweet'lerine sık sık teyit uyarılarının eşlik etmesine yol açtı. Sonunda Facebook, Twitter ve Instagram'da yasaklandı. Trump'ın yanlış bilgilendirmeleri siyasi bir araç olarak kullanması, bir sonraki bölümde ele alacağımız bir şeydir; şimdi burada tartıştıklarımız açısından, onun popülist profilinin bir göstergesi olarak önem taşımaktadır. Donald Trump, 21. yüzyıl popülizminin Amerikan ifadesinin somut örneği olmuştur: Beyanlarında tantanalıdır; eleştirmenlerine karşı düşmanca ve acımasızdır; anaakım medyayı, siyasi seçkinleri ve –kendi çıkarına olmadığına– mahkeme kararlarını açıktan reddetmektedir; siyasi gelenekler veya süreçlerle açıkça ilgilenmez hâledir; uzlaşmaya, özür dilemeye veya işbirliğine alerjisi vardır ve destek kitlesinde yer alan, çalışan ABD yurttaşlarının şimdiye dek ihmal edilmiş hayatlarını temsil etme iddiasında azimlidir.

Gelgelelim Trump'ın popülist mesajını, bu bölümde tartışılan diğer vakaların hepsinden daha fazla, merkezinde dinin yer aldığı çok özel bir etnomilliyetçilik biçimi olarak görmek için nedenler vardır. Muhafazakâr Protestanlık ile ABD siyaseti arasındaki güçlü uyum, ulusun kuruluşundan bu yana iyice yerleşmiştir ve muhtemelen 1970'lerde Yeni Hıristiyan Sağ denen şeyin ortaya çıkışıyla daha da artmıştır. Bir Cumhuriyetçi başkanın konuşmalarında defalarca Tanrı'yı anması, evanjelik lobi gruplarıyla güçlü ilişkiler geliştirmesi ve evanjelik öğretilerle yakından uyumlu bir dizi ahlaki değeri teşvik etmesi şaşırtıcı değildir. Bu durum, partinin destek tabanını korumanın bir parçasıdır ve özellikle Ronald Reagan ve George W. Bush'un önceki yönetimleri sırasında belirgin hâle gelmiştir (Kruse 2015). Trump'ın başkanlığını ayırt edici kılansa bu örüntünün belirgin şekilde liberal, Hıristiyan milliyetçi bir yöne doğru genişletilmesidir (Şekil 4).

Trump'ın seçilmesini izleyen yıllarda, onun iktidara yük-

selişini ve seçim zaferinin temelini oluşturan kültürel güçleri anlamlandırmaya çalışan bir dizi akademik çalışma ortaya çıktı (örneğin Du Mez 2020; Fea 2018; Marti 2020). Bunlar arasında en etkileyici olanlardan biri Andrew Whitehead ve Samuel Perry tarafından yazılan *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* [Tanrı Adına Amerika'yı Geri Almak: Birleşik Devletler'de Hristiyan Milliyetçiliği] kitabıdır. Bu çalışma, ulusal tutum anket verilerine dayanmaktadır ve ABD'nin sivil yaşamında Hristiyanlığın ayrıcalığına ilişkin farklı perspektiflere sahip bir kesimi temsil eden ABD yurttaşlarıyla yapılan derinlemesine 50 görüşmeyle desteklenmiştir. Yazarların genel odak noktaları, Hristiyan milliyetçiliğinin, belirli bir milliyetçi gündemi güçlendirmek ve ilerletmek amacıyla Hristiyan dili ve simgeciliğini kullanmalarıyla ayırt edilen bir hareket olarak ortaya çıkışıdır. Whitehead ve Perry, Hristiyan milliyetçiliğini “Hristiyanlığın Amerikan sivil yaşamıyla kaynaşmasını idealleştiren ve savunan bir kültürel çerçeve –mitlerin, geleneklerin, simgelerin, anlatıların ve değer sistemlerinin bir derlemesi” olarak tasavvur etmektedir (2020a: 10). Yazarlar, bu bakış açısını benimseyenlerin otoriter liderlik türlerini, “geleneksel” (heteronormatif) aile modellerini ve doğma büyüme Hristiyan, beyaz olanlara ayrıcalık tanıyan bir Amerikan kimliği anlayışını destekleme ihtimallerinin daha yüksek olduğunu tespit etmektedir. Whitehead ve Perry, ulusal anket verilerine dayanarak, Hristiyan milliyetçiliği için bir destek yelpazesi etrafında örgütlenmiş ABD'li bireylerin bir tipolojisini oluşturuyor. Hristiyan milliyetçiliğini *Reddedenler* en şüpheli olanlardır. *Reddedenler*'e göre, Hristiyan milliyetçiler, Amerikan kimliğini belirli bir dinsel kimlikle gayrimeşru bir şekilde birleştirerek ABD siyasi geleneğinin temel bir yönünü –kilise ve devletin ayrılmasını– baltalamaktadırlar. Keskin bir tezat olarak, *Destekçiler* [Ambassadors]¹ Hristi-

¹ ABD toplumunda “ambassadors” (büyükelçiler) terimi, belirli bir ürün, marka veya şirketin gönüllü tanıtımını yapanlar veya hizmetleri hakkında olumlu mesajlar yayarak onların elçileri gibi davrananlar için de kullanılır. (Çev.)

tiyan milliyetçiliğini en çok destekleyenlerdir. *Destekçiler*, yalnızca Hristiyan milliyetçiliğine inanıp onu desteklemekle yetinmezler; bunu teşvik ederken aynı zamanda evanjeliktiler. *Direnenler* ve *Uzlaşmacılar* ise bu iki karşıtlığın arasında kalanlardır. *Direnenler*, Hristiyan milliyetçiliğine karşı çıkma eğilimindeler ama Amerikan kamu yaşamının belirli yönleri ve dinin içindeki yeri konusunda *Reddedenler*'den daha kararsız olabilirler. Nitekim böyle bir şey, bu kategorideki dindar insanların yüksek oranına yansımaktadır. *Uzlaşmacılar*, *Direnenler* arasında belirgin olan ikircikliliği veya kararsızlığı paylaşırlar fakat Hristiyan milliyetçiliğini kabul etmeye de eğilimlidirler. Ne var ki destekleri, Amerikan yaşamı üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğuna inandıkları Hristiyanlığın değerlerine ağırlık vermektedir. Keza dışlayıcı değildir; bu değerlerin başka geleneklerde de bulunabileceğini kabul ederler ve bu yüzden Hristiyanlığın Amerikan ulusunun yaşamını iyileştirme kapasitesi içinde benzersiz bir yere sahip olduğunu iddia etmezler.



Şekil 4. Donald Trump, St John's Piskoposluk Kilisesi'nin önünde, Washington DC, Haziran 2020. Kaynak: Flickr aracılığıyla Trump Whitehouse Arşivi.

Bu dört tip, geleneksel siyasi veya dinsel bağlantılara tam olarak tekabül etmez. Örneğin *Destekçiler*'in %55'i evanjelik Protestanlardan oluşmaktadır; %56'sı ise Cumhuriyetçi Parti ile ilişkilidir ve çoğunlukta dırlar ama ezici çoğunlukları yoktur. Bu durum Trump'ın başkanlığı döneminde siyaset ile dinsel kimlik arasındaki sınırların nasıl yeniden çizildiğini işaret etmektedir. Daha da çarpıcı olanı, Afrikalı-Amerikalıların %65'inin ya *Uzlaşmacılar* ya da *Destekçiler* arasında olmasıdır, dolayısıyla ırk kategorileri bakımından bu en büyük oranın Hristiyan milliyetçiliğini desteklemesidir. Bu durum, beyaz evanjelikler ile Hristiyan milliyetçiliğine verilen destek ile Donald Trump'a verilen destek arasında açık bir karşılıklı ilişki olduğunu varsayan basite indirgenmiş çözümlemeler konusunda uyarıda bulunmuş olmaktadır. Trump destekçileriyle ilişkilendirilen Hristiyan milliyetçiliği, beyaz Amerikalıları *hakikaten* ayrıcalıklı kılmaktadır fakat cazibesi nüfusun bu kesiminin çok ötesine uzanan bir Amerikan kimliği vizyonu içinde yer almaktadır. Whitehead ve Perry'nin yorumladığı üzere, “Son zamanlarda pek çok kişinin yaptığı gibi ‘beyaz evanjelik’in Hristiyan milliyetçiliğiyle eşanlamlı olduğunu veya Demokratların hepsinin dinin kamusal alandan çıkarılmasını istediğini varsaymak yanlıştır” (2020a: 44).

Bununla birlikte, Whitehead ve Perry'nin sergilediği hâliyle bu dört tip, ABD nüfusu bünyesinde sahip olunan toplumsal tutumlar hakkında epey öngörücü bir nitelik taşımaktadır. Aslında, bir kimsenin Hristiyan milliyetçiliğine yönelimini bilmek –örneğin ister *Destekçi* ister *Reddedici* olsun– bize onun “hangi mezhebe bağlı olduğunu, kiliseye ne sıklıkta gittiğini, hatta kendisini Demokrat veya Cumhuriyetçi olarak tanımlayıp tanımlamadığını bilmekten çok daha fazlası hakkında, yani onun toplumsal ve siyasi görüşleri hakkında bir şeyler söyleyebilir” (Whitehead ve Perry 2020a: 44). Hristiyan milliyetçiliğini en çok destekleyenler, kürtaja en fazla karşı çıkanlardır, “geleneksel” toplumsal cinsiyet rollerini en fazla destekleyenlerdir, aynı zamanda Müslümanların siyasi

özgürlüklerini ve sivil özgürlüklerini kısıtlamaya daha istekli olanlardır ve büyük ihtimalle 2016'da Donald Trump'ı da desteklemiş olanlardır. Dahası, pek çok popüler ve akademik görüşün aksine Whitehead ve Perry, evanjelik bir Hristiyan olmanın kendi başına 2016'da Trump'ı destekleyen seçmenlerin önemli bir belirleyici özelliği olmadığını; aksine, onların anladıkları hâliyle bir Hristiyan milliyetçiliğini desteklemek olduğunu ileri sürüyorlar (2020a: 20)

Whitehead ve Perry'nin etkileyici çözümlemesi, özellikle Trump'ın kendine özgü popülizm tarzının ABD'nin dinsel manzarasını anlamamızdaki önemi hakkında bir dizi önemli soruyu gündeme getiriyor. Trump'ın sayısız saçma iddiası defalarca belgelenmiştir; söylemi şüphesiz popülist, tahrik edici ve bölücüydü. Whitehead ve Perry'nin çalışmasından elde ettiğimiz şey, onun destekçilerini ayırt edici kılan toplumsal tutumların karmaşık, karşılaştırmalı bir açıklamasıdır. Destekçileri hangi değerlere sahiptirler? Farklı siyasi veya dinsel bakış açılarına sahip olanlardan nasıl farklıdırlar? Trump'ın yaklaşımı o kadar rahatsız ediciydi ki onu eleştirenlerin şöyle umduklarını söylemek haksızlık olmaz: Trump'ı destekleyenler aslında onun değerleriyle uyumlu olmaktan ziyade, kendilerini başarısız kılan olarak gördükleri bir siyasi sistem karşısında protesto oyu kullandılar. Böyle bir şeyi destekleyen bazı bulgular da vardır fakat Whitehead ve Perry'nin değerlendirmesi aynı zamanda bize Trump'ın destekçi kitlesinin temelinde, seçmenlerin yaklaşık %25'lik önemli bir kesimini oluşturan azınlık arasında tutkulu bir şekilde benimsenen tutarlı bir siyasi-dinsel bakış açısının yattığını gösteriyor (2020a: 46). Yazarların çözümlemeleri, Hristiyan milliyetçiliğinin 21. Yüzyılın ABD'sinde epey önemli bir kimlik göstergesi olduğunu gösteriyor. Onların çözümlemeleri, toplumsal değişimlerin Amerikan dindarlığının sınırlarının yeniden çizilmesine yol açtığını öne süren ilk çalışma değil (bkz., Wuthnow 1988) ama en yeni ve muhtemelen en radikal çalışmadır ve bazılarını sonraki bölümlerde daha derinlemesine inceleyeceğimiz bir dizi önemli içermeye sahiptir.

6. Sivil Dinden Hıristiyan Milliyetçiliğine

Bu içermelerden birincisi, dinsel ve ulusal kimlikler arasındaki ilişkiyle ilgilidir. ABD “sivil dini” anlayışını ilk kez 1960’larda Robert Bellah geliştirmişti. Bellah kendi düşüncesini, Rousseau’nun ilk olarak 1762’deki *Toplum Sözleşmesi*’nde formüle ettiği ve devletin toplumsal düzeni sürdürmenin bir aracı olarak “sivil din”i yurttaşlarına dayattığı bir dizi dinsel inanç olarak tasavvur ettiği düşüncesi üzerine inşa ediyordu (Aldridge 1999: 144). Emile Durkheim’in 20. yüzyılın başındaki düşüncesinin öncüsü olan Rousseau, dini toplumsal istikrarın ayrılmaz bir parçası olarak sunuyordu. Bellah da bu düşünceyi benimsiyor ama onu ABD’nin ayırt edici koşullarını yansıtabilecek şekilde yeni bir yönde geliştiriyor. Bellah’ın “sivil din”i, yukarıdan dayatılmak yerine, Amerikan halkı arasında ortak bir yönelim olarak daha organik bir şekilde ortaya çıkıyor ve “Amerikan yaşamının tüm dokusu için dinsel bir boyut” sağlıyor (Bellah 1967: 3). Sivil din, ABD’nin belli başlı kurumlarını meşrulaştırmada önemli bir rol oynamaktadır ve kamuoyunda kendi ifadesini Amerikan hayatının büyük ritüellerinde, örneğin Şükran Günü, 4 Temmuz ve yeni bir başkanın göreve başlama töreninde bulmaktadır. Bellah, eski başkanların konuşmalarından alıntılarla bunun örneklerini veriyor ve kesintiye uğramayan temalara işaret ediyor; bu temalar ise ulusun Tanrı’nın rehberliği altında olduğunu, yeni İsrail veya yeni Kudüs olarak özel bir statüye sahip olduğunu ve Tanrı’nın planı ile ABD yurttaşlarının hayatları arasında yakın bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. Dili her zaman Yahudi-Hıristiyandır, ancak nadiren yalnızca Hıristiyandır; Tanrı’dan her zaman ve İsa Mesih’ten çok daha az bahsedilir. Bellah, bu sivil din geleneğinin, kilise ile devletin anayasal düzlemde birbirinden ayrılmasına aykırı olmadığını savunuyor. Din özgürlüğü bozulmadan kalmaktadır fakat ABD yurttaşlarının özel dinsel inançları, kamusal alana ait farklı, sivil bir dinle birlikte var olurlar. Sivil dinin temel amacı, Amerikan halkının ortak bir dinsel simgeler ve ritüeller dizisi

aracılığıyla birleşmesidir. Bellah'ın argümanına göre, sivil din amacını gerçekleştirmek istiyorsa, geniş kapsamlı bir dil ve simgeciliği benimsemelidir. Böyle bir şey, bir anlamda, Amerikan ulusunun tek bir bayrak altında birleşmiş, dinsel açıdan farklı bir nüfus olarak kutsallaştırılmasıdır.

Bellah'ın makalesi din sosyolojisinde oldukça etkili olmuş ve uzun yıllar Amerikan yaşamının önemli bir yönünün ferasetli biçimde kavramlaştırılması olarak kabul edilmiş olsa da 21. yüzyılda aynı ölçüde sıcak karşılanacağını tasavvur etmek kolay değildir. Böyle bir şey kısmen, Bellah'ın kapsayıcı bir sivil din iddialarının –koşulsuz olmamakla birlikte– muhtemelen aşırı derecede abartılı görülmesinden kaynaklanmaktadır. Yahudi-Hristiyan bir ortak ulus olma söylemi, kendilerini Protestan, Katolik veya Yahudi olarak tanımlayan Amerikan nüfusunun çoğunluğuna çekici gelebilir ama ABD nüfusu, Bellah'ın yazdığı zamana göre artık dinsel bakımdan çok daha çeşitlidir. Örneğin sayıları giderek artan ve kendini Hristiyan olmayan dinlerle özdeşleştiren Amerikan yurttaşları (ki Pew Araştırma Merkezi'ne göre şu anda nüfusun %7'sinden fazlasıdır) ne olacaktır? Ya da ABD'liler arasında kendini “dinsiz” olarak tanımlayanların hızla artan oranı (şimdi nüfusun yaklaşık dörtte biridir) ne olacaktır? Yahudi-Hristiyan imgesi etrafında yapılan bir “birleştirici söylem”, gelenekleri Hristiyanlığın Amerikan topraklarına girmesinden çok önceye dayanan İlk Milletler halkları² için ne anlama gelmektedir? “Sivil din” kavramı, Amerikan halkını birleştirebilecek simgecilik biçimleri hakkında birçok soruyu gündeme getiriyor. Bu kavramı kullanarak dinin sosyolojik çözümlemelerini çerçevelendirirken, daha eleştirel bir incelemeyle ele almamız gereken kültürel-dinsel hegemonyaların sürdürülmesine yardımcı olup olmadığımızı da kendimize sormalıyız.

Ek olarak, günümüzde her türlü milliyetçi söylem çok daha fazla olumsuz ve şüpheli bir tutumla değerlendirilmektedir.

² Kuzey Amerika'nın yerli kabileleri ve halkları. (Çev.)

Dinsel dil kullanarak meşrulaştırılmaları muhtemelen sadece bu olumsuz ve şüpheli tutumu artıracaktır. Sekülerleşmenin toplumsal olarak daha görünür sonuçlarından biri, dinsel otoritelerin gayrimeşrulaştırılmasıdır (Chaves 1994). Bazı sosyologlar bu durumu, tarihsel olarak yurttaşların yaşamları üzerinde otorite sahibi olan geçmişin geleneklerine yönelik genel bir şüphecilikle ilişkilendirmektedir. Bu argümana göre dinin gerilemesi, sendikaların gerilemesini, hükümetlere güvenin azalmasını ve ulusal gururun aşınmasını kapsayan çok daha geniş bir eğilimin parçasıdır (örneğin Davie 2002). “Sivil din”den bahsetmek, öznel bireyciliğe değer veren bir çağda özellikle risklidir çünkü sivil dine dair sözler eski bağlılıklara, yani inanca ve ulusa duyulan sempatiye bağlıdır. Bellah’ın ABD tarihinde sivil dine başvurulma şekli konusunda tamamen iyimser olmadığını da kabul etmek burada önem taşımaktadır. Bellah’ın yaşadığı koşullardaki Vietnam Savaşı örneği, ABD sivil dini söyleminin, küresel güç ilişkileri kurma çıkarları adına ahlaki uygunsuzluğu görmezden gelenler tarafından nasıl kötüye kullanılabileceğini vurgulamış olmaktadır. Bellah’ın dediği gibi: “Şu an için ‘bizim tarafımızda’ olan uluslar, ‘özgür dünya’dır” (1967: 10). ABD, Tanrı’nın yönetimindeki tek bir ulussa eylemleri için Tanrı’nın onayını talep etme konusunda münhasır bir hakkı mı vardır?

Son olarak, sivil din, 21. yüzyılda yersiz bir kavram olarak görünmektedir çünkü güvenilirliği, popülist Hristiyan milliyetçiliğinin yükselişiyle sarsılmıştır. Bir anlamda, özellikle sivil dinin birleştirmenin yanı sıra dışlama konusunda da güçlü bir kapasiteye sahip olduğunu kabul edersek, bu iki olgu birbiriyle örtüşmektedir. Fakat bu bölümde tasvir ettiğimiz Hristiyan milliyetçiliği, çok daha dar bir Amerikan kimliği anlayışına başvurması bakımından sivil dinden farklıdır. Bölücü olmama iddiasında olmadığı gibi, muhalifleriyle köprüler kurmaya da pek ilgi göstermemektedir. Kamusal alanda sergilenen kendi simgeleri ve ritüelleri de vardır ve bunlar Trump yanlısı mitingler, “Amerika’yı Yeniden Büyük Yap” beyzbol şapkaları, bazı

bağlamlarda konfederasyon bayrağıdır (Şekil 5). Whitehead ve Perry, Hristiyan milliyetçiliğine açıkça övgüler düzen 4 Temmuz kilise ayinlerinin canlı tasvirlerini sunuyorlar; bu ayinler tamamen askeri üniforma giyen bir sunucunun, bütün bir cemaate ABD bayrağına bağlılık yemini ettirmesi ve İsa'nın “hayatlarımız *ve milletimiz* için en üstün fedakârlığı yaptığını” hatırlatması gibi özellikler taşıyor (Whitehead ve Perry 2020a: 2; vurgu metne aittir). Hristiyan milliyetçiliği, kimin ait olduğu ve kimin olmadığı etrafında bir işaret belirleme, simgesel sınırlar çizme meselesidir. Bu sınırları korurken, Hristiyan milliyetçilerin belirli grupları –örneğin ateistleri veya Müslümanları– Amerikan yaşam tarzıyla ahlaki veya toplumsal açıdan uyumsuz olarak tanımladıkları tespit edilebilir (Dahab ve Omori 2019). Bu anlamda, Bellah'ın coğrafya ve tarihsel miras yoluyla ortak aidiyete başvuran sivil dininin aksine, etnomilliyetçi kimliklerle birleşen taraftarlar arasında ortak bir amaç duygusunu teşvik etmektedir. Sivil din, ABD ulusal kimliğini farklı ama geniş Yahudi-Hristiyan dilinde ifade edilen ortak bir kaderde birleşme olarak tasavvur ediyorsa, Hristiyan milliyetçiliği de onu etnomilliyetçi terimlerle, yani dar, dışlayıcı ve hiyerarşik düzlemde tasavvur etmektedir. Sivil din için dinsel unsur, ortak kader hakkında genel bir söylemde ortaya çıkmaktadır; Hristiyan milliyetçiliği içinse dinsel unsur, kültürel-etnik bir dışlama aracı olarak kullanılan milliyetçi bir programla birleştirilmiştir. Whitehead ve Perry'nin özetlediği gibi, “Hristiyan milliyetçiliği, grup sınırlarını ve ayrıcalıklarını belirlemek ve savunmak için Hristiyan dilini ve simgelerini kullanmaktadır” (Whitehead ve Perry 2020: 87). Başka bir deyişle, Hristiyanlık, Hristiyan milliyetçiliği içinde, doğma büyüme beyaz erkeklerin çıkarlarını ayrıcalıklı kılmak için kullanılan simgesel bir kaynak olarak seferber edilmektedir. Hristiyanlık araçsal olarak konuşlandırılmıştır. O zaman şunu sorabiliriz: Bu değişiklik, simgesel bir kaynak olarak Hristiyanlığın, dinsel riayetin bir göstergesi niteliğini taşıyan Hristiyanlıktan ayrılması anlamına mı gelmektedir?



Şekil 5. Trump ürünleri.

Kaynak: Flickr aracılığıyla Kanesue.

7. Hıristiyan Milliyetçiliği ve Irk Sorunu

Hıristiyan milliyetçiliğinin ayrı bir kültürel hareket olarak tanımlanması, ABD’de ırkçılıkla ilgili endişelerin canlanmasıyla aynı zamana denk geldi. Önceki araştırmalar evanjelizm ile beyaz ayrıcalığı arasındaki bağlantıyı vurgularken, yeni araştırmalar bu ilişkiyi Emerson ve Smith’in (2000) “yapısalcılık karşıtlığı” dediği terimlerle kavrama eğilimindedir. Evanjelikler ırkçılığın devam etmesine izin vermekte suç ortağıdır çünkü ırkçılığı bireysel tutum sorunu dışında bir şey olarak görmeyi reddederler. Toplumsal-yapısal nedenlere hiç itibar etmeyen temel bir bireyciliğe dayanan bu dolaylı ilişki, son yıllarda akademisyenlerin beyaz evanjelizm ile ırksal önyargı arasında daha doğrudan bir ilişki tespit etmesiyle sorgulanır hale gelmiştir. Örneğin, Perry, Whitehead ve Davis (2019), ulusal anket verilerini inceleyerek, polisin beyaz ve siyah yurttaşlara aynı şekilde davrandığına inanma ve siyah yurttaşların

çok daha şiddet yanlısı olduğundan polis tarafından daha sık vurulduğuna inanma eğilimiyle ilişkili olarak Hristiyan milliyetçiliğine verilen desteği tespit etmektedir. Öyleyse Hristiyan milliyetçiliği ırksal önyargı için bir araç mıdır?

Donald Trump, Barack Obama'nın ABD başkanı olduğu dönemde, tartışmalı bir şekilde, Amerikan kimliğinin beyaz yerlilerin yabancılardan üstün tutulması şeklindeki anlatısıyla aynı safta yer aldı. Trump, Barack Obama'nın ABD yurttaşı olmadığını (doğum belgesinin sahte olduğu iddia ediliyordu) ve dinsel kimliğinin Hristiyan değil Müslüman olduğunu (bunu savunanlar da sıklıkla Obama'nın ikinci adı olan Hüseyin'den söz ediyordu) iddia eden doğum komplosu denilen şeyin önde gelen bir savunucusuydu. Bu iddia bariz bir şekilde yanlış olsa da Obama'nın başkanlığının meşruiyetini ortadan kaldırmaya yönelik bu strateji, tanınmış kişilerin ve liberter Çay Partisi'nin³ desteklemesiyle dikkate değer bir ivme kazandı. Aynı zamanda, başkanlık kampanyasına kadar geçen yıllarda Trump'ın kamuoyundaki profilini güçlendirdi ve muhafazakâr tabanın belirli unsurları arasında desteğini sağlamlaştırdı. "Doğum komplosu" hareketi, Obama'nın eleştirmenleri tarafından ileri sürülen ve onun Amerika'nın "temel değerlerine" ihanet etmeye meyilli bir lider olarak algılanmasına yol açan izlenimi pekiştirdi. Amerikalı değildi, Hristiyan değildi ve bu yüzden "bizden biri değildi". Amerikan kimliğini *bu terimlerle* sorgulayarak Obama'nın itibarının sarsılması, Ku Klux Klan ve John Birch Cemiyeti gibi geçmişten gelen sağcı ırkçı hareketlerin kullandığı stratejileri yansıtmaktadır. Gerardo Marti'ye göre, bu hareketlerin temel ilkeleri arasında "Amerikan toplumsal hiyerarşisinde zaten yerleşik olan beyaz, Hristiyan erkeklerin üstün rolünün güvence altına

³ Tea Party (Çay Partisi) hareketi, küçük hükümet, düşük vergi ve kişisel özgürlüklerin vurgulanması gibi özgürlükçü ve muhafazakâr politikaları savunan bir siyasi harekettir. Liberter Çay Partisi, bu hareketin içinde daha libertaryen görüşlere sahip olan kişileri belirtmek için kullanılır. Bu kişiler, genellikle daha minimal bir devlet ve daha fazla bireysel özgürlüğe vurgu yaparlar. (Çev.)

alınacağı ve hükümete yansıtılacağı bir Amerika'yı korumaya adanmışlık" yer alıyordu (Marti 2020: 167).

Görevdeyken, Trump, Amerikan kimliğinin beyaz yerlilerin yabancılardan üstün tutulması şeklindeki anlayışlara sempati duyanlara hitap etti. Ağustos 2017'de Virginia, Charlottesville'de sağcı (beyaz üstünlükçüler ve Neonaziler dâhil) grupların bir mitingi düzenlendi. "Sağı Birleştirin" sloganı, Charlottesville sokaklarında şiddeti ateşledi ve beyaz üstünlükçü Alex Fields Jr'ın, mitingi barışçıl bir şekilde protesto eden bir kalabalığın üzerine arabasını sürmesiyle sonuçlandı. Fields Jr. Bu eylemiyle 32 yaşındaki Heather Heyer'i öldürdü ve birkaç kişiyi yaraladı ve ardından tutuklanarak birinci derece cinayetten mahkûm edildi. Etkinlik, Başkan Trump'ın tepkisi nedeniyle de önem kazanmıştı. Birkaç gün sonra bir açıklama yapan Trump, olayları "nefretin, bağnazlığın ve şiddetin açıkça sergilendiği aşırı bir gösteri" diye kınadı fakat buna ek olarak –belli ki "kınama metninden sapmış" olarak– bu nefretin, bağnazlığın ve şiddetin "birçok tarafta" açıkça görüldüğünü de belirtti. Olayın ardından düzenlediği basın toplantısında Trump, "her iki tarafta da çok iyi insanlar" olduğunu iddia etti. Neonazi gruplara ve onları protesto edenlere ahlaki düzeyde apaçık eşdeğerlik tanınması iki ana partideki siyasetçiler arasında öfkeli tepkilere yol açtı ve bu siyasetçiler kendi açıklamalarını yayınlayarak Trump ile aralarına mesafe koydular. Buna karşılık, sosyal medyadaki Neonazi grupları, Trump'ın açıklamasını onayladıklarını ve onu kınamayı reddettiklerini ifade ederek, Trump'ın niyetinin, desteğini korumak istediği aşırı sağın unsurlarını meşru kılmak olduğu şeklindeki izlenimlerini de eklediler (Marti 2020: 210). -11).

Trump'ın aşırı sağ ve ırkçı görüşlerle aynı safta yer alması, popülist siyasetin diğer ideolojilere dayandığı karmaşık yolları sergilemektedir. Popülizm, genellikle siyasi anaakımın işgal ettiği alanda ortaya çıktığında, marjinal veya aşırı ideolojiler dolaylı olarak meşrulaştırılabilmektedir. Cumhurbaşkanı Erdoğan yönetimindeki Türkiye'nin yanı sıra çeşitli Avrupa

ülkelerinde de paralel örüntüler gözlemlenmiştir. Beyaz üstünlükçü Aryan Ulusları örgütünün değişen kaderi üzerine yazdığı bir makalede Robert Balch (2006), bu örgütlenmenin yok olmasına yol açan toplumsal güçlere değiniyor. Balch, grubun 2000'deki davadan yıllar önce çöküşün eşiğinde olduğunu ve o davanın hareketi 2001'de resmi olarak dağılmaya getirdiğini öne sürüyor. Fakat Aryan Ulusları –hem aşırı sağ hem de açıkça Hristiyan bir hareket olarak– düşüncelerinin Beyaz Saray tarafından siyasi olarak meşrulaştırılmasının ardından yeniden canlanmış olabilir mi? Bazı kanıtlar öyle olabileceğini gösteriyor. Örneğin Clark ve Stoddard, “Aryan Ulusları veya benzer isimlere sahip gruplarla bağlantılı olduğunu iddia eden el ilanları ve broşürlerin kuzey Idaho ve doğu Washington’da 2016’dan bu yana düzenli bir şekilde arttığının tespit edildiğini” iddia ediyor (Clark ve Stoddard 2019: 148). Trump’ın aşırı sağı açıkça onaylamasına gerek yoktu; konumu ve ona bağlı beklentiler göz önüne alındığında, aşırı sağın muhaliflerini eleştirmek ve aşırı sağı açıkça kınamayı reddetmek yeterliydi.

Ama Trump’ın başkanlığının ırk meseleleri açısından önemi, beyaz üstünlükçü aşırı sağın ötesine geçiyor. Anaakım ABD toplumuna yerleşik ırksal hiyerarşileri ve bunların sürdürülmesinde Hristiyanlığın suç ortaklığını da ifşa ediyor. Gerardo Marti’nin (2020) *American Blindspot* [Amerikalıların Kör Noktası], ABD toplumundaki ırk, sınıf ve dinin toplumsal tarihinde açığa çıkan ırksal gerilimlerin Trump yönetimi sırasındaki izini sürüyor. Marti’nin argümanı, 2016 ile 2020 yılları arasında olanları, daha önce olanları, özellikle de Amerikan kimliği anlatılarında beyaz erkeğin deneyimini ayrıcalıklı kılma eğilimini anlamadan kavrayamayacağımız şeklindedir. Marti, ABD’nin mevcut yapısal eşitsizliklerinin, kölelikten yeniden yapılanmaya, Jim Crow yasalarından⁴ sivil

⁴ “Jim Crow yasaları” Amerika Birleşik Devletleri’nin güney eyaletlerinde 1870’lerden 1960’lara kadar uygulanan ırk ayrımcılığına dayalı yasalar ve uygulamalardır. Jim Crow dönemi, Amerikan İç Savaşı sonrasında, yeniden yapılanma döneminden itibaren başlamıştır. Bu dönemde, siyah Amerikalılar için eşitlikçi

haklar hareketine, George Washington'dan Donald Trump'a kadar geçmişte derinlemesine kök saldıgını açık bir şekilde anlatıyor. Marti'ye göre, popülist bir karşı tepkiyi ve Trump'ın seçilmesini tetikleyen şey, işte bu beyaz ayrıcalığının yavaş yavaş yok olduğu ve bununla ilişkilendirilen dünyanın ortadan kaybolduğu duygusudur. "Trump destekçileri için en göze çarpan sorunlar, göçmen korkuları ve kaybolan bir 'Amerikan' kimliği idi" (Marti 2020: 172).

Son zamanlardaki popülist hareketleri, sıklıkla beyaz, yoksul, eğitimsiz sınıflardaki hayal kırıklığına uğramış yaşlı yurttaşların yönlendirdiği şeklindeki yanlış nitelendirmelerden dolayı, burada bir uyarı notu düşmek gerekiyor. Bu tür iddialar İngiltere'deki Brexit referandumunun ardından ortaya atılmış ve aynı yıl Trump'ın başkan seçilmesinden sonra da tekrarlanmıştı. Her iki durumda da liberal seçkinler arasındaki karşı tepkiler, sadece mevcut bölünmeleri artırmaya hizmet eden sınıf temelli önyargıları ifade ediyordu. Brexit'in ve Trump'ın başkanlığının yanlış bilgilendirilmiş yoksul insanların cehaletinden kaynaklandığını öne sürmek, genel resmi fena hâlde –ve zarar verecek şekilde– yanlış anlamak demektir. Trump'ın destekçilerine yönelik istatistiksel analizler, son yıllarda demografik çeşitliliği artan, banliyö bölgelerindeki genç beyaz seçmenlerin öne çıkmasını vurgulayan daha karmaşık bir tablo çiziyorlar. Whiton'ın belirttiği gibi, bu seçmenler arasında "Toplumsal statü ve sınıfın bir göstergesi olarak önemini yitiren bizzat beyazlık statüsüdür ve Trumpçılık işte bu statü kaygısına hitap etmektedir" (Whiton 2021). Diğer araştırmalar ise, Trump'ın Demokrat bağlantılı gruplara ve bakış açılarına karşı önceden var olan düşmanlığı kullanma becerisinin altını çizmişlerdir (Mason, Wronski ve Kane 2021), belki de Trump'a verilen bir oyu, onun neyi temsil ettiğinden

anayasal düzenlemeler ve yurttaşlık hakları getiren yeniden yapılanma yasaları, güney eyaletlerindeki beyaz egemenlikçi kesim tarafından bertaraf edilmiş ve siyahlar için bir dizi ayrımcı yasa ve uygulama yürürlüğe konmuştur. (Çev.)

daha fazla engelleyebileceği şeyler motive etmiştir. *Algılar* konusu burada çok önemlidir ve Richard Wilkinson ile Kate Pickett'n yazdığı *The Spirit Level* kitabını akla getirmektedir; bu etkileyici kitapta dünyanın dört bir yanındaki ülkelerdeki yüksek toplumsal yoksunluk düzeylerinin yüksek eşitsizlik düzeyleriyle bağlantılı olduğu tespit edilmektedir. Yazarlar şunu ileri sürmektedir: “Daha büyük eşitsizlik, toplumsal değerlendirme kaygılarını artırıyor gibi görünüyor çünkü toplumsal statünün de önemini artırıyor” (Wilkinson ve Pickett 2009: 43). İşlerin nasıl olduğuna –toplumda nerede durduğumuza, neye hakkımız olduğuna, bizim olabilecek fırsatları kimlerin gasp ettiğine– dair algımız, yerleşik kaynaklar tarafından sıralanan kanıtlar aksi yönü işaret etse bile, benimsediğimiz değerler ve desteğimizi verdiğimiz toplumsal hareketler üzerinde derin bir etkiye sahip olabilirler.

Dünya çapında popülizmin yükselişine ilişkin son araştırmalarda, akademisyenler popülizmin önemi konusunda farklılık gösteriyorlar. Hollandalı siyaset bilimci Cas Mudde, radikal sağdaki popülist partilerin savaş sonrası Avrupa tarihinde “en büyük seçim ve siyasi başarılarını yaşadıklarını” kabul ederken, onların politika üzerindeki sınırlı etkilerine ve sandıktaki sınırlı başarılarına dikkat çekerek, önemlerinin abartılmaması konusunda uyarıda bulunuyor (2016: 302). Öte yandan Pippa Norris ve Ronald Inglehart kötü bir şey olacağını sezen bir tablo çiziyorlar ve “otoriter popülizmin birçok Avrupa ülkesinde kök saldıgını” (2019: 9) öne sürüyorlar. Çözümlemeleri, seçimlerdeki performanslarının çok ötesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu iddia ettikleri toplumsal güçler düzlemindeki otoriterlik ve popülizme odaklanıyor. Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi (UKIP) örneği bu durumu desteklemektedir. 30 yıllık tarihi boyunca Avam Kamarası'nda sadece iki sandalye elde edebilen partinin seçim başarısı gözardı edilebilir düzeydeydi. Bununla birlikte, partinin AB üyeliğine karşı yürüttüğü kampanya, ülkenin siyasi manzarasını değiştirmede, Muhafazakârları sağa itmede

ve medyada Avrupa konusundaki şüpheciliği sürdürmede etkili oldu ve böylece 2016'daki Brexit referandumunu daha da kaçınılmaz hâle geldi.

Hiç şüphe yok ki popülist siyasetin yükselişi, dinsel kurumlara yeni halk katılımı imkânları da yarattı. Hem Türk hem de Macar örneklerinde, sırasıyla İslami ve Hıristiyan (Katolik ve Kalvinist) kurumlar hükümetin mesajını desteklerken, aynı zamanda devletten yeni finansman ve yetkiler de almışlardır (Adem ve Bozoki 2016: 113-14; Yabancı ve Taleski 2018). Tabii ki yeni statülerinin bir bedeli olmuştur ve onların kendilerini otoriter bir rejime satmış olduklarını düşünen eleştirmenler de eksik değildir. Türkiye örneği, AKP'nin kendi konumunu güçlendirmek için İslami referanslarını pervasızca kullanmasının “dinin araçsallaştırılmasının” nasıl sınırları olduğunu göstermektedir ve bazı siyasi müttetikleri de dâhil olmak üzere kendisine dair kuşkular uyandırmaktadır (Yabancı ve Taleski 2018: 301).

Peki, diğer taraftan popülizmin dinin siyasallaştırılması için bir araç olarak kullanıldığı bir durum için ne demeli? ABD örneği, Hıristiyanlığın bir kolunun, onu özellikle popülist çıkarların işbirliğine uygun hâle getiren belli bir seviyedeki esnekliğe sahip olduğunu sergilemektedir. Burada böyle bir esnekliğin, neoliberalizmle yakın bir ilişkiyle ilgili olduğunu ve bunun da kökleri uzun bir tarihe dayanan bir ilişki olduğunu tartışmak istiyorum. Mark Valeri, 18. yüzyılın New Englandı'ndaki evanjelik tüccarlar üzerine yaptığı çözümlemede piyasa ile devlet arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Merkantilizm savunucularına atıfta bulunarak şöyle diyor: “Serbest ticareti devletin bir aracı ve özgürlüğü savunmanın bir yolu olarak tanımlayarak ahlaki erdem, vatanseverlik ve piyasa dinamiklerini birbirine bağlamışlardır” (Valeri 2015: 70). John Corrigan'ın *Business of the Heart* (2002) adlı kitabı, 19. yüzyılın Bostonu'ndaki orta sınıf, beyaz Protestanların dinsel uygulamalarını –Tanrı ile ilişkileri de dâhil olmak üzere– ticari şartlara nasıl benzettiklerini araştırıyor.

“İşadamların Dirilişi” ne kapılmış olarak, kendilerini duygusal farklılıklarıyla dışardakilerden ayırmışlardı; İrlandalıların, Afrikalı-Amerikalıların veya köleliği kaldırmak isteyenlerin duygusal gösterileri, Tanrı’yla ilişki kurmanın veya ticari anlamda iş yapmanın “uygun olmayan” nitelikleri olarak değerlendirilmekteydi. Hristiyanlık ile ticaret, karmaşık bir ilişki içinde ortaya çıkar ve kimin inançlılar arasında, kimin kabul edilemez olduğunu belirten ikili kimlik göstergelerinin inşasında örtüşür. Bu bağlantı ABD içinde sürdürüldüğü sürece, neoliberal ekonomik koşulların, dinsel veya ahlaki belirgin bir özelliğe sahip etnomilliyetçilik biçimlerine özellikle elverişli olmasını bekleyebiliriz. Başka bir deyişle, Hristiyanlık, serbest piyasa ve devlet, ABD bağlamında karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisi içinde var olmaktadır (Kruse 2015).

Norris ve Inglehart (2019), küresel popülist dönüşe ilişkin mükemmel çalışmalarında, onu açıklamanın bir yolu olarak “kültürel geri tepme” teorisi dedikleri şeyi öneriyorlar. Son yıllarda otoriter popülizmin artan etkisinin, nispeten güvenli, yüksek gelirli ülkelerde geniş bir yelpazeye yayıldığına dikkat çekiyorlar. Temel nedenin, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemin nispi refahı sırasında maddi olandan maddiyat sonrası değerlere doğru meydana gelen “sessiz devrim” olduğunu iddia ediyorlar. Eşi görülmemiş bir varoluşsal güvenlik hissiyatı, İkinci Dünya Savaşı ile Soğuk Savaş arasındaki dönemde doğmuş olanların kuşağının fiziksel ve finansal güvenlikle daha az ilgilenmesine ve bireysel özgürlüklerle daha fazla ilgilenmesine yol açmıştır. Aynı güvenlik duygusu, onların ebeveynlerinden daha hoşgörülü toplumsal normlar benimsemelerine de yol açmıştır. Buna bağlı daha geleneksel olandan toplumsal bakımdan daha liberal değerlere geçiş, sonraki kuşaklarla hız kazanmıştır. Bu geçiş, yükseköğrenime katılımın yaygınlaşması, kentleşme ve artan kültürel çeşitlilikle beslenen ve iç göçlerle büyüyen nüfusun şehirlerde iş bulma arayışıyla pekiştirilmiştir. Hayata yönelik bu daha toplumsal özgürlükçü yönelim arttıkça ve daha baskın hâle geldikçe,

yaşlı yurttaşlar, doğdukları dünya ile şu anda karşılaştıkları dünya arasında büyüyen bir uçurum olduğunu fark ederek kendilerini giderek daha fazla yabancılaşmış hissetmişlerdir. Yazarların belirttiği gibi, “Birçok yaşlı insan için eşcinsel evlilik, liderlik rolleri üstlenmiş kadınlar, şehirlerdeki çok-kültürlü çeşitlilik ve ABD’de bir Afrikalı-Amerikalı Başkan, çocukluklarından beri bildikleri normlardan sapmalar ve şaşırtıcı değişimlerdi; kendilerini ülkelerine yabancılaşmış hissediyorlardı” (Norris ve Inglehart 2019: 35).

Dolayısıyla Norris ve Inglehart’a göre, toplumsal muhafazakârlar arasında bir karşı tepkiyi tetikleyen işte bu yabancılaşma duygusudur. Bu tepki, bazen kaybettikleri toplumu geri getirme sözü veren otoriter popülist partilere verilen destekte ifadesini bulmaktadır. Bu durum, ABD bağlamında popülizmin yükselişiyle kesinlikle örtüşmektedir. Arlie Russell Hochschild’in sağlam araştırması *Strangers in Their Own Land* [Memleketine Yabancılaşanlar], beyaz işçi sınıfının üyelerinin Trump’ın başkanlığına giden dönemde kendilerini nasıl giderek daha fazla marjinalize edilmiş, kuşatılmış ve ekonomik açıdan istikrarsız hissettiklerini sergiliyor (Hochschild 2016: 221). Robert P. Jones’un *The End of White Christian America* [Beyaz ve Hristiyan Amerika’nın Sonu] adlı kitabı, daha önce baskın olan bu kültürel-dinsel karışımın aşınması sonucu Trump’ın seçilmesine neden olan kültürel geri tepmeyi nasıl tetiklediğini kayda geçiriyor (Jones 2017: 243). Bu “kültürel geri tepme”, “sessiz devrim”deki değişikliklere tepki verirken, yine de ekonomik meselelerden ziyade kültürel meselelerle meşgul olmaya devam ediyor. Popülist hareketler tipik olarak etnik azınlıkların varlığına, göçe ve mültecilerin statüsüne, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin toplumsal âdetlerdeki değişikliklere ve ulusal egemenliğe odaklanmaktadır (Norris ve Inglehart 2019: 50). Bu konuların –örneğin dinsel azınlıkların statüsü veya eşcinsel evlilik– çoğu kez dinsel kaygılarla nasıl kesiştiği göz önüne alındığında, popülizm hakkındaki tartışmaların sıklıkla dinsel

kimliklerle ilgili konuları gündeme getirmesi şaşırtıcı değildir. Peki, ikisi arasındaki ilişki nedir?

Daha önce belirttiğimiz gibi, popülizm sağda olmak zorunda değildir; bununla birlikte, popülist hareketlerin dinsel davalarla birleştirilmesi, çoğunlukla küçük devlet ve piyasa yanlısı, toplumsal açıdan muhafazakâr siyasi partiler ve onların değerlerine sempati duyan dinsel hareketlerin kesiştiği noktada gerçekleşir. Böyle bir şey, bu dinsel hareketlerin kendilerinin popülist oldukları anlamına gelmez. Jan-Werner Muller, popülistleri bazı muhafazakâr dindar insanlarla karşılaştırır çünkü muhafazakâr dindar insanlar “halkı” “ahlaki açıdan saf ve iradesinde yanılmaz” varlıkları olarak görmezler. Çoğulculuğu reddeden herkes popülist değildir” (2016: 25). Dolayısıyla, düzenli ve koşulsuz bir çıkar örgüsünden veya değerlerin tam bir yansımasından bahsetmiyoruz. ABD’li evanjeliklerin hepsi Trump’ı desteklemediği gibi, Türk Müslümanların tamamı da Erdoğan’ı desteklemiyor. Gerçekten de, daha fazla araştırmaya değer bir alan, popülizm karşıtlığının dinsel gerekçelerle seferber edildiği alan olacaktır. Dinsel örgütler, popülist yönetimin sonuçları üzerindeki kamusal mücadelelerden neredeyse hiçbir şekilde uzak kalmamışlardır.

Fakat bu ilişki basit bir ideolojik ittifak değilse, onu en iyi şekilde nasıl niteleyebiliriz? Burada iki ortak özellik kayda değerdir ve kültürel bağlamdaki önemli farklılıkları gözden kaçırmak istememekle birlikte, her ikisinin de din sosyolojisi açısından kavramsal önemi bulunmaktadır. Birincisine *söylemsel düalizm* diyebiliriz. Bu, kolektif kimlikler hakkında konuşmanın özel bir yolunu ifade etmektedir, böyle bir ifade ortak bir “biz” duygusunu romantikleştirirken, “biz” ile “onlar” arasındaki katı sınırlardan bahseder. Muller, popülizmin cazibelerinden birinin “liberal demokraside gerçek bir cevabı olmayan bir sorunu –yani ‘halkın’ sınırlarını neyin oluşturması gerektiği sorununu– çözüyormuş” gibi görünmesi olduğunu savunuyor (2016: 75). Popülistler, “halkı” tekil bir ses ve irade olarak tasavvur ederler; birleşik, ortak bir top-

luluk fikrini cisimleştirirler. Bu anlamda popülizm, özellikle cemaatin mezhepsel ifadelerine eğilimli olanlar ve toplumu yeniden şekillendirmeyi amaçlayan ihtidacı inançlar olmak üzere birçok din biçimiyle aynı özelliği paylaşmaktadır. Her ikisi de özel bir topluluk fikrini savunur ve her ikisi de bu topluluğun ulusun yönünü belirlemek için en iyi konumda olduğunu iddia eder. Tabii ki, her iki durumda da “cemaat” veya “halk”, onları temsil etmek için iyi bir konuma sahip olduklarını iddia eden liderlerin tanımladığı bir kurgudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinsel hareketler genellikle “halkı” kusurlu bir topluluk olarak sunarken, kendilerinin özel bir statüye sahip olduklarını da sıklıkla iddia ederler.

Otoriteye stratejik yönelim adını verdiğim ikinci özellik, bu bölümde incelediğimiz örneklerin ötesine geçmektedir. Donald Trump’ın destekçileri ile evanjelik Hristiyanlar arasındaki tuhaf uyumu birçok yorumcu şaşırtıcı bulmuştur. Birçok kişi, ahlaki değerlere yürekten inanan evanjelik Hristiyanların, bu değerlerden düzenli olarak sapmış görünen bir başkanla nasıl olup da ortak bir amaçta birleştiklerini sorgulamaktadır. Böyle bir şeyi açıklamanın çeşitli yolları vardır, bunlar arasında Trump’ın örnek olarak değil, *evanjelik davayı güçlendirmenin bir aracı olarak* desteklendiği şeklindeki ortak iddia bulunmaktadır, yani Yahudilerin Kudüs’e dönmelerini ve Tapınağı yeniden inşa etmelerini sağlayan Eski Ahit’teki Pers kralı Kiros’unki gibi bir durum söz konusudur. Trump genellikle “Kiros adayı” olarak anılmıştır ve aynı noktayı belirtmek için diğer İncil benzetmelerinden de alıntı yapılmıştır. Hatta bazı şirketler, İngiliz hükümetinin Filistin’de Yahudi halkı için bir yurt kurulmasına destek verdiğini belirttiği Balfour Bildirgesi’nin 100. yıldönümünü kutlamak için hem Donald Trump hem de Kral Kiros’un portresinin bulunduğu hatıra paraları bile basmışlardır, böylece Trump başkanlığını, İncil’deki meşrulaştırmasını ve Amerikan sağının küresel politikasını maddi olarak hercümerç etmişlerdir.

Buradaki önemli husus, Trump’ın ahlaki veya dinsel değer-

lerinden bağımsız olarak sahip olduğu güç nedeniyle uygun bir siyasi figür olarak görülmesiydi. Başka bir deyişle, uygunluğu araçsal terimlerle haklı çıkarılmaktaydı ve evanjelikler ile Trump arasında stratejik bir ittifak söz konusuydu. Bu olgu, izleri 1970’lerin ve 1980’lerin Yeni Hristiyan Sağ’a kadar sürülebilecek ve önceden var olan bir mirasa dayanmaktadır. Michael Lindsay, evanjelizmin ABD siyasetini etkilemedeki başarısı için –diğerlerinde değilse bile– çok önemli olan belirli bir konuda benzer bir görüşe sahip gruplarla işbirliği yapma isteğini “esnek ortodoksi” (2007: 216) olarak adlandırmaktadır. Evanjelistlerin Trump’a verdikleri destek, bu ilkeyi bir adım öteye taşıyarak, davranışları ve iddia edilen tutumları kendilerinininkiyle derinden çelişen fakat yine de oylarını korumak için onların davalarını desteklemeye istekli olan bir liderle ittifakı meşrulaştırmıştır. Gerardo Marti bu durumu Max Weber’in otorite biçimleri tipolojisinin terimlerini kullanarak şöyle açıklıyor: “Bugünün evanjelik muhafazakârları, bir değişim aracı olarak ruhsal dirilişten vazgeçtiler. . . . Max Weber’in kavramsal çerçevesini ödünç alan beyaz evanjelikler, Devletin rasyonel-yasal otoritesi lehine Kilisenin karizmatik otoritesinden uzaklaştılar” (Marti 2020: 220).

Marti burada önemli bir değişikliğin altını çiziyor fakat “stratejik otorite”nin ayırt edici karakterini ortaya çıkarmak için ek bir değişikliğe de ihtiyaç var. Weber’e göre, yasal-rasyonel otorite, modern demokrasilerde devlet ve onun hükümet organları ile ilişkilendirilir (Weber 1947: 328). Marti’nin Trump’ı destekleyen evanjelikler bakımından tanımladığı şey, yasal-rasyonel otoriteye özel bir yönelimdir. Bu da, neoliberalizmle ilişkili bazı düşünceleri ve kabullenmeleri, özellikle de William Davies’in “stratejik düşünce yapısı” dediği şeyi yansıtan bir yönelimdir (Davies 2017: 67). Basitçe ifade etmek gerekirse, bu stratejik düşünce yapısı, kamu siyasetinin sözleşmelerini müzakere edilebilir ve bunların ihlali, istenen sonuca yol açma ihtimali daha yüksekse kabul edilebilir olarak ele alır. Serbest piyasa ekonomisindeki uygulamaları yansıtmak,

hasım, kavgacı ve acımasız olmak, rekabet avantajı sağladığı için meşru görülür.

Gücün böyle “stratejik” tarzda kullanılması, son zamanlarda kendi güçlerinin azaldığını hisseden din görevlileri arasında özel bir çekiciliğe sahip olabilir. Bu durum geçmişte Trump’inkinden çok farklı değerleri onaylamış olan bir dizi lider ve kamuya mal olmuş şahsı içerecek şekilde, Trump’a verilen evanjelik destekte açıkça görülmektedir. 2016’da Trump’ın adaylığıyla ilgili önyargıları Hristiyan basınında ve sosyal medyada çok tartışılan evanjelik ilahiyatçı ve ilahiyat fakültesi profesörü Wayne Grudem’in durumu yüksek profilli bir örnek teşkil etmişti. Önseçimler sırasında Grudem, Trump aleyhinde konuşmuştu, fakat Trump, Cumhuriyetçi adaylığı kazandıktan sonradır ki, Grudem onu desteklemiş ve muhafazakâr web sitesi *TownHall*’da “Donald Trump’a Oy Vermek Neden Ahlaki Olarak İyi Bir Seçimdir” başlıklı dillere düşmüş bir makale yayınlamıştı. Grudem, Trump’ın kusurlu bir aday olduğunu, ama yine de bir ulus olarak ABD için Demokrat rakibinden daha fazla ahlaki fayda sağlayacak bir aday olduğunu öne sürmüştü. Trump’ın kadınlar hakkında müstehcen, saldırgan sözler söylediğinin duyulduğu 2005 tarihli rezil videonun yayınlanmasının ardından, Grudem makalesini geri çekti, Trump’ın ahlaki karakterini kınadı ve onu seçimden çekilmeye çağırdı. Yalnızca on gün sonra fikrini tekrar değiştirdi, önceki konumunu yeniden teyit etti fakat bunu daha pervasızca araçsal terimlerle ifade etti. Grudem, bu sefer her iki adayı da –Trump ve Clinton– ahlaki açıdan sakıncalı bulduğunu ama Trump’ın politikalarına katıldığını ve bunların İncil’deki öğretiyle tutarlı olduğuna inandığını iddia etti. Grudem, Clinton’ın başkanlığının ABD ulusuna ciddi zararlar vereceğini ve onu kabul ettiği Hristiyan yaşam tarzından uzaklaştıracağını savundu. Üstelik ona göre, iki başat ABD siyasi partisinin adayları arasında bu kadar yakın bir yarış varken, üçüncü tarafa oy verme veya oy vermeme tercihi Clinton’ın Beyaz Saray’a girmesine yardımcı olma

riskini taşıyordu. Trump'ı desteklemek, Cumhuriyetçi bir zaferi sağlamak ve Demokratları başkanlık dışında tutmak için etkili bir strateji olarak öne çıkıyordu.

Grudem'in eylemleri, bölünmüş bir halkı cezbetmek amacıyla toplum değerlerini küçümseyen bir stratejiyi işaret ettiği için eleştirilere neden oldu. Birçok Amerikalı Hristiyan, onun ahlaki davranış konularını kolayca bir kenara bırakmasına ve taktiksel oy kullanımını desteklemesine karşı rahatsızlıklarını ifade etti. Fakat Trump ikinci dönem için kampanya yürütürken Grudem, adayına olan övgüsünü, karakterini ve başkan olarak gösterdiği performansı da içerecek şekilde artırmıştı. Grudem, 2020 yılına gelindiğinde Trump'ı eleştirenlere saldırıyor ve kamuoyunda kayda geçmiş çeşitli yanlış değerlendirmeleri inkâr ediyordu. Grudem, bir etik ders kitabı yazmış bir ilahiyatçı olarak referanslarını gösterdikten sonra, Trump'ın kasıtlı olarak hiç yalan söylemediğini de iddia etti. Buna rağmen, başkanın kendi başarıları, Demokrat Parti, koronavirüs, Çin, "iptal kültürü"⁵ [cancel culture] ve 2020 başkanlık yarışındaki rakibi Joe Biden hakkında tekrar tekrar yanıltıcı veya açıkça yanlış beyanlarda bulunduğu dair bol miktarda kanıt mevcuttu. Trump'ın seçim kampanyası makinesinin popülist tonunu güçlendiren Grudem, başkanı bölücü bir güç olmakla suçlayanların hepsinin "yalancı şahitlik yaptığını" da iddia etti (Fea 2020). Daha önceki tutarsızlıklarına rağmen, 2020 yılına gelindiğinde Wayne Grudem, Trump'ın popülizminin şu taktiklerini tam olarak benimsemişti: Basit ikiliklerle konuşun, eleştirenleri kınayın ve herhangi bir hak-sızlığı inkâr edin.

Dolayısıyla, dinsel liderler arasında popülist siyasetin benimsenmesinin güçlü bir stratejik, araçsal boyutu vardır. Bu, toplumsal güç arayan ama statülerinin tehdit altında olduğunu

⁵ Bu terim, sosyal medya ve diğer platformlarda, kişilerin veya kurumların geçmişte yaptıkları veya söyledikleri bazı eylemler veya ifadeler nedeniyle toplum tarafından şiddetli tepkiyle karşılaşılarak itibarlarının yok edilmesi veya dışlanması durumunu tanımlar. (Çev.)

hisseden dinsel seçmenlerin yer aldığı bağlamlarda özel bir anlam ifade eden bir yaklaşımdır. Grudem, Donald Trump’a verdiği hevesli desteğin, Hristiyan bir lider olarak ahlaki güvenilirliğinin zorlanması fırsat tanınması konusunda kesinlikle tek başına değildi. Jerry Falwell Jr, Franklin Graham, Robert Jeffress ve diğer önde gelen evanjelist Trump destekçileri, geçmişte vaaz ettikleri ahlaki yargılarla bağdaştırılması zor bir mesajı yaydıkları için suçlandılar. Geçmiş beyanlarının ve yayımlanmış çalışmalarının kapsamlı bir çevrimiçi kaydını bırakan bu tür şahsiyetler söz konusu olduğunda, muhaliflerin onların tutarsızlıklarını tespit etmesi ve dile getirmesi kolaylaşmaktaydı. Bu strateji siyasetçiler arasında daha az şaşırtıcı olabilir –örneğin AKP’nin Türkiye’deki siyasi hedefleri için dini “kullanma” çabaları gibi (Yabancı ve Taleski 2018)– ama bu stratejinin dinsel hareketler arasında görülmesi, kamusal alanda dinsel katılım normlarında bir adım değişikliğini işaret etmektedir. Daha büyük soru, bunun dinin gelecekte siyasi gücü güvence altına alma potansiyeli için ne anlama geldiğidir.

1. Giriş

2016 yılında Donald Trump ABD Başkanı seçildi, aynı yıl Oxford Sözlükler kurumu “hakikatsonrası” [*post-truth*] kelimesini yılın sözcüğü ilan etti. Gazeteci Matthew D’Ancona’nın bu olguya dair kitabında, böyle bir düşünceyi yeni başkanın göreve başladığı dönemin başında yaşanan bir olay aracılığıyla sunmaktadır. Donald Trump, 2017’deki başkanlık yemin törenindeki kalabalığın, Barack Obama’nın sekiz yıl önceki törenlerine katılanlardan daha büyük olduğunu iddia etmişti. Basılı ve yayın medyasındaki cevaplarda, bu iddia karşısında bariz kanıtları fotoğraflarla sıralanmıştı. Gazeteciler ve Trump ekibi arasındaki gergin ve hoş olmayan bir tartışmadan sonra, başkanın kıdemli danışmanı Kellyanne Conway, anlaşmazlığı çözmeye çalışarak bu durumun bir perspektif meselesi olduğunu belirtti. Ama daha da ileri giderek Ulusal Halk Radyosu’nda şöyle dedi: “Böylesi reytinglere bakmak ya da yarısı dolu bir bardaktaki suya bakmak gibi bir şey. Herkesin onları doğru ya da yanlış olarak yorumlama yolu vardır. Ne yazık ki artık hakikatler diye bir şey yok” (aktaran D’Ancona 2017: 13).

Bu müdahale, Trump yönetimi içinde yeni ve tuhaf bir eğilimin habercisi oldu, öyle ki “alternatif hakikatler” ve “sahte haberler” gibi ifadeler, sonraki dört yıl boyunca siyasi söylemin tanıdık bir özelliği hâline geldi. Bunun anlamı açıktı: Artık paylaşılan herhangi bir doğrulanabilir gerçeklik yoktu, dışsal bir hakikat ölçüsüyle değil, yalnızca çıkarılan

sesin şiddetinin kaba kuvvetiyle tanımlanan bir hâkimiyet savaşı vardı. Çoğu durumda Trump, kendisini eleştirenleri haykırarak susturmaya bile teşebbüs etmedi; sanki kasıtlı güvenilmezlikleri bunu görmek isteyenler için aşıkârmış gibi sadece onların iddialarını herhangi bir açıklama yapmadan reddetti. Buna karşılık, kendi otoritesi sorgulanamazdı ve herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duymazdı; hatta bu durum kasırgaların tahmini yönü, küresel ekonomik istikrarsızlığın suçu veya Covid-19 için muhtemel tedaviler gibi başkanın bilgisinin çok ötesinde konularda görüş beyan ettiği birçok durumda bile böyleydi. İşte bu “hakikatsonrası” olgusunu, siyasi sürecin geleneklerine karşı ilgisizliği, kendi gerçeklerini kanıtlarla karşılaştırma konusundaki ilgisizliğiyle eşleştirilen, özellikle sıradışı bir ABD başkanına özgü bir şey olarak görmek cazip geliyor. Ama bu saflık olurdu. Çünkü Trump’ın kendine özgü tarzı, dünya çapındaki diğer popülist siyasi şahsiyetlerin tarzlarını yansıtmaktadır. 2019’da Brezilya’nın cumhurbaşkanı seçilen Jair Bolsonaro, Donald Trump’ın açık bir hayranıdır; tarz ve politikadaki benzerliği, bazılarının ona “Tropiklerin Trumpı” demesine yol açmıştır. Trump’ta olduğu gibi evanjelikler, Bolsonaro’nun kürtaja, eşcinsel evliliğe ve sekülerliğe karşı muhafazakâr karşıtlığını paylaşan en güçlü destekçileri arasındadır (Webber 2020). İngiliz siyasetinin geleneksel bakımdan daha ölçülü dünyasında, Başbakan Boris Johnson görevdeyken çok kez yalan söylediği suçlamasına maruz kaldı. Birleşik Krallık Parlamentosu’nun kuralları, Milletvekillerinin birbirini açıktan yalanlamasını yasaklar ve bu “parlamentoya yakışmayan dil” olarak değerlendirilir. Fakat Johnson’ın davranışları, bazı meslektaşlarını bu kadim düzenlemelere meydan okuma yönünde teşvik etmiş ve Yeşiller Partisi Milletvekili Caroline Lucas şu anlamlı açıklamayı yapmıştı: “İngiliz siyasetinin bu Trumpçı dönemi için yeni kurallara ihtiyacımız var” (Harding, Elgot ve Sparrow 2021).

“Hakikatsonrası” eğilimin Trump’tan önce geldiğini ve onun başkanlığından bağımsız olarak küresel bir ivmeyle

toplumsal bir gelişme olarak ortaya çıktığını gösteren pek çok kanıt vardır (Harsin 2015; Nichols 2017). Emsaller, ABD’de 1970’lerde ortaya çıkan muhafazakârlar ile liberaller arasında kamusal tartışmanın kutuplaşmasında meydana gelen “kültür savaşlarında” bulunabilir. Konuyla ilgili kitabında James Davison Hunter, partizan destekçilerinden fon sağlamanın veya medyada yer almanın bir yolu olarak kullanılan “yapay düşmanlık” aracılığıyla ahlaki tartışmaların nasıl çatışmalı seviyelere tırmandığını anlatıyor (Hunter 1991: 169). Kamuoyundaki tartışmaları azami düzeyde teşhir etmek için çarpıtmak, Donald Trump’tan çok daha eskiye dayanıyor. Ayrıca, iklim değişikliğinin inkârı, aşı karşıtı kampanyacılar ve hükümet müdahalesinden şüphe duyanlar arasında “derin devlet” komploları olduğuna dair sayısız iddiayı da dikkate alın. Siyasi kampanyalarda (örneğin Trump’ın 2016 seçimleri, Birleşik Krallık’ta Brexit) bariz bir şekilde dezenformasyon kullanımı, devlet yetkilileri ve özel sektör firmalarını içeren küresel bir olguyu yansıtmaktadır. Oxford İnternet Enstitüsü’ndeki araştırma, 2020’de sosyal medya aracılığıyla bilgileri manipüle etmeye yönelik örgütlü kampanyaların izinin dünya genelinde 81 ülkede izlenebildiğini ve bunların 62’sinde kamuoyunu şekillendirmek için bu tür yöntemleri kullanan devlet kurumlarının yer aldığını ortaya koymuştur (Bailey 2021). Komplo teorisyenleri tarafından koronavirüs hakkında –G5 teknolojisiyle sözde bağlantısından aslında hiç var olmadığı iddialarına kadar– dezenformasyonun yayılması halk arasında paniğe, kafa karışıklığına ve ölümlere neden olmuştur (Spring 2020). “Hakikatsonrası” çağ kavramı giderek daha inandırıcı görünmeye başlıyor.

Toplumsal bir olgu olarak “hakikatsonrası”, yerleşik otoriteye dayanan hakikat iddialarını inkâr etme veya reddetme eğiliminin artması olarak özetlenebilir. Eleştirel tartışmalarla ilgilenmediği için geleneksel olarak şüphecilik olarak anlaşılan şeyle aynı değildir. Antientelektüalizm (Hofstadter 1964) ve geleneksel olarak yetkili bilginin bekçileri olarak görülen seç-

kin gruplara karşı popülist bir düşmanlıkla ilişkilendirilmiştir. Daha da önemlisi, 21. yüzyılın “hakikatsonrası”nı ayırt eden şey, siyasi tartışmalarda yanlış iddiaların kullanılması değildir –bunun çok daha uzun bir tarihi vardır– fakat “bu iddiaların çok sayıda ve yetkili kaynaklar tarafından kapsamlı bir şekilde çürütölmelerine rağmen, hâlâ siyasi etkilerini koruduğu gerçeğidir” (Mavelli 2020: 68). Bazıları, liberal demokrasiler için bir krizi temsil eden bir “hakikatsonrası” *çağında* yaşadığımızı ileri sürmektedir. Geleneksel bilgi kaynakları, iddiaları elverişsiz olduğunda bir kenara atılırsa, böyle bir şey, kanıtları değerlendirme süreci bakımından ne anlama gelmektedir? Bu süreç artık önemli değilse, yalanlar ve aldatma yoluyla halkın kitlesel manipölasyonunu durdurabilecek şey nedir? Diğerleri, bu gelişmeleri demokratik süreç için önemli olarak görüyor ve toplumların yerleşik otoritelere meydan okuma kapasitelerini artırdığına işaret ediyorlar (Fuller 2018). Bilginin istikrarsızlaştırılması, daha önce duyulmayan ve ihmal edilen seslerin ayyuka çıkmasına ilham vererek, başka türlü tartışmasız kalabilecek geleneklerin ve güçlerin sağlıklı bir şekilde sorgulanmasını mı mümkün kılıyor?

Müfredatı “sömürgecilikten arındırmak” amacıyla yükseköğretim içinde sürdürölen kampanyalar, edinilmiş bilgi yapılarını istikrarsızlaştırmaya yönelik ahlaki argümanların güçlü bir örneğı olmaya hizmet etmektedir. Bilginin üretimiyle ilgili yerleşik varsayımların eleştirilmesi, daha kapsayıcı bir öğrenme deneyimini ve akademiye çerçeveleyen kültürel koşullara daha eleştirel bir yaklaşımı teşvik etmeye çalıştıkları için, Küresel Kuzey’deki üniversitelerde giderek daha yaygın hâle gelmektedir (Bhambra ve arkadaşları 2018). Bilgi birdenbire ortaya çıkmaz ve bilginin istikrarsızlaştırılması, geçmişteki adaletsizlikleri ortaya çıkarmanın ve daha önce kamusal tartışmaların dışında bırakılan sesleri geri getirmenin gerekli bir parçası olarak anlaşılabilir. Bilgiyi tartışmalı olarak ele alma tarzının din sosyolojisi içinde de güçlü bir mirası vardır. Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın

bilgi tanımı, toplumda “bilgi olarak kabul edilen her şey” di (Berger ve Luckmann 1966: 15) ve dolaylı olarak bilgi iddialarının tartışmaya tabi olduğunu kabul ediyor ve onların eleştirel incelemelerinin yapılmasına davetiye çıkarıyordu. Yol açtıkları önemli etkiler, din sosyolojisi içinde gelişmiş bir toplumsal yapılandırmacı yaklaşım üretmemiş olsa da (Hjelm 2018), “akla yatkın yapılara” yönelik süregelen ilgi, dinsel inançların toplumsal temelleri hakkındaki soruları sahnenin merkezinde tutmuştur.

Fakat bütün bunlar dinin statüsü bakımından ne anlama geliyor? Yaygın olarak kabul edilen hakikat kavramlarını tahrif eden herhangi bir toplumsal hareketin, dinsel kimliklerin statüsü ve gücü üzerinde potansiyel olarak büyük etkileri vardır. Toplumun geri kalanı hatalıyken geleneğinizin doğru olduğuna inanıyorsanız, normal eğitime, bilgiye ve güce karşı şüpheci yaklaşmak mantıklıdır. Böyle bir durum, dindar insanların hepsinin bu şekilde şüpheci olduğu anlamına gelmez ama “hakikatsonrası” dönemle ilişkilendirdiğimiz türden şüphecilik ve dinsel inançla neden yakından ilişkili olabileceğini açıklamaya yardımcı olur. Fakat bu ilişki tam olarak nedir ve hakikatsonrası çağ, dinsel ifade için yepyeni meydan okumaların veya fırsatların habercisi midir? Hakikatsonrası, hakikat iddialarının nasıl yönetildiği konusunda kültürel bir değişimi işaret ediyorsa, dinsel kimlikler bu süreçte nasıl etkilenmektedir? Bu bölüm işte bu soruları araştırıyor ve “hakikatsonrası” eğilimin din sosyolojisi açısından içermelerinin neler olabileceğini belirlemeye çalışıyor.

2. Bilginin İstikrarsızlaştırılması

“Hakikatsonrası” ile ilişkilendirilen şüphecilik, çeşitli şüphe türlerinden beslenmektedir. Anaakım bilimden veya bilgi kurumlarından, siyasi seçkinlerin temsilcilerinden veya güçlü kuruluşların sözcülerinden şüphe etme eğilimi söz konusu

olabilir. Gücü veya nüfuzu temsil edenlerin iddialarına karşı genel bir ihtiyat da söz konusu olabiliir. 1970’lerde, artık büyük anlatılara inanılmayan bir “postmodernite” çağı ilan edilmişti. Postmodernite hakkındaki tartışmalar son yıllarda başka ilgi alanları yüzünden geride bırakılırken, geleneksel bilgi biçimlerinin postmodern istikrarsızlaştırılması devam etti ve “sahte haberler”, “alternatif gerçekler” veya “hakikat-sonrası” dili aracılığıyla ifade bularak popüler hâle getirildi. Hepimizin işaret edebileceği ve birinin bakış açısına güvenmek için zemin sunan tek bir hakikat olduğu fikri, artık eskisinden daha az inandırıcı veya daha az gerçekçi görünüyor. Bu dolsaysız bilgi, “hakikat”ın artık tekil hâliyle –bizatihi “hakikat” olarak– değil, kişisel bir iyelik –“benim hakikatım”– olarak yaygın konuşma diline yerleşmiştir. Neşeli, şakacı, kitlelerce yazılan çevrimiçi [Türkiye’deki *ekşisözlük* benzeri] *Urban Dictionary*, “benim hakikatım” ifadesini, “tartışmaya kapalı kişisel görüş”ün iddialı bir ikamesi” olarak tanımlamaktadır ve popüler olmayan bakış açılarına yönelik tartışmalardan veya meydan okumalardan kaçınmanın bir yolu olarak kullanışlı olduğunu öne sürmektedir. Daha ciddi tanımı ise daha önce susturulmuş veya marjinalleştirilmiş bir anlatının özgül durumunu belirtmek için yapılmıştır. Oprah Winfrey, Mart 2021’de Sussex Dükü ve Düşesi¹ ile yaptığı ve artık utanç verici sayılan bir ifşa röportajında Meghan Markle’ı “kendi hakikatini” paylaşmaya davet etmişti. Postmodern düşünürler genellikle hakikatin merkezsizleşmesini özgürleştirici bir deneyim olarak sunarken, günümüzün “hakikatsonrası” çağı eleştirmeni daha umutsuzdur.

“Hakikatsonrası” kategorisiyle ilişkilendirilen olgular, geleneksel otoritelerden duyulan bir şüpheyi, yerleşik uz-

¹ Prens Harry ve eşi Meghan Markle. Prens Harry, Kraliçe II. Elizabeth’in torunlarından biridir. Meghan Markle ise Amerikalı bir aktristtir ve 2018 yılında Prens Harry ile evlenerek Birleşik Krallık Kraliyet Ailesi’ne katılmıştır. Çift, 2020 yılında Kraliyet görevlerinden feragat ederek daha bağımsız bir yaşam sürmeye karar vermişlerdir. (Çev.)

manlığa yönelik şüphecilği ve bir dizi geleneksel olmayan, istikrarsız veya oldukça taraflı kaynağa dayanan “alternatif gerçekleri” doğrulama eğilimini paylaşırlar. İklim biliminin vargılarının inkârı, apaçık partizan çıkarlar için siyasi retorığın manipüle edilmesi, yaygın olarak yalan olduğu kabul edilen şeylerin tezgâhlanması için medya platformlarının kullanılması: İşte bunların hepsi, hakikatin krizde görüldüğü bir çağın sinyallerini vermektedir. Bu tür iddiaları kitlesel ölçekte yaymak için sosyal medyanın kullanılması, meselenin kapsamını küresel hâle getirmektedir. “Komplo teorilerinin” savunucuları uzun yıllardır ortalıkta dolaşırken, iddiaları geleneksel olarak halkın çoğunluğu tarafından önemsiz tuhafliklar olarak reddediliyordu. Eski İngiliz futbolcu ve ünlü komplo teorisyeni David Icke’nin durumu bunun çarpıcı bir örneğidir. Icke, herkesin bildiği üzere, dünyanın insanları korku içinde tutmak ve negatif enerjilerinden beslenmek için olayları manipüle eden bir sürüngen varlık ırkı tarafından ele geçirildiğini iddia etmişti. Bu, dünya genelinde yayımlanan 20’den fazla kitapta yer alan ve dünya çapında yapılan konuşma etkinlikleriyle desteklenen bir dizi diğer tuhaf iddiadan biridir ve geniş çapta alay konusu olmanın yanı sıra Yahudi aleyhtarlığı suçlamalarına da yol açmıştır. Icke, saçma, mantıksız, temelsiz ve paranoyak olmak için bir araç niteliğiyle komplo teorisinin simgesi hâline geldi. Kasım 2020’de, Covid yanlış bilgilendirme kurallarını ihlal ettiği gerekçesiyle Twitter’dan kalıcı olarak uzaklaştırıldı.

Fakat bir zamanlar marjinal olan ve inandırıcılığı olmayan şey, şimdi görünüşe göre daha anaakım söylemin konusudur. Bazı durumlarda –örneğin Donald Trump’ın eleştirilenlerinin suçlamalarını “sahte haber” olarak sıklıkla reddetmesinde– bu tür stratejiler siyasi gündemleri güçlendirmek ve kamusal tartışma koşullarını etkilemek için kullanılmaktadır. Dezenformasyonun siyasi kazanç için kasıtlı olarak kullanılması, örneğin Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliği’ndeki totaliter rejimleri hatırlatan açıkça meşum çağrışımlara sahiptir. Fakat

21. yüzyıl çok farklıdır, en azından internet –dünyanın birçok yerinde– bilgiyi çok daha özgürce erişilebilir hâle getirmiştir. Web tüketicileri, çevrimiçi haber yayınlarından, bloglardan, podcastlerden ve sosyal medya aracılığıyla sunulan çeşitli etkileşimli fırsatlardan oluşan çok çeşitli kaynaklara sahiptir. Hakikatsonrasıyla ilişkili olgular, geçmişin devlet güdümlü propaganda makinelerinde olduğu gibi, kamusal bilginin doğrudan sansürlenmesine bağlı değildir. Bunun yerine, bir fare tıklamasıyla erişilebilen bilgi bolluğu, bilginin demokratikleşmesi *ve* siyasi veya ticari çıkarların hizmetinde manipülasyonu için yeni fırsatlar da dâhil olmak üzere farklı koşullar kümesini yansıtmaktadır.

Komploculuğun görünür şekilde anaakıma dâhil edilmesi her yerde yaygın değil ama kültürel sınırları da aşıyor. Kamu Dinsel Araştırma Enstitüsü tarafından Mart 2021’de yapılan bir ankete göre, ABD yurttaşlarının %15’i “ABD’deki hükümet, medya ve finans dünyalarının, küresel bir çocuk seks ticareti operasyonu yürüten, Şeytan’a tapan bir pedofil grubu tarafından kontrol edildiğine” inanıyor. Cumhuriyetçi Parti destekçileri arasında bu oran %23’e çıkmaktadır (PRRI 2021). Genellikle QAnon hareketiyle ilişkilendirilen bu komplo teorisi, geniş çapta alay konusu olmuştur fakat neredeyse 50 milyon Amerikalının desteğini alıyor gibi görünmektedir. Benzer şekilde tartışmalı iddialar, bazen, Donald Trump’ın Barack Obama’nın ABD başkanlığına adaylığının meşruiyetini sorgulayan “doğum komplosu”na destek vermesi gibi, kamuya mal olmuş etkili kişiler aracılığıyla anaakıma kanalize edilmektedir. Başkanın ehliyetinin sorgulanması, bu tür kampanyalar Trump tarafından onaylanan ve böylece kendi başkanlık kampanyasından önce kamuoyundaki profilini güçlendirene kadar, büyük ölçüde marjinal komplocularla sınırlıydı. Obama’nın “doğuştan” bir ABD vatandaşı olmadığı söylentisine Arizona’da daha fazla gereksiz ilgi gösterilmişti. Hem seçim usullerinden sorumlu eyalet sekreteri Ken Bennett hem Maricopa İlçesi

şerifi Joe Arpaio, Hawaii yetkilileri elinde bulunan belgelerin geçerliliğini doğrulamak için büyük çaba harcadılar, onlara göre bu belgeler Obama'nın gerçekten de orada doğduğunu gösteriyordu (Barkun 2013: 187).

Buradaki tablo, inandırıcılığı zayıf iddialara, marjlardan toplumun siyasi merkezine geçişi aracılığıyla bir platform sağlandığını gösteriyor. İddiaların kamu görevlileri veya ünlülerle ilişkilendirilmeleri onlara güvenilirlik ve en önemlisi kitlesel bakımdan bilinme imkânı tanıyor. Sosyal medya, bunların ivme kazanmasında önemli bir rol oynuyor; Donald Trump da görev süresi boyunca bu durumu tamamen istismar etmiştir. Ama aynı zamanda komploculuğun toplumsal düzenin merkezinde kalıcı bir yer edinebileceğini sergileyen toplumsal-yapısal faktörler de bulunmaktadır. Julian de Medeiros, çağdaş Türkiye'de komplo teorilerinin rolü üzerine yaptığı çalışmada, David Coady'nin komplo teorilerinin ivme kazanmasına karşı harekete geçen üç toplumsal koşulu gösteren incelemesinden söz ediyor. Bunlar etkili bilgi edinme özgürlüğü mevzuatı, medya mülkiyetinin çeşitliliği (ve bunların hükümet etkisinden bağımsızlığı) ve farklı hükümet kollarının göreceli bağımsızlığıdır (de Medeiros 2018: 9). Tersine bir durumda, AKP iktidarı altındaki Türkiye'de olduğu gibi, komplo teorilerinin kalıcı bir hakikatsonrası siyasetin parçası olarak kurgulanmasını sağlayan işte bu koşulların olmamasıdır. Hem başkan Trump hem de cumhurbaşkanı Erdoğan, halkın bilgi edinmesinin siyasi kazanç uğruna istikrarsızlaştırılmasını içeren popülist bir strateji izlemiştir. Ayrıca neoliberal tüketimcilik yoluyla ivme kazanan ulusaşırı bir gelişme olarak "hakikatsonrası" kapasitesini de istismar etmiş görünmektedirler. Demek ki "Müşteri her zaman haklıdır" düşüncesinden "tüketici her zaman kendi hakikatlerinin onaylanmasını hak eder" düşüncesine geçmek pek de büyük bir sıçrama sayılmamalıdır. Bu bağlantıya bu bölümde daha sonra tekrar geri döneceğiz. Ondan önce, din sosyolojisindeki kavrayışların "hakikatsonrası" eğilime nasıl ışık tutabileceğini değerlendirelim.

3. Din, Saptırılmış Düşünce ve Kamusal Tartışma

Din ile bilgi veya hakikat hakkındaki daha geniş kültürel iddialar arasında nadiren doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bir yandan, bilgiye erişimin artması, tarih boyunca, sıklıkla dinsel canlanmayla birlikte olmuştur. Dinsel metinlerin doğrudan sıradan insanların eline geçmesine neden olan modern değişiklikler, özellikle dinsel liderler ile takipçileri arasındaki katı ayrıma dayanan miras alınmış otoriteleri sarsmıştır. Bu bakımdan, internetin demokratikleştirici etkileri, matbaanın ortaya çıkışı, karton kapaklı kitapların toplu üretimi ve uygun fiyatlı ev bilgisayarının piyasaya sürülmesiyle belirlenen çok daha uzun sürecin bir parçasıdır. Bunların hepsi, halk kitleleri arasında bilgi yoluyla güçlenmeyi mümkün kılmıştır. Bu durumun dinsel hareketler bakımından yarattığı sonuçlar dünya genelinde kaydedilebilir. Örneğin 20. yüzyılın sonlarında İslam'ın yeniden dirilişi, yalnızca muhafazakâr İslamcı gruplar tarafından değil, kitlesel eğitimden ve basılı ve elde hazır bulunan çevrimiçi İslami medyadan yararlananlar arasında “dinsel otoritenin çoğullaşması” ile de karakterize edilmiştir (Hefner 2009): 158). Yeni kaynaklara erişim, sıradan Müslümanların dinsel bilgiyle meşguliyetlerinde dinsel seçkinleri baypas etmelerini sağlamıştır.

Diğer örnekler de bir gerilim ilişkisini işaret etmektedir. Nitekim bazı dinsel hareketler, çevrelerindeki kültür tarafından esas kabul edilen varsayımlara meydan okuyan, onları çürüten veya baltalayan bir dünya görüşü ile ayırt edilmektedir. Din sosyolojisi, katı davranış kuralları ve kendileriyle daha toplumun daha geniş kesimleri arasındaki katı sınırlarla ayrılan tarikat gruplarını araştırma bakımından uzun bir geçmişe sahiptir (örn. Troeltsch 1931; Wilson 1970). “Dünyayı reddeden” bir dizi tarikat, toplumsal norm olarak benimsenen değerlerle radikal çelişkiler içinde olan inançları desteklemektedir. İlk Mormonlar, “çoğul evlilik” dedikleri çokeşliliği uygulamışlardır. Anaakım Mormonlar bu uygula-

maya 1890'da resmen son verirken, köktendinci Son Zaman Azizleri'nin bu uygulamayı günümüze kadar sürdürdükleri biliniyor. Yehova Şahitleri Mukaddes Kitap öğretisine dayanarak kan nakline geleneksel olarak karşı çıkmaktadırlar. New England'da Mary Baker Eddy tarafından 19. yüzyılın sonlarında kurulan Church of Jesus Christ Scientist'in (ya da "Hıristiyan Bilimi") ilk üyeleri, tüm fiziksel hastalıkların bir yanılsama olduğuna ve tıp bilimi yerine yalnızca duayla iyileştirilebileceklerine inanıyorlardı. Daha uzun, daha rahat bir yaşam sürmenin bir yolu olarak giderek daha fazla modern tıbbı yönelen bir kültür bağlamında, Hıristiyan Bilimcileri "alışılmışın dışında bir bilgi birikimini" teşvik ediyorlardı. Sosyolojik olarak, böyle bir şey aynı anda hem marjinalleştirici hem de güçlendirici olabilir. Bir hareket için toplumun merkezi bir varsayımına karşı çıkmak, kendisini toplumun kural ve geleneklerinden bağımsız olarak daha inandırıcı bir şekilde sunmaktır. Normallüğün alışkanlıklarından arınmış, bambaşka bir yaşam biçimini onaylayacak kadar cesur olmaktır.

Bununla birlikte dinsel gruplarda günümüzün "hakatsonrası"na daha yakın benzerlikler tespit ediyoruz. Bu gruplar da toplumdan geri çekilmek yerine, anaakım bilginin koruyucuları ile kamusal tartışmaya girmeye çalışmaktadırlar. Çarpıcı bir örnek, dünyanın kökenleri ve insan kimliğinin doğası hakkında anaakım Batı bilimiyle derinden çelişen açıklamalara dayanan Scientology Kilisesi'dir. Scientology, dünya görüşünü kurucusu, Amerikalı eski bilim kurgu yazarı L. Ron Hubbard'dan almaktadır. Hubbard'ın 1950 tarihli kitabı *Dianetics: The Modern Science of Mental Health*, bir dizi insan hastalığının kökenini açıklayan bir akıl bilimi önermektedir. Hubbard'a göre, insanların "analitik akıllarının" tam potansiyelini kullanma kapasiteleri, "tepkiyel zihinlerin" "engramlar"² adı verilen zararlı anıları tutma eğilimiyle engel-

² Bir olayın sinir sisteminde ve insan ruhunda bira psikik etkiler veya izlenimler. (Çev.)

lenmektedir. Bu “engramlar”, Hubbard’ın “dianetik denetim” adını verdiği özel bir danışmanlık biçimiyle ele alınmadığı takdirde, yaşamın ilerleyen dönemlerinde sorunlara ve sağlık bozukluklarına neden olurlar. Bu denetim sürecinin farklı aşamalarında ilerleme kaydetmek, bireyleri “açık, üstün bir zekâ ile ayırt edilen ve gelişmiş fiziksel ve zihinsel sağlık” durumuna taşıyabilir.

Hubbard’ın ve Scientology’nin birbirini izleyen temsilcilerinin iddiaları, anaakım bilim insanlarında yaygın bir düşmanlık ve şüpheciliğe yol açtı, bunlardan birçoğu Dianetik’i temelsiz veya değersiz bir sözde bilim olarak reddediyordu. Özellikle sıkıntılı olan, Scientology Kilisesi ile psikiyatri mesleği arasındaki çatışma olmuştur; bu nedenle sosyolojik terimlerle ifade edildiğinde, psikiyatri mesleği Scientology’nin kendini karşıt olarak tanımladığı önemli bir “dış grup” sayılmıştır (Smith 1998). Gerçekten de başlangıcında Hubbard dianetiğin akıl sağlığı sorunlarını ele almada psikiyatri kadar etkili olduğunu iddia etmişti. Psikiyatri mesleğinin çok sayıda savunucusu tarafından aşağılandıktan sonra Scientology hareketi, stratejisini bilimsel meşruiyet arayışından, insanlığın gerilemesinin ana nedeni olarak sunulan psikiyatride karşı bir kampanyaya çevirdi; hareket psikiyatride yanlış yönlendirilmiş tedavilerinin suça ve insan acısına yol açarak insanlığın düşüşünün ana nedeni olarak sunmaktaydı. Sonraki karşılıklı düşmanlık, Hubbard’ı “dianetik ve psikiyatrinin insanlığın kaderi üzerindeki bir mücadelede rakipler olduğu yönündeki kararlılığına” sevk etti (Kent ve Manca 2014: 7). Scientology’nin psikiyatride karşı kampanyası, Hubbard’ın 1986’daki ölümünden epey sonra, onyıllar boyunca sürdü-rüldü. Şu anda Scientology Kilisesi, çeşitli yardım faaliyetleriyle meşgul olsa da (örneğin, büyük felaket bölgelerinde), iç belgeler, bunların anaakım ruh sağlığı mesleklerinin aynı krizlere cevap verme çabalarını baltalamayı ve itibarsızlaştırmayı amaçlayan bir arayışla çerçevelendiğini göstermektedir (Kent ve Manca 2014).

Scientology vakası, psikiyatri tıbbına onlarca yıl boyunca devam eden planlı saldırısı nedeniyle özellikle dikkat çekicidir. Bilimsel anaakımın dışında ve ona karşı fikirleri teşvik etme konusunda sürgelen bir kararlılığa sahip olmuştur. Üstelik böyle bir şeyi alenen ve mahkemeler aracılığıyla gerçekleştirmiştir ve bu durum da dinsel gruplar mali açıdan iyi kaynaklara sahip olduğunda ortaya çıkan farkı vurgulamış olmaktadır. Bu nedenle, sosyolojik terimlerle hâlâ normalden sapan bir bilgi kümesi oluştursa da Scientology'nin finansal zenginlik biriktirme yeteneği, en azıydan ünlülerin verdikleri parasal destekler ve hizmetleri için müşterilerden aldıkları ücretler yoluyla kampanyasını sürdürmeyi başardığı anlamına gelmektedir. Aynı zamanda saldırıya geçerek normalden sapan bilgiyi savunmanın da bir örneğidir. Scientologlar, Peter Berger'in formüle ettiği mükemmel bir çerçevenin terimlerini kullanırsak, daha geniş bir kültürle ilişkili normlara ve değerlere muhalefetlerine dayanan bir "bilişsel ret" sürecine girmişlerdir. Bununla birlikte, Scientology, sadece kendi sınırlarının bütünlüğünü korumakla yetinmeyerek, toplumsal düzeni hakikat olarak kabul ettiği şeyle aynı çizgiye getirmeye kararlı, toplum çapında bir değişim peşinde de olmuştur (Berger 1992: 41-5). Scientology çabalarını belirli bir bilgi alt alanına yönlendirmektedir ve bu alan da profesyonel psikiyatri tıbbıdır. Böyle bir şey, Scientology'nin amaçlarının herhangi bir şekilde dar görüşlü veya uzmanlık gerektirenler olduğunu ima etmek değildir; çünkü insanlığı etkileyen en ciddi bazı sorunlardan psikiyatri mesleğinin sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Psikiyatrinin ortadan kaldırılması ve onun yerine ruh sağlığını ele almanın esası olarak Scientology'nin getirilmesi, insanlığın kurtuluşuna giden yol olarak anlaşılmaktadır.

Sapkın bilimi denilen şey etrafındaki tartışmalar (Dolby 1979) akupunktur ve feng shui'den Scientology'nin "denetimi-ne" ve Covid-19 salgınının ardından yeniden ortaya çıkan "aşı karşıtı" kampanyalara kadar çok çeşitli kültürel hareketleri

kapsamaktadır. Ortodoks ve sapkın bilgi arasındaki ayrımın artık bir süredir olduğundan daha az açık olduğuna dair göstergeler vardır. Hakikat ve bilgiye yaklaşımların, bazıları diğerlerine göre daha fazla itibarlı olsa da, çeşitli imkânlar piyasasında ortaya çıktığı bir çağda yaşıyoruz. Michael Barkun, bilginin bu farklı muamelesini sembolik bir bilişim ekonomisi olarak anlamlandırıyor. Barkun *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions of Contemporary America* [Bir Komplo Kültürü: Çağdaş Amerika'nın Kıyamet Vizyonları] kitabında, bazı komplo teorilerini neyin çekici kıldığını sorguluyor. Daha spesifik olarak şunu soruyor: Cezbedilenler açısından bunları inandırıcı kılan nedir? Kalıcı bir örüntü, onları “anaakım kurumlar tarafından uygulanan bir damgalanma”ya maruz bırakan “reddedilen bilgi” statüsüyle ilgilidir. Barkun’a göre, ister anaakım medya, hükümet veya ister üniversiteler olsun, suyun başını tutan “resmi” kurumlarca onaylanmayı reddeden bilgiye eşlik eden kültürel reddetme duygusu, “yaşadığın heyecanını” taşıyan “muktedir bir güçtür” (Barkun 2013: 223, 24). Komploculuğun mantığına göre, genel olarak kabul görmüş herhangi bir inanç, zorunlu olarak yanlış olmalıdır; çünkü bu inanç, bizi aldatmaya çalışan ve gerçekliğin “resmi” versiyonunu şekillendiren güçlerle ilişkilendirilerek kirlenmiş durumdadır. Dolayısıyla, reddedilen bilgiye özel bir geçerlilik kazandırılmaktadır; kültürel ortodoksluğun koruyucuları tarafından reddedilmesi, onun hakikate yakınlığını göstermektedir.

Benzer mantık, 21. yüzyılın en önde gelen dinsel hareketlerinden bazıları arasında da tespit edilebilir. Komplo teorileri ile dindarların ileri sürdüğü doğaüstü veya tanrıcılıkla ilgili iddialar arasındaki benzerlikler göz önüne alındığında böyle bir şey şaşırtıcı da değildir. Brian Keeley’in de belirttiği gibi, her ikisi de dünyevi olayları “sorgulanmaya müsait olmayan” tasarlanmış faillere atıfta bulunarak açıklama eğilimindedir (Keeley 2007: 139). Bu anlamdaki epistemolojik eğilimlerin UFO avcıları, “derin devlete” inananlar ve anaakım Hristi-

yanlar, Yahudiler ile Müslümanlar tarafından paylaşılmasını yadırgamayız. Bu durum bir noktaya kadar doğrudur. Bazı dinsel yazarlar, Hristiyan köktendinciliğini seküler komplo teorisyenlerinin yöntemleriyle birleştirmektedir. ABD’li televizyon yazarı Pat Robertson 1991’de *The New World Order* [Yeni Dünya Düzeni] başlıklı bir kitap yayımladı. Bu kitap, tek dünya hükümeti kurma komplosunun Şeytan tarafından yönlendirildiğini ve yakınlaşan ahir zamanın sinyali verdiğini savunan kapsamlı bir açıklama içeriyordu. Nitekim bunlar arasındaki en önemli paralellik, mücadele etmek ve rekabet etmek zorunda olduğunuz karşıt bir güce başvurmasıdır. “Dünya” ister çoğulculuk, beyaz Hristiyan muhafazakârlığı, liberalizm, ister seküler devlet olarak düşünölsün, sözü edilebilir bir düşmana sahip olmak, dinsel kimliğin sınırlarını güçlendirmenin güçlü bir yoludur. Bu yüzden, komploculuk ile dinsel hareketler arasındaki paralellikler, anaakım toplumsal değerler ve gerçeklikle ilgili varsayımlar olarak kabul edilen gerilim düzeyiyle artmaktadır. Anglikan Kilisesi, ABD Piskoposluk Kilisesi ve Suudi Arabistan’daki Sünni İslam için bu paralelliklerin zayıf ve ender olması muhtemeldir. Normal topluma karşı bir ihtiyatlılık etrafında odaklanan daha tarikatçı gruplar arasında, komplocu düşünceyle paralelliklerin belirgin olması daha muhtemeldir. Komploculuk, kişinin dünya görüşünün ve değerlerinin saldırı altında olduğu algısıyla uyumludur (Castelli 2007). Bu bazen maddi yoksunluk durumuna tekaböl eder fakat her zaman böyle değildir. ABD’nin Hristiyan Sağının –çoğu Donald Trump’ı destekleyen– sözcüleri, beyaz çoğunluğun bir parçası olsalar bile kendilerini sıklıkla zulüm kurbanı olarak sunarlar. Oysa nispeten zengindirler, hükümette iyi temsil edilirler ve konumlarını yürekten destekleyen canlı bir sağcı medya arkalarındadır (Marti 2020: 209). Kendilerini haksız yere marjinalleştirilmiş olarak algılamaları, komplocu terimlerle bir şeyleri anlamlandırma eğilimiyle yakından ilişkili görünmektedir.

Güçlü, karşıt bir “dış grup”tan söz etmek, meşru ve gay-rimeşru bilginin nerede bulunacağını belirlemeye de yardımcı olmaktadır. Böyle bir şey kimlere güvenilebileceğini ve güvenilemeyeceğini göstermektedir. Uzun vadeli bir örnek, 20. yüzyılın başından beri kamusal kampanyalarını Darwinci evrimin reddi etrafında şekillendiren yaratılışçı harekettir (Numbers 2006). Bu dönem boyunca özellikle ABD’de yaratılışçı kampanyacılar, kamusal alanda kendi bakış açılarını etkili hâle getirmek için fırsatlar yaratmaya çalıştılar. Okullar için müfredat kaynaklarının geliştirilmesi ve aynı zamanda yaratılışçı bir dünya görüşü etrafında yapılandırılmış müzeler ve tema parkları aracılığıyla eğitim, onlar açısından çok önemli bir hedef sektör oldu (Bielo 2018). Yaratılışçılığın savunucuları, “bilişsel pazarlık” olarak tanımlanabilecek bir süreçte, başarı şanslarını artırmak için stratejilerini zaman içinde daha geniş kültürel normlara uygun hâle de getirdiler. Örneğin “yaratılışçı bilim”in ortaya çıkmasıyla birlikte, strateji, tıpkı Scientologların 1950’lerde yaptığı gibi, tartışmalı bilginin daha geniş bir izleyici kitlesi indinde güvenilirliğini sağlamak için anaakım bilimin normlarını ve dilini benimsemekti. Böylece Whitcomb ve Morris’in 1961 yılında yayımlanan *The Genesis Flood* adlı kitabı, büyük tufanın Eski Ahit’te bahsedildiği için değil, jeolojik kanıtlar bulunduğu için tarihsel bir olay olduğunu savunabildi. Akıllı tasarım (AT) hareketi, aynı sürecin bir uzantısıydı ve İncil’e veya Tanrı’ya açıkça atıfta bulunmaktan kaçınarak iddialarını bir adım daha ileri götürüyordu. AT, doğal dünyanın karmaşıklığının arkasında üstün bir varlığın yattığı ihtimalini belirlemek için geleneksel akademik araçları kullanmakla ilgileniyordu. Yaratılışçı-akıllı tasarım hareketi akademik güvenilirlik iddiasında bulunurken evrimin “teorik” statüsünü vurgulayarak bir denklik statüsü sağlamaya da çalışmıştır. Başka bir deyişle, rakiplerinin konumlarını tartışmalı hâle getirerek kendi konumlarını sağlamlaştırıyorlar. Bununla ilgili bir strateji, eleştirmenleri tarafından “yanlış denge” olarak tanımlanmaktadır ve böylesi de uzmanların

büyük çoğunluğu konunun bir “tarafını” desteklediğinde, bir tartışmanın iki tarafı arasında eşit statü iddiasında bulunmaktır. Bu strateji, iklim değişikliğinden evrime ve Covid-19’a kadar çeşitli konulardaki tartışmalarda tespit edilebilir. Bu strateji komplo teorilerinin (adalet, eşitlik ve ifade özgürlüğü gibi) liberal-demokratik değerlere hitap eden zeminlerde kendilerine bir platform edinmesini sağlayan bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle, anaakım ile marjinal arasında ortaya çıkan sınırlar genellikle katı ve mutlak olarak sunulurken, bunları dinsel hareketler ile kültürel çevreleri arasındaki bir müzakereyi çerçeveleyen ana hatlar olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

Scientology Kilisesi, psikiyatriye karşı yürüttüğü kampanyayı, ortak bir insan önceliği, yani sağlık konusundaki anlaşmazlığın çıkarlarını öne sürerek güçlendirdiği ölçüde, yaratılışçı evanjelikler de evrim konusunda benzer bir şey yapmışlardır fakat onların durumunda, çıkarlar eğitim ve ifade özgürlüğüyle ilgilidir. İlk durumda, Scientologlar konuyu yanlış anlamanın insan sağlığının ve esenliğinin geleceğini tehlikeye atmak olduğunu iddia etmektedir. İkinci durumda, yaratılışçılar, gelecek nesil gençleri kendilerini İncil’den uzaklaştıracak bir düşünce akımı veya ahlaki özü olmayan seküler bir gündemle yozlaşmaktan kaçınmaları için uyanık olmaya çağırmaktadır. Her ikisi de düalist bir çerçeveye dayanmaktadır ve misyonlarını, hatalı, habis veya her ikisi olarak reddettikleri yerleşik bir bilgi biçimine karşı tanımlamaktadır. Her ikisi de evrensel niteliğe sahip insan yararı konularına hitap etmektedir. Olayları bu açıdan görmeyen pek çok kişi olsa da her iki hareketin de benimsediği strateji, geniş bir izleyici kitlesine hitap etmeyi en üst düzeye çıkarmanın bir yolu olarak mantıklıdır. Ayrıca yasal bağlamlarda ağırlık taşıyan endişeleri de ele almaktadırlar ve hem Scientology hem de yaratılışçıların kendi bakış açılarını savunmaya ve geliştirmeye çalıştıkları için son birkaç onyılda çok sayıda yasal anlaşmazlığa karışmaları tesadüfî değildir.

4. Din, Güç ve Meşruiyet

Belirli dinsel hareketler ile hakikatsonrası eğilimin unsurları arasındaki bu ortaklıklara rağmen, önemli farklılıklar da vardır. Hakikatsonrası eğilimin önemli bir niteliği güçle ilgilidir. Üniversitede, kendisinin doğrudan Kral Süleyman'ın soyundan geldiğini iddia eden bir arkadaşım vardı. Eksantrikti ve sık sık garip şeyler söylerdi. Kimse ona inanmadı. Ama ayrıca hiç gücü de yoktu. Kamuoyuna yön verecek, görüşleriyle insanların hayatını etkileyecek bir konumda değildi. Donald Trump, uzmanların iddialarını reddettiğinde veya uzmanlık fikrinin kendisini reddettiğinde, bunun sonuçları elbette çok daha önemliydi. “Hakikatsonrası” olgusu hakkındaki tartışmaların çoğu, siyasetçilerin ve onların danışmanlarının –başka bir deyişle gücü elinde bulunduranların– davranışlarına odaklanmıştır. Böyle bir şey sadece –ne yazık ki– köklü bir gelenek olarak siyasetçilerin güvenilirmez beyanlarını işaret etme durumu değildir. Daha ziyade, bilgiyi siyasi bir tarzda ele alma eğilimini gözlemlemektir. Bu ise Tom Nichols'un “uzmanın siyasallaşması” (2017: 225) dediği şeyle ilgilidir. Başka bir deyişle, kamusal söylemi verili bir gündeme hizmet edecek şekilde manipüle etmeye yönelik giderek normalleşen istekliliktir. *Giderek normalleşen* tabiri burada önemlidir. Bazı okuyucular bunu bariz bir nokta olarak görebilirler. İktidardakiler elbette bu şekilde davranırlar; zaten hep böyleydiler, diye düşünebilirler. Bu doğru olabilir ama son yıllarda bu stratejide bir adım değişikliğini temsil ettiğini iddia edeceğim bir değişiklik meydana geldi: Bir dizi farklı toplumsal güç, bu ayırt edici düzenlemeyi meydana getirmek için bir araya gelmektedir.

İlk ve en belirgin nokta *aşırı bilgi yüklemesi* hakkındadır. Tom Nichols'un umutsuz bir tonla ifade ettiği gibi, “Korkarım ki uzmanlık idealinin ta kendisinin ölümüyle karşı karşıyayız; Google'ın körüklediği, Wikipedia tabanlı, bloglarla dolu bir çöküşte, profesyoneller ile sıradan kişiler, öğrenciler ile öğ-

retmenler, bilenler ve merak edenler arasındaki herhangi bir ayrımın –diğer bir deyişle, bir konuda herhangi bir başarıya sahip olanlar ile buna hiç sahip olmayanlar arasındaki ayrımın– ortadan kalkışına tanıklık ediyoruz” (Nichols 2017: 3). Yorumcuların hepsi Nichols kadar karamsar değil ama onun atıfta bulunduğu bilgi patlaması da inkâr edilemez. Küresel Kuzey’de ve başka yerlerde yükselen dalgalar hâlinde, geniş bir kalite yelpazesinde, çok sayıda veri, fikir ve bilgi, eşi benzeri görülmemiş bir oranda insan için eşi görülmemiş bir kolaylıkla elde edilebilir hâldedir. Yerleşik otoriteler pek çok sestten sadece biri olduğu için, böyle bir ses hacmi kafa karışıklığını da beraberinde getirmektedir. Daha önce marjinal veya ezoterik sayılan sesler, yeni destek toplulukları oluşturabilmektedir. “Hakikatsonrası” eğilim kısmen aşırı bilginin bir yan ürünüdür.

Diğer bir faktör ise bir tür *artırılmış göreceliktir*. Etkili kitapları *Habits of the Heart*’ta Robert Bellah ve arkadaşları (1985), dışavurumcu bireycilik hakkında yazmışlar ve bunun da kimliğin kişinin koşulları veya ailesi tarafından miras alınması veya şekillendirilmesi yerine kişisel deneyim tarafından oluşturulduğunu söylemişlerdir. Bu hâl, 21. yüzyılda daha da yaygınlaşmıştır. Artık, özellikle genç nesiller arasında, ister toplumsal cinsiyet akışkanlığı, beden modifikasyonu veya ister çoklu kimliklerin çevrimiçi düzenlenmesi açısından olsun, kimliklerin geçmişe göre daha fazla esneklikle ele alınabileceğine dair yaygın bir kabul söz konusudur (Katz ve ark. 2021: 75-) 81). Tüm kimlikler değişebilir ve kişinin kendisini yeniden keşfetmesi, onaylanması ve desteklenmesi gereken olumlu bir şeydir. Aslında, bu konuda sınırlamalar olduğunu öne sürmek, bireysel özerkliğin ahlaki bakımdan ihlalidir. Son on yılda toplumsal cinsiyet kimliği tartışmalarındaki dramatik değişim bu noktada çarpıcı bir örnektir. Birinin cinsiyet kimliğinin biyolojik olarak belirlendiğini ve değiştirilemez olduğunu söylemek, 20 yıl önce herkesçe bilinen bir gerçek sayılırdı. Çoğu insan tarafından karşı çıkılacak bir

iddia değildi. Aynı şeyi 21. yüzyılın ikinci onyılında söylemek ise hoşgörüsüzlüğe, hatta öfkeli eleştirilere davetiye çıkarmak olur. Değişimin hızı çarpıcı oldu. Kimlik şekillendirilebilir ve kişisel tercihe tabidir. Bireysel failin böyle ayrıcalıklı şekilde vurgulanmasıyla birlikte, özellikle bu failiğe müdahale ettiği algılanan dışsal otoritelere karşı karşılıklı bir şüphecilik ortaya çıkmaktadır. Bu ise bazen küçümseyerek, başa çıkmaya çalıştıkları bir dünyanın “mikro saldırganlıklarından” korunmak için “güvenli alanlar” arayışıyla meşgul olan “uyanık” [woke] neslin aşırı duyarlılığı olarak ciddiye alınmamaktadır. Bazı yorumcular “mağduriyet kültürü”nün yükselişinden söz etmişlerdir (Campbell ve Manning 2018). Fakat bireysel failiğe yapılan bu vurgu, benmerkezciliğin bir işareti olmak zorunda değildir. Aynı temel varsayım, gençlerin yargılayıcılığa veya azınlık gruplarına karşı düşmanlığa müsamaha gösterme konusundaki isteksizliğini de şekillendirmektedir (Perrin 2020). Bu durum, kendi araştırmamda, başkalarının hayatları hakkında otorite olarak konuşma hakları olmadığını düşündükleri için, evanjelizmden rahatsız olan Hristiyan üniversite öğrencilerinin tutumlarında fark ediliyordu (Guest 2015). İster kendi kendine ister başkaları tarafından yönetilsin, vurgu, bireysel failiğe dış seslerin üzerinde ve ötesinde saygı duymaktır. “Hakikatsonrası” bağlamında, bu tür bir bireycilik, yerleşik otoriteleri reddetmek için bir gerekçe sağlamaktadır.

Bu örüntüde araçsal olan üçüncü toplumsal güç, *otoriteye yönelik stratejik yönelim* açısından son bölümde ele alınmaktadır. Bu kavramı, özellikle dinle kesiştiği durumlarda, popülizmin ayırt edici özelliklerinden bazılarını yorumlamak için kullandım. Algılanan rakiplere karşı avantajı en üst düzeye çıkarmak için taktiksel, seçici bir şekilde angaje olma isteğiyle ayırt edilen bu yönelim, kamu alanında gücü kullanmak isteyenler bakımından tanımlanmaktaydı. Böyle bir şeyi Donald Trump, Jair Bolsonaro ve Recep Tayyip Erdoğan gibi popülist siyasetçilerin davranışlarında açıkça görüyoruz. Fakat bu

ulusal liderler, çok daha geniş çevrelerde görülebilecek bir yaklaşımın modelini oluşturuyor. Geçen bölümde tartıştığım gibi, bu durum, rekabete ilişkin neoliberal düşüncelerin hayatın ekonomik olmayan alanlarına göçünün bir parçası olarak görülebilir. Bencil çıkar ve işlem tabanlı mübadeleyle yönlendirilen faydacı bir bireycilik biçimini yansıtmaktadır. Oyunu kazanmaya, oyunun herhangi bir kuralından daha fazla öncelik verir ve bizi olmamız gereken yere götürürse kuralları esnetmenin sorun olmadığını öğretir. Bu eğilim kamusal söylemi şekillendirdiği ölçüde, çıkarlarımıza hizmet ettiğinde yalanı ve manipülasyonu meşrulaştırarak hakikatsonrası eğilimlerin dolaşımını artırmış olur. Burada maruz kalmayla ilgili bir nokta önemlidir. Donald Trump'ın davranışı pek çok bariz nedenden dolayı ahlaki bir endişe kaynağı olsa da sosyolojik bir öneme de sahiptir çünkü biz ve dört yıllık görev süresi boyunca televizyonu en az bir kez açan herkes bunu bilmektedir. 24 saatlik haber ve sosyal medya çağında siyasi yozlaşma herkesin göreceği şekilde apaçık ortadadır. Trump'ın başkanlığıyla ilgili bu kadar şoke edici olan şey –ve tamamen dürüst olmak gerekirse, ondan önceki ve sonraki sayısız diğer “hakikatsonrası” örnekler– yalan söylemenin ve hakikati manipüle etmenin çok bariz olması ve özür dilemeye gerek duymayan bir nitelik taşımasıdır. Eğer onlar bunu oyunun bir parçası olarak görüyorlarsa neden biz de öyle yapmayalım?

5. Neoliberal Bir Çağda Hakikatsonrasını Sürdürmek

Hakikatsonrası uzak geçmişte de net bir şekilde yankılanmakla birlikte, özünde neoliberal bir olgudur. Bu itibarla, onun dinsel hareketler üzerindeki etkileri, neoliberal koşulların dinsel ifade için nasıl yeni bir bağlamsal çerçeve sağladığını açıklamada resmin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Hiç şüphe yok ki “hakikatsonrası” dönem, bazı dinsel aktörlerin kendi lehlerine kullandıkları fırsatlar yaratmıştır. Neolibera-

lizmin koşullarının, “reddedilen bilgi”nin dinsel ifadelerinin daha önce hiç olmadığı kadar küresel ilgi ve halk desteği kazanmasına imkân sağladığı iddia edilebilir. Bu sadece World Wide Web’in bilgiye erişimi demokratikleştirmesi, tartışmalı ve yıkıcı iddialar için bir platform sağlaması ve böylece anaakımın epistemolojik normlarını sarsması meselesi değildir. Bu resmin bir parçasıdır fakat aynı zamanda bireysel görüşün tüketici odaklı olarak onaylanması, sosyal medyanın nispeten düzenlenmemiş bir platform olarak kitle takipçileri oluşturmak için kullanılması ve kurumsal otoritelerin küçümseyerek reddedilmesinin popülist siyasi hareketlerce pekiştirilmesi de önemlidir.

Peki, bu değişiklikler din sosyolojisini ele alış tarzımızı nasıl değiştirmelidir? Spesifik olarak, hakikatsonrası değişimden etkilenmiş gibi görünen dinsel olguları anlamlandırmak istiyorsak, kavramsal aygıtımızda ne tür değişiklikler gerekebilir?

Mezhep/tarikat grupları, din sosyologları için ilgi çekici olmaya devam etmiştir, bunun sebeplerinden biri onların daha geniş toplumsal normlara uyum sağlama baskısı yaşanan bağlamlarda inanç ve uygulama saflığını koruma amacıyla sergilenen ortak tutumları temsil ediyor olmasıdır. Mezhepler/tarikatlar geleneksel olarak böyle bir şeyi, üyelerinin kirlетici etkilere maruz kalmasını daha etkili bir şekilde filtrelemenin bir yolu olarak toplumun daha geniş kesimleriyle olan –coğrafi veya toplumsal– mesafeyi koruyarak yapmaktadırlar. Mennonite Amish,³ ABD’nin kırsal bölgelerinde toplu-

³ Mennonite ve Amish, Hristiyanlık içinde yer alan ve genellikle özgün yaşam tarzları ve inançlarıyla bilinen iki farklı dinsel topluluktur. Menno-niteler, 16. yüzyılda Avrupa’da başlayan bir reform hareketi olan Anabaptistlerin bir koludur. Genel olarak barışçıl yaşam biçimleri, sadelik, kardeşlik ve topluluk dayanışmasıyla tanınırlar. Mennoniteler, modern dünyanın etkilerinden kaçınmaya çalışabilirler ve tarım, el sanatları ve diğer geleneksel mesleklerle uğraşabilirler. Amish ise, Mennonite geleneğinden türemiş bir alt gruptur. Amishler, yaşam biçimlerinde daha katı bir sadelik ve ayrılıkçılık benimserler. Elektrik kullanımını sınırlarlar, modern giyim tarzlarından kaçınırlar ve daha kapalı topluluklar içinde yaşarlar. (Çev.)

luklarından olmayanlarla coğrafi mesafeyi korumaktadır. Plymouth Kardeşleri,⁴ okumalarını kısıtlayarak, televizyon izlemeyerek veya radyo dinlemeyerek ve Kardeş olmayanlarla yemek yemeyerek dış dünyaya koydukları katı sınırları sürdürmektedirler. Ayrılık öğretileri bunu gerektirmektedir. Bir 21. yüzyıl uzlaşması düzleminde, Kardeşler’in çalışmalarının bir parçası olarak ağa bağlı dizüstü bilgisayarlar kullandığı görülmüştür, fakat bunlar bile World Wide Web’deki bilgilere erişimi filtreleyen teknik değişikliklere tabidir. Teknolojik modifikasyon için benzer bir dinsel argüman, 2004 yılında İsrail’deki ultra-Ortodoks Yahudiler arasında ortaya çıkmıştır. Dinsel liderlerin “koşer cep telefonu” kampanyası, 3G cep telefonlarının gençlerin ahlaki açıdan şüpheli web içeriğine kolay erişim sağladığına dair endişelerle motive edilmişti (Rashi 2013).

Bu önlemleri “yukarıdan aşağıya” olgular, yani bazen dışlama veya kamu yaptırımı tehdidiyle pekiştirilen ve dinsel hiyerarşilerce dayatılan kontrol stratejileri olarak algılama eğilimindeyiz. Ama tabii ki bu işin önemli bir gönüllülük boyutu da vardır. Tarikat üyeleri, habis etkilere maruz kalma durumlarını sınırlamayı seçerler ve dinsel kimliklerini baltalayacağına inandıkları yaşantılardan, düşüncelerden veya insanlardan kaçınmak için bilfiil çaba gösterirler. Bu tür bir gönüllü yaşam yönetimi, Belçika ve Hollanda gibi bazı Avrupa ülkelerinde tarihsel bir norm olan sütunlaştırma [dayanaklara göre ayrışma] ile uyumludur. Sütunlaştırma, toplumun, her biri kendi özgün dünya görüşüne sahip gruplara bölünmesiyle karakterize edilmektedir; her “sütun”, Protestanlar, Katolikler veya Sosyalistler gibi kimliklere bağlı olan kendi kurum-

⁴ Plymouth Kardeşleri (Plymouth Brethren), 19. yüzyılın ortalarında İngiltere’de başlayan bir Hıristiyan tarikatıdır. Plymouth Kardeşleri, kilise ve geleneksel dinsel yapıların eleştirisini yaparak daha basit ve özgün bir cemaat yaşamı benimsemişlerdir. Plymouth Kardeşleri, topluluk içindeki üyeler arasında eşitliği ve kardeşlik ilişkilerini vurgular. Dinsel hizmetlerde ve ibadetlerde katılımı teşvik ederler ve genellikle geleneksel kilise hiyerarşisinin dışında bir liderlik yapısına sahiptirler. (Çev.)

larına –örneğin okullar, üniversiteler, sendikalara– sahiptir (Houtman 2020). Böyle bir şey benzer biçimde 21. yüzyılın günlük yaşamında da yaygındır. Kuşkusuz, mevcut inançları pekiştirebilecek düşünceler, etkiler ve kişilere maruz kalmayı en üst düzeye çıkarmak, muhtemelen neoliberal dönemin kültürel çeşitliliğiyle başa çıkmak için oldukça popüler bir strateji olarak değerlendirilebilir. Çeşitliliği müzakere etmek zor bir iştir ve genellikle kişinin toplumsal normallığe ilişkin takdirini, yani neyin geleneksel, sıradan, meşru veya kabul edilebilir olduğunu yeniden yapılandırmasını gerektirmektedir. Önyargıları ve değerleri doğrulanırken bu zorlukları savuşturmak bakımından, toplumsal hayatı benzer düşünen arkadaşlarla doldurmaktan daha iyi bir yolu var mıdır?

Bir önceki bölümde, Pippa Norris ve Ronald Inglehart'ın dünya çapında otoriter popülizmin yükselişiyile ilgili etkileyici çalışması *Cultural Backlash*'ı [Kültürel Geri Tepme] tartışmıştık. Norris ve Inglehart bu gelişmenin, birçok toplumda liberal değerleri hâkim konuma iten “sessiz devrime” karşı bir tepki olarak yorumlanabileceğini öne sürüyorlar. Bir önceki bölümde tartışılan popülist partilerin yükselişini tetikleyen şeyin değerlerdeki işte bu değişim olduğunu savunuyorlar. Bireysel düzeyde, insanların buna tepki verdiği çeşitli yollar vardır. Yeni gerçekliğe uyum sağlayabilirler, otoriter popülist siyaset yoluyla ona sövüp sayabilirler veya otosansür stratejisiyle sessiz kalabilirler. Norris ve Inglehart'ın açıkladığı başka bir seçenek, bu bölüm için özellikle ilginçtir. Yazarlar, “Benzer düşüncelere sahip insanların sosyal baloncuklarına⁵ geri çekilmesi, büyük ayrışma, artık sosyal medyanın ve partizan basının yankı odasında her zamankinden daha kolay haâe geliyor, böylece potansiyel toplumsal çatışmalardan ve anlaşmazlıklardan kaçınıyorlar” diye yazıyorlar (Norris ve

⁵ Bu terim genellikle belirli bir grup insanın diğer insanlarla sınırlı ve kontrollü bir şekilde etkileşimde bulunduğu, genellikle pandemi veya diğer riskli durumlar sırasında kullanılan bir kavramdır. (Çev.)

Inglehart 2019: 16). Norris ve Inglehart'ın bu saptaması, 21. yüzyılın neoliberal kültürünün ayırt edici bir özelliğini yakalamaktadır. Bu da muhalif seslerin kolayca dışlanması sağlayan toplumsal güçlerin bir araya gelmesi olarak özetlenebilir. Daha basit bir dille, benzerin benzere karışmasından ve bunun belirli toplumsal düzenlemelerle kolaylaştırılmasından bahsetmiş oluyoruz. Bu örüntü, bir sohbete dâhil olan herkesin aynı bakış açısını onayladığı durumlarda, genellikle “yankı odaları” diye tanımlanır. Aykırı sesin olmaması, böylece altta yatan varsayımların ve bariz hataların veya yanlış yargıların dile getirilmesini engellemektedir.

6. Hakikatsonrası ve Ticarileşmiş Bilgi

Norris ve Inglehart'ın çözümlemesi bu bölümle bağlantılıdır çünkü hakikatsonrası eğilimlerin seslerini nasıl duyurduğunu ve ivmesini nasıl koruduğunu açıklayabileceğimiz bir yol sunmaktadır. Fakat burada karşı karşıya olduğumuz şey, Ernst Troeltsch veya Bryan Wilson tarafından teorileştirilen kilise veya mezhep/tarikat gibi bir toplumsal örgütlenme biçimi değil de ticari güçlerin mümkün, çekici ve normatif kıldığı bir toplumsal katılım tarzıdır. Bu güçler, piyasa tercihlerinin mantığına göre işlerlik kazandıkları sürece, tüketicinin önceden var olan bilişsel önyargılarını veya değerlerini yeniden doğrulama eğiliminde olurlar. Neyi seversek onu elde ederiz ve böylece alışkanlıklarımızı nadiren değiştirmek zorunda kalırız. Bu durum özellikle sosyal medyada oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir; burada Facebook, Twitter ve TikTok gibi platformların kullandığı algoritmalar, içeriği kullanıcının önceki etkileşimlerine göre işaretlemektedir; ayrıca ticari olarak sponsorlu içerikler de tahmin edilen piyasa tercihlerine göre filtrelenmektedir. Luca Mavelli'nin belirttiği gibi, “bilgilerin algoritmik olarak kişiselleştirilmesi, yerleşik inançlarımızı doğrulayan hikâyeleri, haberleri ve bakış açılarını sosyal medya akışlarımızda alma ihtimalinin daha yüksek olduğu anlamına

gelmektedir” (2020: 69). Jayson Harsin’e göre bu, “kurumsal sınırların azalmasına” ve “toplumun aşırı bölümlenmesine” tekabül etmektedir ve önceden istikrarlı olan toplumsal anlam oluşturma yapılarını zayıflatmaktadır (Harsin 2015: 330). Bilgiyi dolaşımda tutan şey, onun doğruluğu veya sahiciliği değil, tüketicilere hitap etmesidir. Her tıklamayla hikâye daha fazla ivme kazanmaktadır. Aynı zamanda, halkın katılımı için yapılan rekabet, sağlayıcıları sansasyonelliği artırmaya ve tüketici taleplerini karşılama yeteneklerini bilemeye teşvik etmektedir. Neoliberal çağda bilgiye ulaşmanın hızı ve kolaylığı bireysel tüketicilerin beklentilerini değiştirmiştir. Tom Nichols’un *The Death of Expertise* [Uzmanlığın Ölümü] adlı kitabında belirttiği gibi, meslekten olmayan insanlar uzmanlık bilgisiyle ilgilenebilirler fakat “çok fazla çaba harcamadan erişilebilen ve görüşleriyle zaten aynı fikirde olan uzmanlarla ilgilenirler” (Nichols 2017: 222). Bu bakımdan, neoliberal çağın ekonomik özellikleri, hakikatsonrası doğrultularda bilgi alışverişinin sağlanmasında etkili olmaktadır.

Bu argüman, hakikatsonrasını sadece gerçekliğe yönelik bir eğilim veya yönelim olarak değil, bir rejim veya piyasa olarak yeniden kavrayarak daha da ileriye götürülebilir. Bu konuda Jayson Harsin, Michel Foucault’nun tüm hakikat iddialarının yerleşik bir doğrulanmış gerçekliğe karşı basitçe ölçülebilir olmadığı, ancak belirli bir bağlamda işlerliği olan *hakikat rejimlerine* tabi olduğu argümanından yararlanmaktadır. Foucault’ya göre her toplumun, güvenilir kabul ettiği söylemleri dikte eden kendi hakikat rejimi, hakikati tesis etmede belirtilen hâkim ölçütler, hakikati onaylamakla görevlendirilenlerin statüsü ve hakikati yanlıştan ayırma mekanizmaları bulunmaktadır. Başka bir deyişle hakikat, siyasi bir düzenleme tarafından çerçevelenir ve iktidarın dağılımıyla yakından ilişkilidir (Foucault 1980). Ama Harsin’in işaret ettiği gibi, Foucault’nun 1970’lerde yazdığı koşullardan çok farklı toplumsal koşullarda yaşıyoruz ve eğer (hakikatle ilgili) bir rejim değişikliği olmuşsa, o zaman böyle bir şey, medyanın çoğalması, kronolojik olarak planlanmış haber dağıtımından

uzaklaşma ve tüketici rahatlığı için yapılandırılmış, çok sayıda genişleyen teknoloji aracılığıyla sağlanmış bilgi tüketimiyle nitelenmektedir. Harsin bu durumu şöyle özetliyor:

[H]aber ve hakikatin coğrafyası değiştiği gibi haber tüketiminin zamanlaması da değişti. Haberler artık sadece sabah ve akşam verilmiyor veya altı veya sekizde yayınlanmıyor –milyonlarca bip sesinden ve titreşimden oluşuyor, saniye saniye şekil değiştiren ve/veya kaybolan dönen haber akışları ve haberler, sürekli olarak bağlantılı bilişin son derece duygu yüklü bir dikkat ekonomisinde ortaya çıkıyor. (Harsin 2015: 329)

Burada Harsin’in “dikkat ekonomisi” fikri çok önemlidir. Bilgi alışverişinin, sıklıkla reklam geliri yoluyla finansal bakımdan teşvik edilen tüketici katılımını en üst düzeye çıkarmak amacıyla ticari bir itici güç etrafında nasıl yeniden yapılandırıldığının yollarını açığa çıkarmaktadır. Ticari sağlayıcılar dikkatimizi çekmek için rekabet ettikleri ölçüde, bilgi alışverişi de bir pazar gibi işliyor demektir. Hakikat bu tür bağlamlarda alınıp satıldığı sürece, nihai olarak doğru sayılan şey pekâlâ “bir ‘hakikatin’ ne ölçüde pazarlanabilir, aktarılabilir, kullanılabilir ve tüketilebilir olduğunun bir işlevi hâline gelebilir” (Mavelli 2020: 59). Hakikat, tüketici çekiciliği sayesinde ve piyasa dışı terimlerdeki yetkisinden bağımsız olarak yükselen bir profile ulaşan bir meta olmaktadır (Lyon 2000: 80). Tüketici cazibesinin bir kısmı, tüketicileri sunulan bilgilerle (tıklamalar, beğeniler, retweetler, yeni gönderiler veya bloglar) etkileşime davet etmeyi içermektedir. Bilgilenmek için benzeri görülmemiş bir fırsata sahibiz fakat bunu başarmanın yolları, hakikatin yerleşik veya evrensel olarak paylaşılan bir versiyonunun her türlü ihtimalini baltalamaktadır.

“Dikkat ekonomisi”, bilginin çevrimiçi ortamda ve ilgili ticarileştirilmiş ağlarda nasıl yer aldığı bakımından önemli bir faktördür. Bunun dinsel olguları nasıl etkilediği açık olmaktan uzaktır ve gelecekteki araştırmaların “sosyal baloncukların” toplumsal ve dinsel etkileşim, kimlik ve topluluk alanları olarak nasıl işlev gördüğünü değerlendirmesi gerekecektir.

Koronavirüs pandemisi sırasında zorunlu olarak çevrimiçi toplantılar yapılmıştır; daha az mobil din uygulayıcıları için pratik avantajlar ve erişilebilirlik sağlaması ışığında, Covid-19 kontrol altına alındıktan sonra da yeniden önem kazanmaya devam edebilirler. Belki de şu anın gösterdiği şey, çevrimiçi etkileşim imkânlarının konuşmak ve duyulmak için yeni fırsatlar üretmiş olmasıdır. Bu durum, ticari platformlar aracılığıyla yönlendirilirken bile, yeni yıkıcı fırsatları tetiklemektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan bir örnek, Vikipedi’de Minneapolis, Minnesota’da yaşayan ve bir “seri girişimci ve sanatçı” olarak tasvir edilen Abraham Piper’in durumudur. Bu şahıs, İncil’deki Erkeklik ve Kadınlık Konseyi’nin kurucu ortağı olan etkili ABD muhafazakâr evanjelik John Piper’in oğludur. Genç Piper, evanjelik tarzda yetiştirilmesi sırasında sarsıntılı bir ilişki yaşamıştı; 19 yaşında inancını terk ettikten sonra babasının kilisesinden aforoz edilmişti. Evanjelizmden uzaklaşmasının babasıyla ilişkilendirilmesi, bu geleneğe yönelik eleştirilerini kamuoyuna açıklamasıyla doruğa ulaştı. Bir vakitler bütün bunlar küçük bir arkadaş grubu, belki de kilise sonrası destekçilerden oluşan bir ağ arasında paylaşılacaktı. Oysa 2021’de kısa video içeriğinin paylaşımına dayalı sosyal medya platformu olan TikTok’ta bir dizi video aracılığıyla duyuruldu. Bu kitap yazıldığı sırada, Abraham Piper’in platformda 1,7 milyon takipçisi vardı. Hakikatsonrası çağ, popüler şüphecilik ve duygusal akıl yürütmeye nitelenen bir kamusal ruh hâlini gündeme getirmişse, bu duruma aykırılık ve yıkımın ifadesi için yeni platformların gündeme getirilmesi de eşlik etmiştir.

7. Hakikatsonrası Çağın Değerlendirilmesi

“Hakikatsonrası” ile ilişkilendirilen olgular, çeşitli yorumcular arasında ciddi endişelere yol açmıştır. Bu durumun bizatihi demokrasi için tehlike oluşturduğuna dair güçlü bir argüman söz konusudur; Tom Nichols’un öne sürdüğü gibi, “herhangi bir kültürde istikrarlı bir demokrasi, halkın kendi tercihleri-

nin sonuçlarını gerçekten anlamasına bağlıdır” (2017: 231). Uzmanlığa ve geleneksel bilgi kaynaklarına olan güvenin sarsılması, yurttaşların eğitimi kadar siyasi yönetim açısından da endişe verici sonuçlar doğurmaktadır. Ama daha az endişeli olan başkaları da var. Bilim sosyologu Steve Fuller, “hakikatsonrası” kavramını, bilgi üretimini bir güç meselesi olarak açığa çıkaran bir mercək olarak ele alıyor ve böylece sözde uzmanların çıkarlarının eleştirel bir şekilde sorgulanabilir hale geldiği bir perspektif sunuyor ve şu yorumu yapıyor: “Bilgi, uzman görüşlerinin ortak görüşünden daha fazlasını içerir, hatta uzmanların bilgi olarak kabul ettiği şeyler bile uzmanların istediği gibi yorumlanmak zorunda değildir” (Fuller 2018: 181). Böyle bir şey, özellikle kendi geleneklerinin temelindeki gerçek iddialarını zayıflattığı görüldüğünde, “yerleşik” bilgiye şüpheyle yaklaşan Scientologlar ve yaratılışçılar arasında yankı uyandırabilir. “Hakikatsonrası”nın koşulları, yeni teknolojiyle rahat bir şekilde ilgilenen, ancak yerleşik veya resmi “uzmanlık”tan uzak duran dinsel gruplar için elverişli bir arena oluşturmaktadır. Böylece insanların cevap verebilecekleri, karşı-anlatıları başlatabilecekleri ve benzer düşüncelere sahip başkalarını bulabilecekleri platformlar sağlayan çevrimiçi alanlarda yaşayabilmiş olmaktadırlar (Singler 2015).

Yine de burada bir uyarı notu gereklidir. Duffy ve Page (2021), “kültür savaşları” tartışmalarının Birleşik Krallık bağlamına taşınmasına ilişkin anketlerini rapor ederken, kitle iletişim araçları ile halk arasındaki radikal kopukluğa dikkat çekiyorlar. İngiltere’deki başlıca gazetelerde ve haber sitelerinde, son yıllarda Birleşik Krallık’taki “kültür savaşları” hakkında büyük bir içerik artışı olmuştur: 2015’te sadece 21 makale varken bu sayı 2020’de 534’e çıkmıştır. Buna karşılık, bu “kültür savaşları” ile ilişkilendirilen dil, nüfusun büyük bir kısmına tamamen yabancı görünmektedir. Duffy ve Page yaptıkları ankette, %38’in [özellikle toplumsal konulara] “duyarlı” olmanın ne anlama geldiğini bilmediğini tespit

etmiştir; bu sayı, elli beş yaşın üzerindekiiler arasında %50'ye çıkmaktadır. Neredeyse %49'u "iptal kültürü" tabirini de hiç duymamıştı; hiç duymayanların oranı "mikro saldırganlıklar" [*micro-agressions*] için %54, "tetikleme uyarıları" [*trigger warnings*] için %34, "kimlik politikaları" için %35 olmuştu. Bu terimler "hakikatsonrası" ile aynı şey olmasa da, daha önce tanımlanan yüksek görelilik ile karakterize edilmiş hâliyle kamusal söylemdeki aynı gelişmeler kümesinin bir parçasını oluşturmaktadırlar. Medya haberciliğini toplumsal gerçeklikle aynı şey olarak görmemeye özen göstermeliyiz. Ayrıca, belirli insan kesimlerinin önceliklerini eleştirmeksizin tüm nüfusa yansıtmaktan da kaçınılmalıdır.

Yine de "hakikatsonrası" olgusunun toplum çapında erişime sahip bir boyutu vardır ve buna kısaca *metrik istisna* diyebiliriz. Halkın "uzmanlara" karşı hayal kırıklığının artması riski, politikacıların etraflarını onlara duymak istediklerini söyleyen danışmanlarla çevrelemiş olmalarında yatmaktadır. Böylece bilgi, yönetenlerin halkı yatıştırma ve güçlerini pekiştirme çıkarları doğrultusunda manipüle edilmiş olmaktadır. Önceki bölümde tartışılan bazı popülist rejimlerde bunun örneklerine zaten tanık olduk. Bu adım değişikliğinin bir unsuru, belirli bir tür uzmanın hükümet gündemlerine dâhil edilmesiyle ilgilidir. Neoliberal çağın akademik gözlemcileri, özel düşünce kuruluşlarının siyasi söylemi ve hükümet politikasını yönlendirmedeki önemine dikkat çekmektedirler (Davies 2017: 134-7; Peck 2010). Düşünce kuruluşlarının rolü öyle basit değildir, aksine yönetici güçlerle yakından ilişkili bir entelektüel kültür katmanını temsil etmektedirler. Özel sağlayıcılar olarak, düşünce kuruluşlarının da iktidardakilere hoş gelen düşünceleri ve verileri sağlamak için bir teşvik de söz konusudur. Bilgi burada, özellikle Anglo-Amerikan bağlamlarda, siyasi sürecin yerleşik bir parçası olarak kendi sektörü içinde siyasallaştırılmaktadır. Siyasal kültürdeki bu değişiklik, liberal demokrasilerin iktidar oyununa yeni katılımcılar getirmiştir; bazıları –neoliberal terimlerle rekabetin

teşvik edilmesi gibi– ekonomik kaygılara odaklanırken, diğerleri sosyal demokrat bir profile sahiptirler. Birçoğu ikisini birleştirmeye çalışmaktadır ve bunu yaparken ekonomik dili sosyopolitik gündemlere büründürmüş olmaktadır. Bunun önemli bir boyutu, David Beer’in (2016) “metrik güç” dediği şeyle, yani bir değer ölçüsü olarak sayısal verilere öncelik verilmesiyle ilgilidir. Bunu, kamu politikasının gerekçelendirilmesindeki ve ayrıca kamu hizmetlerinde hesap verebilirlik sistemlerindeki istatistiklerin üstünlüğünde görüyoruz. Bunu, hükümet ve düşünce kuruluşu raporlarında nicel kanıtların ayrıcalığında görüyoruz. Bunu Twitter’da aldığımız “beğenilerin”, Facebook’taki arkadaşların veya blog gönderilerimize abone olanların sayısını en üst düzeye çıkarmanın öneminde görüyoruz. Bunu kredi puanlarımızı, mağazaların sürekli müşterilerine verdiği kartlardaki puanlarımızı veya lig tablolarındaki performansımızı takip ederken görüyoruz. Sayı yeterli değilse, öğreniyoruz ki önemsenmiyordur. Bu nedenle neoliberal çağ, *tüm* bilgi biçimlerinin istikrarsızlaşmasını içermez. Metrik güç, görünüşe göre, bir noktaya kadar, hakikatsonrası şüphecilikten muaftır.

Beer, metrik gücün neoliberalizmin temel bir unsuru olduğunu ve neoliberal etkinin yayılmasını sağlayan temel bir araç olduğunu ileri sürüyor. İçsel olarak güçlendirici mantığının düzgün bir özeti olarak şöyle diyor: “Ölçme ve rekabet, birbirini haklı çıkarma kapasitesine sahip olma açısından el ele çalışırlar” (Beer 2016: 23). Bir bilgi formu olarak ele alındığında, metrikler/ölçümler, “hakikatsonrası” dönemle ilgili bir dizi önemli toplumsal sonuç taşımaktadır. İlk olarak, kişisel güven ve aşinalık ihtiyacını bir kenara bırakırlar. Bu tür “özel” mülahazalar, bireylerin bakış açılarının ötesine taşınabilir ve iletilebilir olan sayıların “nesnel” gerçeği karşısında ikincil niteliktedir. İkincisi, metriklere öncelik verilmesi, dikkate alınan yargı kavramının değerini düşürür, bunun yerine acil, açık ve bariz olanı tercih eder. Yorumu gerek yoktur, çünkü anlam açıktır. Dahası, metrikler kültürel

farklılığı aşan evrensel bir ölçü oluşturur; matematiksel biçimi ona kendisini suçlamanın ötesine yerleştiren evrensel bir nitelik verir. Bu örüntü, tüketiciliğin teşvik ettiği acil tatmin arzusuyla pekiştirilmektedir. Diğer bilgi türleri kolayca göz ardı edilir. Beer'ın ifadesiyle, metrik güç, “takdir ve düşünceli davranışın sınırlarını aşındırarak” işlerlik kazanır (2016: 178). Dinsel hareketlerin hakikatsonrası çağ tarafından nasıl şekillendirildiğini değerlendirirken, önemli bir soru şöyledir: Bu ayrıcalıklı bilgi biçimleriyle nasıl ilişki kurmaktadır ve bunun sonuçları olacaktır?

1. Giriş

Neoliberalizm ile dinden esinlenen terörizm arasındaki ilişki öyle basit değildir. Bir yandan neoliberal ekonomi, Avrupa-Amerikan gücünün dünya çapında yaygınlaşmasını sağlayan motorlardan biridir. Hâl böyle olunca, geç modern çağın güçleri olarak gördüklerine direnmeleri için inançlarından ilham alanlar bakımından neoliberal ekonomi de bariz bir muhalefet odağıdır. 1979’da ABD’yi emperyalizm ve yolsuzlukla suçlayarak “Büyük Şeytan” olarak tasvir eden şahıs İran’ın Ayetullah Humeyni’siydi. Sonraki yıllarda birçok muhafazakâr İslami ses, bu mesajı tekrarlamış ve ABD’nin ekonomik etkisini ve küresel olarak ihraç ettiği kültürünü eleştirmiş ve bunlara materyalist, bireyci, çürümüş ve seküler diye saldırıya geçmiştir. Köktendinci İslam, ABD gücünün bu imgesine karşı tanımlandığı sürece, İslam’dan ilham alan terörizm de benzer nedenlerle neoliberalizmin güçlerine karşı çıkabilmiştir. Neoliberalizmin güçleri bazen dünyayı denetleme girişimlerinde işbirliği yaptıklarına inanılan uğursuz güçlerle de ilişkilendirilmektedir. Küresel bankacılık sistemi, IMF, ABD askeri-sanayi kompleksi, Birleşmiş Milletler, NATO: İşte bunların hepsi “Batılı” çıkarların yönlendirdiği ulusötesi bir komplonun parçası olarak gösterilmektedir (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu tür güçlere karşı şiddete dayalı direniş elbette İslami gruplarla sınırlı değildir. Dinsel terör eylemleri, çok farklı dinsel partiler tarafından benzer terimlerle meşrulaştırılmıştır;

örneğin senkretistik¹ Japon dinsel hareketi Aum Shinrikyo'nun 1995 yılında Tokyo metrosu sisteminde kimyasal bir silah olan sarin gazını kullandığı herkesçe bilinmektedir. Bu saldırıda 13 kişi öldürülmüş, birçok kişi de yaralanmıştır. Aum Shinrikyo ilhamını Hristiyan İncili'nden, Hindu ve Budist felsefesinden, Fransız astrolog Nostradamus'un öğretilerinden ve Yahudilerin elinde yoğunlaşmış iktidar hakkındaki komplo teorilerinden almıştı (Juergensmeyer 2003: 110). Dinsel ideoloji ile neoliberalizme muhalefet arasında bir bağlantı varsa, bu basit bir bağlantı değildir.

Neoliberalizm, muhalefet edilen simgesel bir odak olarak ortaya çıkarken, terör ağları da neoliberal kültürel koşullarla ilişkilendirilen yöntem ve kaynakları stratejik anlamda yaygın şekilde kullanmaktadır. Jessica Stern ve J. M. Berger, İslam Devleti (İŞİD) terör örgütünün yükselişine ilişkin bilgilendirici araştırmalarında, bu örgütün sosyal medyanın nispeten kontrolsüz dünyasını –özellikle Twitter'ı– taraftar kazanmak ve rakiplerine karşı bir propaganda savaşı başlatmak amacıyla kullandıklarını vurguluyorlar. Twitter ayrıca İŞİD'in kampanyalarını dünyadaki Müslüman toplulukların kalplerine ve akıllarına yönelmiş hâlde sürdürme kapasitesini de artırmıştır. İŞİD taraftarları artık küresel bağlantılarında destek düzeyini ölçmek için TV ağlarının insafına kalmıyorlardı; bunun yerine sosyal medyayı tabandan gelen Müslüman desteğinin bir tür “odak grup testi” için kullanıyorlardı. Bu “geribildirim döngüsü modelinin” benimsenmesi, İŞİD'in Silikon Vadisi ile ilişkilendirilen araçları kullanarak militan davasını daha yaygın olarak ilerletmesini sağlamıştır (Stern ve Berger 2016: 70-1). Facebook, Twitter, YouTube ve diğer sosyal medya platformlarının –ister kurumsal özerklik ister ifade özgürlüğü

¹ “Syncretistic” Türkçeye “sentezci” veya “birleştirici” olarak çevrilebilir. Bu terim, farklı inanç sistemlerinin veya kültürlerin öğelerinin bir araya getirilerek veya birleştirilerek yeni bir sentez oluşturulmasını ifade eder. Özellikle dinler arasında veya kültürler arasında, farklı öğretileri veya uygulamaları birleştirme eğilimini tanımlamak için kullanılır. (Çev.)

adına olsun– çevrimiçi alanları düzenleme konusundaki ilk isteksizliği de aşırılık yanlısı grupların bu yeni, küresel şehir meydanından yararlanmalarına imkân tanımıştır. Başka bir deyişle neoliberal ekonomi, terörist grupların mesajları bu imkânları doğuran kültürlerle sık sık saldırıyor olsa da, onlar için yeni fırsatlar yaratmıştır.

Neoliberalizme yönelik dinsel saldırılar söz konusu olduğunda, 11 Eylül, çağı belirleyen bir referans noktası olmaya devam ediyor. 11 Eylül 2001’de neoliberal çağın en ikonik simgelerinden biri olan New York City’deki Dünya Ticaret Merkezi’nin İkiz Kuleler’i yerle bir edilmişti. İkiz Kuleler’e çarpan iki yolcu uçağı, onları uçuş sırasında kaçırarak Vahhabi militan örgütü El Kaide üyeleri tarafından uçurulmuştu. Diğer iki uçak, eşgüdümlü saldırının bir parçasını oluşturmaktaydı; biri Pentagon’a uçarken, dördüncüsü, yolcular ve hava korsanları arasındaki mücadelenin ardından Pennsylvania’da bir tarlaya düşmüştü. Toplamda 2.977 ölüm meydana gelirken, saldırılar ve buna bağlı yapısal hasar nedeniyle 25.000 kişi de yaralanmıştı. Ölenlerin çoğu sivildi. Sonraki bildirimlerde, El Kaide’nin lideri Suudi Arabistan doğumlu Usame bin Ladin, saldırıların ABD’nin İsrail’e destek vermesi, Ortadoğu’daki çeşitli Müslüman ülkeleri işgal etmesi ve ordusunun İslam’ın en kutsal yerlerine yakın şekilde konuşlanmasından kaynaklandığını iddia etti. 1979’da, batılılaşan seküler bir hükümetin yerine İslam din adamlarının otoriter yönetimini getiren İran Devrimi, dinin siyasi iktidar sağlayabileceğini dünyaya hatırlatmış oldu. 2001’de ise 11 Eylül olayları bize bu gücün korkunç bir şiddet biçimini alabileceğini hatırlattı.

11 Eylül saldırılarına misilleme olarak ABD Başkanı George W. Bush –Birleşik Krallık dâhil müttefiklerinin desteğiyle– Afganistan’ı ve daha sonra Irak’ı işgal ederek “Terörle Savaş” başlattı. Görüşler, bu ve diğer hedeflerin, El Kaide ile iddia edilen bağlantılar, diğer terörist tehditler yüzünden mi yoksa ABD’nin yurtdışındaki ekonomik gücünü ilerletmek için mi

seçildiğine göre değişmektedir. 11 Eylül ve sonrasında, dünya çapında İslam adına işlenen başka terör eylemleri meydana geldikçe, son 20 yılda tekrar tekrar ortaya çıkan olumsuz sonuçlar söz konusu oldu. 2004'te Madrid'de banliyö trenlerine düzenlenen bombalı saldırılarda 193 kişi ölmüş ve yaklaşık 2.000 kişi yaralanmıştı. 2005'te Londra'daki 7/7 bombalamalarında 52 kişi ölmüş ve 700'den fazla kişi yaralanmıştı. 2015'te Paris'te silahlı saldırı ve Bataclan tiyatrosunda bir bombanın patlatılması da dâhil olmak üzere yapılan saldırılar geride 130 ölü bırakmıştı. Dünya çapında İslam'ın militan bir biçiminden esinlenen kişiler tarafından işlendiğine inanılan veya iddia edilen başka olaylar da meydana geldi. Spesifik saikleri belirlemek daha karmaşıktır fakat sıklıkla atıfta bulunulan konular arasında ABD liderliğindeki Afganistan veya Irak işgallerindeki ve Ortadoğu'ya yönelik diğer askeri saldırılardaki suç ortaklığı yer almaktadır.

Bu terör faaliyeti dalgasının en kalıcı miraslarından biri, bunların Müslüman karşıtı önyargı ve düşmanlığın gerekçesi olarak kullanılmasıdır. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki araştırmalar, Müslümanların fanatizme veya saldırganlığa eğilimli olduğuna dair bir klişe de dâhil olmak üzere, 11 Eylül'den önceye dayanan İslamofobi örüntülerini göstermektedir (Al Atom 2014; Runnymede Trust 1997). 11 Eylül, mevcut gerilimleri şiddetlendirmiştir fakat ortaya çıkan önyargılar daha resmî devlet denetimi önlemlerine kanalize edildiğinden, aynı zamanda bir dönüm noktası da olmuştur.

Bunların sonucundaki Müslüman karşıtı önyargı, dünya çapında siyaset, kültür ve hukuk alanlarında bir dizi etkili gelişmeye sızmıştır. Bu durum, dinsel kimliklerin görünür-lüğünü çevreleyen yeni bir hassasiyetle aynı zamana denk gelmiştir. ABD, Birleşik Krallık ve Küresel Kuzey'deki diğer ülkeler içinde Müslümanlar küçük bir azınlık oluşturmaktadır. Ortadoğu, Uzakdoğu veya Afrika kökenli göçmen nüfuslarla ilişkilendirilen halk indindeki bir imge olarak "Müslüman", karakter özellikleri kadar görsel kimlik belirleyicilerine de

bağlı klişe niteliklerle değerlendirilmiştir. Ten rengi, giyim tarzı, sakal, başörtüleri: İşte bunların hepsi, İslamofobik olayların artmasıyla aynı zamana denk gelen zararlı bir klişenin pekiştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Bu süreçler aynı zamanda, siyasetçiler tarafından kamu güvenliği ve ulusal güvenlik temelinde meşrulaştırılarak dinsel düzenlemelerde bir artışa paralel meydana gelmiştir. Belirgin odaklanma militan İslam’a yönelik olurken, bu sürecin sonuçları çok daha geniş bir alana yayılmaktadır, öyle ki *güvenlik sorunu hâline getirme* artık devletin siyasi gündemleri iletirmek ve kültürel sınırları güçlendirmek için kullandığı bir araç olarak görülebilmektedir. Düzenleyici aygıtların yelpazesi geniş ve karmaşıktır ve çok sayıda devlet eylemi ve bürokratik yönetim katmanını bünyesinde barındırmaktadır. Sadece İslam örneğini düşünürsek, başörtüsü yasağı, cemaatlerin gözetlenmesi, “aşırılık yanlısı” olarak yaftalanan sözcülerin kamusal platformlardan, hatta tüm ülkelerden dışlanması, devlet temsilcilerinin Müslüman örgütlerle diyalogdan çekilmesi, Müslüman örgütlerin sivil alandaki yetkilerinin iptali, imamların zorunlu eğitimi ve onay belgesi için çağrılar, polisin terörle mücadele yetkilerinin artırılması ve Müslüman eğitim kurumlarının daha fazla denetlenmesi gibi önlemler yoluyla, çeşitli toplumlarda Müslüman topluluklara yönelik düzenlemelerin arttığını gözlemleyebiliriz (örneğin Brown 2008; Busher ve arkadaşları 2017; Chong 2013; Dahab ve Omori 2019; Eroukhmanoff 2015; Fernandez 2018; Humphrey 2009; Mavelli 2013; Scott-Baumann vd. 2020; Thorleifsson 2017). Uygulamada çeşitlilik gösterse de bu tür önlemlerin hepsi, İslam’ın güvenlik sorunu hâline getirilmesi olarak tanımlanan şeye katkıda bulunmaktadır.

Siyaset ve uluslararası ilişkiler alanında yazan Philippe Bourbeau, “güvenikleştirme/güvenlik sorunu hâline getirme”yi “bir konuyu polislik [güvenliği sağlama] ve savunmaya vurgu yapan bir güvenlik çerçevesine entegre etme süreci olarak” tanımlamaktadır (2014: 187). Dinsel grupların bu tür bir çer-

çeveye entegre edildiği durumlar, halka, devlet müdahalesini gerektiren bir risk olarak sunulmaktadır. Uygulamada böyle bir şey, terörle mücadele ve kamu düzeni açısından düzenlenmiş yeni mevzuat ve politikayı içermektedir. Okullar, üniversiteler, cezaevleri ve devletin finanse ettiği diğer kurumlar hükümetin güvenlik girişimlerine dâhil edildiğinden, güvenlik sorunu hâline getirme, kamu hizmetlerinin yönetimine de girmiştir. Güvenlik meseleleri, bazen öagün mantığının çok ötesine geçerek, dine yönelik daha geniş devlet düzenlemesinin bir parçası hâline gelmektedir.

Bu bölüm, güvenlik sorunu hâline getirme sürecinin çeşitli ülkelerin durumlarında nasıl geliştiğini ele almaktadır. Ayrıca, güvenlik sorunu hâline getirmenin dinsel gruplar açısından yarattığı toplumsal sonuçları da dikkate almaktadır. Bu anlamda, Kopenhag Güvenlik Çalışmaları Okulu tarafından sürdürülen, güvenlikleştirmeyi devlet temsilcileri tarafından yapılan bir tür “söz edimi” olarak ele alan ve böylece belirli gruplara tehdit statüsü atfeden yaklaşımın ötesine geçmektedir. Bu yaklaşım, güvenlik sorunu hâline getirmeyi, bir meseleyi siyaset alanı dışında ve güvenlik alanı içinde ele almayı meşrulaştıran, devlet tarafından yetkilendirilmiş bir beyan olarak anlamaktadır. 11 Eylül’den sonra Başkan George W. Bush’un “Teröre Karşı Savaş” ilan etmesi bunun güçlü bir örneğidir. Ne var ki güvenlik sorunu hâline getirme sürecinin bir parçası olmakla birlikte, resmin tamamı böyle değildir. Bunu izleyen tartışma, Stuart Croft’un bu yaklaşıma yönelik eleştirel cevabından etkilenmiştir; burada özellikle, Croft’un Kopenhag Okulu’nun teorik çerçevesinin ötesine geçtiği üç yola dikkat çekiyoruz. İlk olarak, düşüncelerin iletildiği öz-nelerarası yolu ciddiye alan Croft, güvenlik sorunu hâline getirmeyi sadece konuşmayı değil, imge ve sessizliği de içerecek şekilde genişletmektedir. Onunki, güvenlik sorunu hâline getirme sürecini bir dizi medyaya bağlayan “metinlerarası” bir yaklaşımdır. İkincisi, devletin önemini kabul eden Croft, “güvenlik sorunu hâline getirmelerin hem üretilmesinde hem

de yeniden üretilmesinde toplumsal olarak güçlü tüm aktörlerin rolünü” de dâhil etmektedir (Croft 2012: 82). Medyanın ve düşünce kuruluşlarının, örneğin güvenlik sorunu hâline getirme üzerindeki etkisini dikkate almak önemlidir, bunlar özellikle İslam söz konusu olduğunda önemli faktörlerdir (Scott-Baumann ve diğerleri. 2020: 27-30). Son olarak Croft, Kopenhag Okulu’nun devlet tarafından alınan olağanüstü tedbirlere vurgu yapmasını çok daha geniş kapsamlı bir yanıtla dönüştürmektedir. Bu tür olağanüstü tedbirler, sadece devletin –ya da aslında diğer muktedir güçlerin– meselesi değildir, aynı zamanda bir dizi toplumsal aktör tarafından yeni davranışların icra edilmesini de içermektedir. Croft’un sözleriyle, “izleyici böylece yeni toplumsal gerçekliği birlikte üretmektedir” (2012: 85). Güvenlik sorunu hâline getirme, sıradan insanların yeni bir “tehdidin” nasıl algılandığı ve ele alındığı konusunda suç ortağı olduğu gündelik hayatın bir parçası hâline gelmektedir.

Aşağıdaki tartışma, güvenlik sorunu hâline getirmeyi küresel bir olgu olarak ele alırken, aynı zamanda ulus devlet düzeyinde önemli farklılıkların devam ettiğini de kabul etmektedir. Çelişkili durumlar, güvenlik sorunu hâline getirmenin dinsel kimlikleri nasıl şekillendirdiği ve bunların toplumsal bağlamlarıyla olan ilişkilerindeki farklılıkları ortaya koymaktadır. Bu nedenle son bir bölüm, güvenlik sorunu hâline getirmenin toplumsal sonuçlarını ve mevcut kanıtlar göz önüne alındığında bunların sosyolojik olarak en iyi nasıl anlamlandırılacağını araştırmaktadır. Bununla birlikte, belirli bir vakayı, Birleşik Krallık’taki terörle mücadelenin Önleme Stratejisi’ni yakından inceleyerek başlıyoruz. Birkaç farklı hükümetin öncelikleriyle yönlendirilen ve neredeyse 20 yılı aşkın süredir meydana gelen gelişmelere tabi olan Önleme, terörle mücadele tedbirlerinin hem düzenleyici düzeyde dinin inşasını nasıl değiştirdiğinin hem de belirli dinsel azınlıkların yaşamlarını nasıl etkilediğinin güçlü bir örneğini sunuyor.

2. Birleşik Krallık'ın Önleme Stratejisi: Topluluklara Müdahaleden Genel Gözetime

Birleşik Krallık'ın yönetim yapıları, dinsel kurumun unsurlarını muhafaza ederken –örneğin İngiltere Kilisesi piskopsları, ulusun yasama organının bir parçası olan Lortlar Kamarası'nda yer alırlar– esas olarak seküler doğrultuda işlev görürler. İkinci binyılın başlangıcına kadar, devlet dinsel kurumlarla büyük ölçüde mirasın (örneğin tarihi kilise binaları) koruyucusu düzleminde veya kültürün bir parçası (örneğin farklı bir nüfusun yönleri) düzleminde ilişki kuruyordu. O zamandan beri düzenlemede bir artış ilk elli yılda ortaya çıktı. Birincisi, eşitlik mevzuatı, daha geniş kültürel değerlerle ilişkilerini müzakere ederken dinsel grupları hem kısıtladı hem de güçlendirdi (McIvor 2020); bu tema Sekizinci Bölümde incelenmektedir. İkincisi, düzenleyici önlemler, radikalleşmeyi İslam ile ilişkilendiren politika çevrelerinde genişletildi ve o çevreler cesaretlendirildi (Fernandez 2018: 175). Önleme Stratejisi, şiddet içeren eylemleri gerçekleşmeden önce tahmin etmeye ve önlemeye yönelik devletin diğer terörle mücadele önlemlerini yansıtmaktadır. Bu anlamda, risk yönetimiyle ilgilenir ve 21. yüzyılı yeni tepkiler gerektiren yeni tehlikeler çağı olarak gören bir politika perspektifini yansıtır.

Önleme, başlangıçta İşçi Partisi hükümetinin terörle mücadele stratejisi “Rekabet”in [*Contest*] bir parçası olarak 11 Eylül’ü hemen takip eden yıllarda ortaya çıktı. Rekabet, o zamandan beri Birleşik Krallık hükümetinin elinde tuttuğu dört unsurdan oluşacak şekilde tasarlanmıştı: Bu unsurlar “takip etmek” (terörist saldırıları durdurmakla ilgili), “korumak” (halkı terörizmden korumak), “hazırlanmak” (beklenen bir terörist saldırının etkisini azaltmak) ve “önlemek” (ilk etapta bireylerin terörizme karışmasını önlemek) şeklindeydi. İlk üç unsur büyük ölçüde polis ve güvenlik hizmetlerinin görev alanına girmektedir. Öte yandan “Önleme”, yönetişimi ve uygulama biçimleri zaman içinde değişmiş olsa da, çok daha

geniş bir organizasyon yelpazesine yayılan bir dizi sorumluluk olarak düşünülmüştür. Tony Blair ve Gordon Brown'un. İşçi Partisi hükümetleri tarafından denetlenen ilk yinelemesi sırasında, Önleme belirli bölgeleri hedef alan bir dizi topluluk katılımı projesi olarak uygulandı. Politika, terörle mücadeleyi toplum uyumuyla ilişkilendirerek, Müslüman sakinlerin en yüksek oranına sahip toplulukların finansmanına ağırlık verilmişti. Bu anlamda “radikalleşmeye” karşı en hassas kesimlerin Müslümanlar olduğunun kabullenilmesi aşikârdı. Önleme fonlarının büyük bir kısmını yerel yönetim yönetmekteydi ve bu fonlar çeşitli projelere yönlendirilmekteydi. Bu projeler arasında İslam inançları ve kültürünün farkındalığını artırmayı amaçlayan eğitim girişimleri ve Müslüman toplulukların daha fazla entegrasyonunu teşvik etme çabaları bulunuyordu. Bu çerçevede İngilizce dil eğitimi ve Müslüman kadınlar için etkin yurttaşlık eğitimi gibi çalışmalar yer almaktaydı (HM Government 2011: 28). 2007'den itibaren Önleme, polisin koordine ettiği ve terörizme sürüklenme riski taşıdığına karar verilen bireyleri hedefleyen bir radikalleşmeyi önleme girişi olan “Kanal”ı [*Channel*] da bünyesine kattı. Kanal, uyuşturucu suçlarına, çete faaliyetlerine ve aile içi şiddete karışma riski taşıyan insanları koruma stratejilerine dayalı olarak şekillendirildi ve bu kapsamda, akıl hocası olarak atanmış Müslüman topluluk liderleri de dâhil olmak üzere çeşitli yerel uzmanlar ve paydaşlarla işbirliği yapıldı.

2010 yılında Muhafazakâr-Liberal Demokrat koalisyon hükümetinin kurulmasının ardından bir incelemeye tabi tutulan Önleme, topluluk müdahalesine daha az ve kamu kurumlarında dikkatli olmaya daha fazla önem verilerek yeniden tasarlandı. Önceki Önleme girişimleri, kaynakları özellikle terörle mücadele politikası hedeflerine zarar verecek şekilde çok geniş bir proje yelpazesine yönlendirdiği için eleştirilmişti ve bazı ortak kuruluşlar, “anaakım İngiliz değerleriyle tutarlı olmayan” görüşleri destekledikleri için eleştirilmişti (HM Government 2011: 58).

2011’de yayınlanan gözden geçirilmiş Önleme yönergele-ri, uygulamasını daraltırken kapsamını da açıkça genişletti. Birleşik Krallık’a yönelik en ciddi terör tehdidini “El Kaide, bağlı kuruluşları ve şiddet yanlısı İslamcılıktan ilham alan benzer düşüncedeki terör örgütleri” olarak tanımlarken (HM Government 2011: 13), Önleme’yi her türlü “terörist ideolo-jiyi” kapsayacak şekilde genişletti. (HM Government 2011: 45). Bu durum, şiddet içeren aşırıcılığı önlemekten *teröre yol açtığı düşünülen tutum ve değerlere* karşı koymaya yönelik bir odak değişimini yansıtıyordu. Başka bir deyişle, terörizm eylemlerinden “aynı zamanda bir terör ideolojisinin parçası olan aşırılık yanlısı (ve şiddet içermeyen) fikirlere meydan okuma”ya doğru bir yeniden yönelimin sinyalini vermektedir (HM Government 2011: 6). Aynı zamanda, yeni yönergeler uyum konularını terörle mücadeleden ayırmıştı ve önceki hükümetin terörle mücadeleyi uyumu güçlendirerek ele alma politikasını etkili bir şekilde reddetmekteydi. Önleme, daha sade, daha merkezi ve daha küçük bir finansman kaynağına sahip olma sürecindeydi ve daha sıkı kontrollere tabi tutu-luyordu..

John Holmwood ve Therese O’Toole, Önleme Strateji-si’ndeki bu değişimi “kalpler ve zihinler” yaklaşımından “kaslı liberalizm” yaklaşımına geçiş olarak nitelendirdiler (2018: 45-63). 2010’dan beri Birleşik Krallık başbakanı olan David Cameron, kendisini İşçi Partisi seleflerinden ayırmaya hevesliy-di. Ertesi yıl, Münih Güvenlik Konferansı’nda, “değerlerimize tamamen ters düşen şekillerde davranan ayrımcı topluluklara” müsamaha gösterilmesine son verilmesi çağrısında bulundu (aktaran Holmwood ve O’Toole 2018: 51). 2015 yılında, terörle mücadele konusundaki siyasi söylemin sertleşmesi, Statü Yasa Reformu ile uyumlu bir şekilde, Terörle Mücadele ve Güvenlik Yasası’nın yürürlüğe girmesiyle gerçekleşti. Bu yeni mevzuat, okullar, üniversiteler, hastaneler, cezaevleri ve yerel yönetim dâhil olmak üzere “kamu yetkililerine”, “in-sanların teröre sürüklenmesini önleme gereğini dikkate alma”

konusunda yasal bir yükümlülük getirmekteydi. Yasanın lafzı ılımlı ve belirsiz olmakla birlikte, yasaya, yeni yaklaşımın nasıl uygulanması gerektiği konusunda çok daha kapsamlı olan yeni Önleme yönergeleri eşlik ediyordu.

2015 yönergeleri, sadece eylemleri değil düşünceleri sorgulamanın da gerekliliğini pekiştirmiştir ve Önleme'nin kapsamının “terörizme elverişli bir ortama katkıda bulunabilecek ve teröristlerin daha sonra istismar edeceği görüşleri yaygınlaştırabilen her türlü terörizm ve şiddet içermeyen aşırılıkçılıkları” içereceğini yeniden teyit etmiştir (HM Government 2021). Başka bir deyişle, aşırılık yanlısı düşünceler ile terör eylemleri eylemleri işlemeye meyilli olma arasında doğrudan bir karşılıklı ilişki olduğu varsayılmıştır. Sonuç olarak, kamu otoritelerinin –artık “Önleme görevi” denilen şeyin bir parçası olarak– çalışanlar, stajyerler, öğrenciler, mahkûmlar veya hastalar arasında potansiyel radikalleşme vakalarını belirleyebilecek izleme sistemlerini sürdürme gerekliliğine vurgu yapılmaktaydı. İçişleri Bakanlığı, genel uyum sorumluluğunu üstlenecek ve yerel kurumları sorumlu tutma görevini sektör düzeyindeki otoritelere devredecekti. Uygulamada, her kurumdan yıllık uyum belgeleri ve yüz binlerce çalışan için zorunlu Önleyici eğitim talep eden geniş bir bürokrasi ağı oluşturuldu ve insanlar artık iş arkadaşlarının ve müşterilerinin sürekli olarak izlenmesinde rol almaya çağrıldı. Yönergenin savunucuları böyle bir şeyi, küresel terörizm çağına uygun olarak artan bir uyanıklık olarak görmektedirler. Eleştirenler ise, İngiliz vatandaşları arasında güveni sarsmaya ve şüphe uyandırmaya eğilimli, evrensel bir gözetim sisteminin sinsi bir şekilde yerleştirildiğini söylemektedirler.

Önleme'nin amaçlarının “İngiliz değerleri”nin savunulmasına iliştiirildiği yer işte bu kılavuz ilkelerdir. Belgede “aşırılık”, “demokrasi, hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlük ve farklı inançlara ve inanç sistemlerine karşılıklı saygı ve hoşgörü dâhil olmak üzere temel İngiliz değerlerine sözlü veya fiili muhalefet” olarak tanımlanıyor ve bunlara ayrıca “ülkede veya

yurtdışında silahlı kuvvetlerimizin mensuplarının ölümünü isteyen çağrılar” da ilave ediliyor (HM Government 2011). Aynı tanım, 2014 yılında yayımlanan kılavuzda kullanılmıştır ve kamu tarafından finanse edilen okulların bu “temel İngiliz değerlerini bilfiil teşvik etmesini” zorunlu kılmıştır (Holmwood ve O’Toole 2018: 66). Bu durum, hükümetin “İngilizlik” etrafında tanımlanan kültürel ve ahlaki sınırları onaylama yönündeki hamlesini yansıtmaktadır. Terörle mücadelenin “İngiliz değerleri” dili kullanılarak ifade edilmesi, bazı eleştirmenlerin yeni politikanın Müslümanlara karşı önceden var olan bir önyargıyı güçlendirdiğini ve bazıları Müslüman karşıtı bir mesajı destekleyen milliyetçi grupları cesaretlendirdiğini öne sürmelerine yol açmıştır. Önleme savunucuları, aşırı sağcı gruplar da dâhil olmak üzere her türlü aşırılığa odaklandığını defalarca vurgulamış olsa da, Önleme yönlendirmelerinin istatistikleri, Müslümanların orantısız bir şekilde hedef alındığı iddiasını desteklemektedir (Scott-Baumann vd. 2020: 149).

Önleme her zaman tartışmalı olmuştur ve akademisyenler, politikacılar, hukukçular, sivil toplum grupları ve Müslüman topluluklar arasında muhalefete yol açmıştır. Araştırmalar, bunun İngiliz Müslümanlar arasında Birleşik Krallık makamlarına olan güveni nasıl azalttığını (Awan ve Guru 2017), Birleşik Krallık üniversitelerinde hassas konulardan kaçınmayı ve Müslüman öğrenciler arasında yükseköğrenimden uzaklaşmayı nasıl teşvik ettiğini (Scott-Baumann ve diğerleri 2020), İngiliz okullarında Müslümanlara karşı şüphe uyandırmayı cesaretlendirdiğini (Busher ve diğerleri 2017; Holmwood ve O’Toole 2018) ve Müslümanların terörle mücadele tedbirleriyle işbirliği yapma ihtimalini tehlikeye attığını (Choudhury 2017) ortaya çıkarmıştır. Ayrıca hukuki sorunlara da konu olmuştur. 2019’da Temyiz Mahkemesi, İngiltere ve Galler’deki yükseköğretim kurumlarına verilen Önleme görevi kılavuzundaki bir paragrafın hukuka aykırı olduğuna karar vermiştir (Gayle 2019). Bu karar, önceki bir hükümet basın açıklamasında kendisi “aşırılık yanlısı” olarak nitelendirilen

Müslüman bir yazar ve konuşmacı Dr. Salman Butt'ın İçişleri Bakanı'na karşı açtığı bir davanın ardından gelmişti. Butt, bu eylemin iftira ile eşdeğer olduğunu ve üniversiteler de dâhil olmak üzere bir konuşmacı olarak kariyeri üzerinde olumsuz bir etki yarattığını iddia etmişti. Mahkeme, Butt'ın iddialarının çoğunu reddederken, Önleme kılavuzunun, kamuya açık konuşmacıları üniversite kampüslerine davet etme konusunda yeterince net olmadığı suçlamasını onaylamıştır. Karara göre, üniversitelerin Terörle Mücadele ve Güvenlik Kanunu'na göre farklı görevlerinin dengelenmesi gerektiğinin ifade edilmesi gerekiyordu; dolayısıyla bireylerin terörizme çekilme riskini göz önünde bulundurmanın yanı sıra ifade özgürlüğünü sağlama ihtiyacına özel önem verilmesi gerektiği ve ayrıca akademik özgürlüğün önemine saygı gösterilmesi gerektiği de yer almalıydı (HM Government 2015). Rahatsız edici paragraf artık Önleme yönergelerinden kaldırılmıştır.

Birleşik Krallık'ın 2011 sonrası Önleme Stratejisi'nin dikkate değer bir özelliği, paylaşılan alanların bireysel yurttaşlarca izlenmesine ilişkin sorumluluğun tahsis edilmesidir. Bu anlamda politika, neoliberalizmin önemli bir boyutunu yansıtmaktadır ve o da sorumluluğun hükümetten bireye kaymasıdır (Fernandez 2018: 171). Fakat bu durum, bir güçlendirme biçimi olarak sorumluluğun toptan devredilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, devlet politikayı ve uyum kurallarını tanımlayarak genel otoritesini elinde tutmaktadır. Ayrıca, yetkileri azaltılmış departmanları aracılığıyla, uyumu düzenli olarak denetlenen kamu kurumlarının bürokratik gözetimini de uygulamaktadır. Uyumun maliyeti kamu kurumlarına aktarılmaktadır ve saha gözetiminin sorumluluğu, belirsiz ve yararsız olduğu için yaygın olarak eleştirilen yönergeler de dâhil olmak üzere –radikalleşme vakalarının nasıl tespit edileceğine dair– “Önleme eğitimini” tamamlamakla yükümlü sıradan personele devredilmektedir (Jones 2020: 130-1). Ancak devlet genel denetime sahip olmaya devam etmektedir

ve müdahale etme hakkını doğrudan şekilde daha fazla kullanmayı tercih ederse bunu yapma hakkını saklı tutmaktadır.

Bu anlamda, Önleme –ve sergilediği güvenlik sorunu hâline getirme önlemleri– tartışmalı, yıkıcı veya sapkın olarak görülen dinsel gruplar için potansiyel açıdan büyük etkileri olan bir devlet gücü kullanımına işaret ediyor. Terörizm, aşırılıkçılık ve “İngiliz değerlerini” tanımlamak için kullanılan tanımların genişliği, şu ana kadar en çok etkilenen topluluk Müslümanlar olmasına rağmen, çok çeşitli grupları da sorunlu olarak yaftalayabileceği anlamına geliyor. Önleme, zamanın farklı noktalarında farklı vurgular üstlenirken ve kışkırttığı tartışmalara rağmen, merkezi hükümetin güçlü desteğiyle yerinde kalmayı sürdürüyor. Bu kitabın yazıldığı sırada Önleme’nin uzun zamandır beklenen bir incelemesi de devam etmektedir. Bununla birlikte eleştirmenler, incelemenin sınırlı yetkileri ve İngiltere ile Galler’deki Hayır Kurumu Komisyonu’nun eski başkanı Sör William Shawcross tarafından yönetiliyor olması konusunda endişelerini dile getirdiler. Shawcross’un, İngiltere’deki göç ve çokkültürlülük konusunda çok eleştirel görüşlere sahip olduğu ve Avrupa’daki İslam etkisine karşı olduğu kayda geçmişti. Pek çok Müslüman grup, akademisyen, hayır kurumu ve insan hakları grubu protesto amacıyla incelemeyi boykot ederek istişare sürecine katılmayı reddettiler.

Önleme, Britanya’daki Müslümanların yaşamları üzerinde büyük etkisi olan çok özel bir güvenlik sorunu hâline getirme durumunu temsil etmektedir. Fakat hiçbir şekilde benzersiz değildir ve diğer birçok ülke, benzer sonuçlara yol açmış gibi görünen terörle mücadele önlemleri başlatmıştır. Mevcut akademik araştırmalar, örneğin, Avustralya’da (Chong 2013; Humphrey 2009: 147), Almanya’da (Humphrey 2009: 143), Hindistan’da (Egorova 2018) ve ABD’de (Eroukhmanoff 2015) Müslüman nüfusu güvenlik sorunu olarak ele almak için terörle mücadele tedbirlerinin kullanıldığını vurgulamıştır. Ayrıca bu bakımdan İslam’ın ötesinde örnekler de kaydedilmiştir. Bunlar arasında Çin devleti tarafından Tibet

Budizmi'nin güvenlik sorunu olarak ele alınması (Topgyal 2012) ve Rusya içindeki Yehova Şahitlerinin güvenlik sorunu olarak ele alınması (Knox 2019) bulunmaktadır.

Bu gelişmeleri sosyolojik olarak doğru bir şekilde anlayabilmek için, yakın tarihe ve Avrupa ve Kuzey Amerika'daki entelektüeller arasında din sosyolojisi de dâhil olmak üzere dinin nasıl anlaşıldığını yeniden şekillendiren bir dizi küresel gelişmeye geri dönmemiz gerekiyor. Bu değişiklikleri yeniden gözden geçirmek ve bizi şimdiki ana nasıl taşıdıklarının izini sürmek, dinin güvenlik sorunu hâline getirilmesinin önemini anlamamıza yardımcı olacaktır.

3. Dinin Risk Olarak İnşası

1970'lerin başlarında, sosyoloji disiplini –“Batı” geleneğindeki diğer sosyal bilimler gibi– dini büyük ölçüde tarihin çöplüğüne atmıştı. Varlığının kabul edildiği yerde ise, art arda gelen nesiller 20. yüzyılın daha ilerici güçlerini yavaş yavaş benimsedikçe yok olmaya mahkûm olan, modern öncesi zamanlardan kalma bir kalıntı olduğu varsayılıyordu. Kesinlikle hesaba katılması gereken bir güç değildi. Ekonomik açıdan müreffeh ülkelerde, dinin yalnızca güvensizlikten ötürü veya daha geleneksel düşünen yurttaşların özel yaşamlarında geçmiş bağlılıklarına tutunan marjinal topluluklar arasında var olduğuna inanılıyordu. En iyi ihtimalle, zararsız ama cansızdı, yolun sonuna gelen tükenmiş bir güçtü. Bu varsayımlar özellikle Peter Berger'in daha sonra “bilgi sınıfı” olarak tanımlayacağı varsayımlar arasında yer alıyordu; böyle bir kesim, nispeten küçüktü, ancak “gerçekliğin ‘resmi’ tanımlarını sağlayan kurumları, özellikle eğitim sistemini, kitle iletişim araçlarını ve hukuk sisteminin daha yüksek kesimlerini” kontrol etmesi nedeniyle etkili olan bir gruptu (Peter Berger 1999: 10). 1979'daki İran Devrimi'nden sonra tam olarak nasıl yerleşik olduğu da netleşti. Seküler, Batı yanlısı bir hükü-

metin İslami bir ruhban sınıfı (yani din âlimlerinin yönetimi) tarafından devrilmesi, dinin çarpıcı toplumsal değişime yol açabilecek siyasi bir güç olduğunu ortaya koydu. Modernleşmenin, sekülerleşmenin kaçınılmaz ve durdurulamaz taşıyıcısı olduğu yönündeki yaygın varsayımın yeniden gözden geçirilmesi gerekiyordu. Fakat eğer din tükenmiş bir güç değilse, mevcut sosyolojik teoriler neden başkalarında değil de belirli bağlamlarda kalıcı olduğunu nasıl açıklayabilir? Peki, dinin devrimci değişime muktedir bir güç olarak seferber olmasına yol açan toplumsal koşullar nelerdi? İran'daki olaylar, devrimin binlerce kilometre batısındaki politika yapıcıları tedirgin etmişti çünkü onların modern çağ beklentilerine uymuyordu ve bunlar yanı sıra başka neyi yanlış anlamışlardı? Köşede başka hangi dinsel sürprizler olabilirdi?

Aslında İran Devrimi, geçmişin zararsız, apolitik bir kalıntısı olarak din anlayışını zora sokan bir dizi başka olayla aynı zamana denk geldi. Yeni Hristiyan Sağ ABD'de ivme kazanıyordu ve kısa süre sonra "yeniden doğmuş" Demokrat Jimmy Carter'a verdiği desteği bırakacaktı ve Cumhuriyetçi Ronald Reagan'ı destekleyecekti. Reagan'ın 1980 başkanlık seçimlerindeki zaferi, yeni başkanın küçük hükümet, serbest piyasa gündemiyle yakından uyumlu güçlü bir siyasi hareket olarak Hristiyan muhafazakârlığının ortaya çıkışını işaret ediyordu (Smith 2006: 325-63). Kuzey İrlanda'daki Protestan-Katolik gerilimleri, Ulster'den Britanya anakarasına yayılan yeni toplumsal uyumsuzluk ve şiddet düzeylerine ulaşmıştı. Nispeten sekülerleşmiş İngiltere'nin bakış açısından, cumhuriyetçi Katolikler ve birlik yanlısı Protestanlar eşit derecede fanatik görünüyorlardı; çünkü her ikisi de Birleşik Krallık'ın geri kalanında hayal edilmesi zor bir dinsel militanlığı somutlaştırmaktaydılar. İran Devrimi'nden iki yıl önce [1977], eski Mesih'in Müritleri vaizi Jim Jones'un yönettiği, komünalist, ırksal adalet odaklı bir Hristiyan tarikatı olan Halk Tapınağı, kendi kendine yeten bir tarım topluluğu kurmak amacıyla Kaliforniya'dan Fransız Guyanası'na göç etmişti. Bir yıl

sonra, “Jonestown” üyelerini ayakta tutmak için mücadele ediyordu ve Jones’un davranışları giderek daha öngörülemez ve paranoyak hale gelmişti. Endişeli ebeveynler adına Kaliforniya Kongre Üyesi Leo Ryan’ın ziyareti, Jones’un ütopyik hayallerinin sona erdiğine ve geriye kalan tek seçeneğin toplu “devrimci intihar” etmek olduğuna dair inancını güçlendirdi. Toplamda 900’den fazla kişi öldü, bu sayı ABD yurttaşlarının 11 Eylül’den önce tek bir olayda yaşadığı en büyük kayıptı (Juergensmeyer 2003). 1970’ler, dinsel hareketlerin iktidardakiler tarafından marjinal, etkisiz ve zararsız diye görmezden gelinebileceği düşüncesini altüst etti.

Jonestown’daki olaylar Batı popüler kültürüne nüfuz etti. Halk Tapınağı üyeleri tarafından içilen siyanür ve yatıştırıcılarla bağlanmış toz hâline getirilmiş Koolaid adlı meşrubattan ötürü “Koolaid’i içmek” tabiri baskın bir kişiliğin otoritesini körü körüne kabul etmeyi kısaca ifade etmenin yolu olarak kullanılır olmuştur. Ölümlerinin ise zorlamaya mı, saflığa mı yoksa hayatlarını sona erdirmek için özgür bir seçime mi atfedilebileceği, asla kesin olarak cevaplanmayacak ucu açık bir soru olmaya devam ediyor. Ancak “Koolaid’i içmek” ifadesinin altında yatan anlayış, 1970’lerden sonra geleneksel olmayan dinsel grupların nasıl görüldüğüne dair çok şey yansıtmaktadır. James Beckford’un aynı adı taşıyan 1985 tarihli kitabında yazdığı “kült (tarikat) tartışmaları”, oldukça kötü niyetli aldatma fikirleri ve savunmasız bireylerin manipülasyonu konusu etrafında yoğunlaşmıştır. Beckford’un kitabı, ikinci Dünya Savaşı’nı takip eden onyıllarda kamuoyunun dikkatini çeken Yeni Dinsel Hareketler denilen şeylere verilen toplumsal tepkilerle ilgilidir; bu hareketlerden en önemlileri Birleşme Kilisesi [*Unification Church*] (veya “Moon Tarikatı”), Scientology, Tanrı’nın Çocukları ve Uluslararası Krishna Bilinci Derneği’dir (ISKCON). Bu tepkiden ise “kült” teriminin popüler kullanımı ortaya çıkmıştır ve bu terim “küçük, önemsiz, içe dönük, alışılmışın dışında, tuhaf ve muhtemelen tehdit edici” olarak kabul edilen gruplara atıfta bulunmak için

kullanılmıştır (Beckford 1985: 13). Terimin bu kullanımının sorunlarını –en azından “şüpheli görünen” her dinsel harekete kadar genişletilen uygulamasını içeren sorunlarını– vurgulamaya yönelik sosyolojik girişimlere rağmen, günümüzde hâlâ yaygın kullanımı devam etmektedir. Terimin kalıcılığı, halkın dine olan ilgisinin sansasyonel, fesat ve tartışmalı olana odaklanma eğilimini yansıtmaktadır; bu eğilim, özellikle son yıllarda anaakım ve marjinal dinsel topluluklar içindeki çeşitli istismar skandallarının ardından artmıştır.

Beckford’un Yeni Dinsel Hareketlere yönelik toplumsal tepki çözümlemesi, bu bölümde güvenlik sorunu hâline getirme temasını ele aldığımız için yararlı bir referans noktasıdır. Anlattığı süreçler, dinsel faaliyetin bir güvenlik tehdidi olarak anlaşıldığı daha yeni kültürel gelişmelerde de yankısını bulmaktadır. Her iki durumda da dinsel olgular şüpheli olarak görülmektedir, gençler ve onların alışılmadık ideolojilerle sosyalleşmelerinden özel bir endişe duyulmaktadır. Her ikisi de, farklı taraflar söz konusu dinsel hareketler hakkında iddia ve karşı iddia alışverişinde bulundukça, ateşli bir tartışma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da anlaşmazlıklar mahkemelere taşınmış, böylece dinsel hareketlere karşı gruplar baskı, kontrol veya dinsel aktörlerin hapsedilmesini talep ederken dinsel konular hukuki ve mevzuata ilişkin düzenlemelere dâhil edilmiş, aynı şekilde dinsel gruplar da hak arayışında bulunmuş ve haklarının korunmasını talep etmiştir. Her iki durum da, söz konusu dinsel hareketleri anlamamanın anahtarını ve suçlandıkları toplumsal sorunları çözmenin anahtarını elinde tuttuğunu iddia eden, kendinden menkul “uzmanlardan” oluşan yapıların oluşmasına yol açmıştır (Kundnani 2012: 3). 1970’ler ve 1980’lerdeki kült-karşıtı hareket, çocukları Yeni Dinsel Hareketlere katılan ebeveynlerin korku ve endişeleri nedeniyle etkili hale gelebilmiştir. Kült-karşıtı “uzmanlar” yalnızca ebeveynlerin endişelerini doğrulamakla kalmamış, bu genç yetişkinleri kurtarabildiklerini ve ailelerine geri getirebildiklerini iddia etmişlerdir. “Programlamayı kaldırma”

yöntemlerinin.–güvenilir olmayan psikolojik araştırmalara dayanarak bir inandırıcılık görüntüsü yaratmak suretiyle– öncelikle Yeni Dinsel Hareketlere katılmış olanları yanıltıcı kararlar almaya sevk eden karanlık “beyin yıkama”yı tersine çevireceğini iddia etmişlerdir. 11 Eylül sonrası dönemde, bu meseleleri ele almak için kullanılan dil –bir dereceye kadar– değişmiştir fakat din ve toplumsal sapma hakkındaki temel varsayımların çoğu devam etmektedir. İster “kültler”, ister “radikal İslam” meselesini ele alsınlar, eleştirel “uzmanlar”, sorunun kökenini ideolojide, sorunun yerini bireysel psikolojide ve çözümünü de bir yeniden eğitim biçiminde bulmaktadır.

Beckford, “kültlerin” yükselişinin, onlara karşı toplumsal tepkilerden bağımsız olarak anlaşılamayacağını savunuyor. Bunun bir nedeni kamusal algıların çoğunlukla doğrudan deneyime değil, kitle iletişim araçlarının şekillendirdiği izlenimlerin dolaşımına dayanmasıdır. 21. yüzyılda radikal İslam denilen şeyle ilgili olarak da benzer bir süreç gözlemlenebilir. Gerçi burada konunun temsilleri (ve yanlış temsilleri) sadece gazetecilik ve çevrimiçi yorumlarla değil, devlet müdahaleleriyle de kanalize edilmektedir. Beckford, Batı ülkelerinde dava örneklerinin yaşandığını ve belirli durumlarda parça parça yaptırımların uygulandığını belirtirken, 1980’lerin ortalarına gelindiğinde hiçbir Batı devletinin Yeni Dinsel Hareketleri kontrol etmeyi amaçlayan yasalar çıkarmadığına da dikkat çekmektedir (Beckford 1985: 283). Ama aynı şey, bir dizi ülkede yeni terörle mücadele mevzuatının gerekçesi olarak gösterilen “radikal İslam” için söylenemez. İslam’ın son zamanlarda güvenlik sorunu hâline getirilmesi, çeşitli siyasi eğilimlere sahip hükümetlerin bir güvenlik tehdidi olarak gördükleri şeye yanıt olarak yeni yasaların, devlet destekli girişimlerin ve siyasi retoriklerin sunulmasıyla hız kazanmıştır. Bu bölüm güvenlik sorunu hâline getirmeyi sosyolojik bir olgu olarak ele almaya çalışmaktadır. “Radikalleşme” suçlamaları ve İslam’ı bir güvenlik tehdidi olarak görme girişimleri, sadece dışsal bir “hakikate” göre ölçülebilir iddialar veya karşı

iddialar olarak değerlendirilemez. Bunlar, küresel politikada belirli bir dönemde çerçevelenen ve karmaşık bir karşılıklı pekiştirme sürecinde kamuoyunda ortaya çıkan toplumsal olgulardır.

4. Köktendincilikten “Radikalleşme”ye

Dinsel ihtilaf dönemlerini tanımlamak için kullanılan terminolojinin gelişimini izlemek suretiyle, onun hakkında çok şey öğrenilebilir. Öğretici bir örnek, “köktendinci” [*fundamentalist*] kelimesidir. İlk olarak 20. yüzyılın ikinci onyılında türetilen “fundamentalist” (temel ilkeleri savunan) kelimesi, modern değerleri reddettiklerini ve Hristiyanlığın “temellerini” [veya köklerini] onayladıklarını belirtmek isteyen ABD’deki muhafazakâr Hristiyanların kendilerine atfettikleri bir terimdi. “Fundamentalist” terimi, 1910 ile 1915 yılları arasında yayınlanan on iki ciltlik ve doksan makaleden oluşan *The Fundamentals* kitabı aracılığıyla popülerleşti. Bu makalelerin hepsi, Hristiyan vaizlerin ve teologların, Hristiyan inancının temel gerçeklerini savunmaya çalıştığı yazılardı. Ortaya çıkan “fundamentalist” terimi başlangıçta muhafazakâr Hristiyan liderler arasında olumlu bir kendini tanımlama biçimi olarak kullanılırken, zaman içinde daha olumsuz çağrışımlara yol açtı. 1925’teki ünlü “Scopes Maymun Davası”, yazılı medyanın evrim karşıtı Hristiyanları geri kalmış, eğitimsiz ve cahil olarak tasvir etmesine yol açtı ve “köktendinci” tabiri de bu aşağılayıcı çağrışımları üstlenmiş oldu (Marsden 2006). Bununla birlikte, 1979’daki İran Devrimi’nden sonradır ki bu terim, siyasi, militan ve saldırgan bir din biçimini belirtmek için Hristiyanlığın ötesinde de kullanılmaya başlandı.

20 yıl sonra, önceden var olan bir terimin Müslüman bir topluluk için yeni bir uyarlamasıyla tekrar karşı karşıya kaldık. Bu sefer, dinin artan bir şekilde güvenlik sorunu hâline getirilmesine işaret ediyordu ve o terim de 11 Eylül’den sonra

politika söyleminde ortaya çıkan “radikalleşme” idi. 2013’te yayımlanan bir literatür incelemesinde Alex Schmid, “radikalleşmenin” siyasi çevrelerde popüler olmasına rağmen, çok sayıda tanımdan mustarip olduğunu ve bu nedenle ne anlama geldiğine dair bilimsel bir fikir birliğinin olmayışının yanı sıra terimin açıklama gücüne dair empirik araştırmanın eksik olduğunu savunuyor (Schmid 2013). Bazı akademisyenler, terimin “yerel kökenli terörizmi” açıklama talebine cevap olarak ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir (Truong 2018). Terör eylemlerinin faillerinin yalnızca yabancı savaşçılar olmadığı bilindiğinde –örneğin, Birleşik Krallık’ın 7/7 bombacıları Yorkshire’ın Leeds kentindendi– o zaman insanların neden kendi toplumlarına saldırabileceklerini açıklamak için bir kavrama ihtiyaç duyulmuştu.

Tarihsel olarak, “radikal” teriminin sıklıkla ilerici davalara atıfta bulunmak için kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. 21. yüzyılda aşırı gericilik fikirleriyle karıştırılması, radikal kelimesinin özellikle bir fiil olarak nasıl işlev gördüğünü düşündüğümüzde önem kazanmaktadır. “Radikalleşmek” kelimesinin izleri 19. yüzyıla kadar uzanabilirken (Williams 1976: 251-2), daha yakın zamanlarda yeni, belki de aşırı bir bir ideolojinin benimsenmesine yol açan ve manipülatif denilen bir süreçle ilişkilendirilen bir anlam yüklenmiştir. Bu anlamda “radikal” kelimesi, sorunlu, tehlikeli veya toplumsal olarak yıkıcı bir dinsel hareketi belirtmekte kullanılan 1970’lerdeki “kült” kelimesine benzer bir statü kazanmıştır. Bu benzetmenin kapsamı, her iki terimin de karşıt-kültürel dinsel gruplar hakkında ahlaki panikler bağlamında ve onlara katılanların varsayılan zayıflıkları hakkında ortaya çıktığı ölçüde genişletilebilir. Gerçek şudur ki son dönemde kullanılan “radikalleşme” terimi genellikle 40 yıl önce “kült katılımları”na atfedilen derecede kişisel iradenin kaybını ima etmemektedir. Bununla birlikte, sosyolog Eileen Barker (Barker 1984) tarafından başarılı bir şekilde çürütülen “beyin yıkama” suçlamaları, üniversite öğrencileri ve personeli

arasında yapılan son araştırmalarda İslam hakkındaki tartışmalarda hâlâ yer almaktadır (Scott-Baumann vd. 2020). Aslında, Birleşik Krallık İçişleri Bakanlığı'nın Araştırma, Bilgi ve İletişim Birimi tarafından yayımlanan resmi kılavuzu, “radikalleşme”ye tercih edilen eşanlamlılar olarak “beyin yıkama” veya “endoktrinasyon” terimlerini tavsiye etmektedir; radikalleşme ise artık kamuoyunda İslam’la ilgili zararlı çağrışımlar taşıyor şeklinde görülmektedir (RICU 2007: 7-8). Ama bu dil de asla tarafsız değildir. Önemli ölçüde, “radikalleşme” önceki “kültler” tartışmasıyla kontrol kaybı, manipülasyon ve hâkim toplumsal düzenle çelişen dinsel bir yönelime geçiş imalarını paylaşmaktadır. Ayrıca, 11 Eylül, 7/7 ve diğer terör saldırılarının ardından Amerikalı ve Avrupalı politika yapıcılar arasında meydana gelen kavramsal bir değişim olarak siyasi şiddeti açıklamada makul bir nedensel faktör olarak görülmektedir (McGlynn ve McDaid 2019: 561). Bu bakımdan, “radikalleşme” genellikle aynı anda hem güç hem de güçsüzlük, altüst etme ama ertelenmiş faillik duygusunu ifade etmek için kullanılmaktadır.

Aynı zamanda, en azından politika söylemi içinde, çoğunlukla dinsel kimliklerin nasıl “radikal” hâle geldiğine dair bir dizi belirli varsayımla ilişkilendirilmektedir. Çeşitli şekillerde “yol” veya –daha az nazıkçe– “taşıyıcı bant” modeli olarak anılan (Holmwood ve O’Toole 2018: 55) politika tartışmalarındaki “radikalleşme”, genellikle işleyişi açısından doğrusal, tetikleyicileri açısından ideolojik ve etki alanı açısından psikolojik olarak görülmüştür. Basitçe söylemek gerekirse, “radikalleşen” kişiler tipik olarak –kişisel veya çevrimiçi– ideolojik bir kaynakla karşılaşır ve bu kaynak, bakış açılarını kademeli olarak şiddetin haklı ve gerekli olduğu ve onları şiddet eylemleri gerçekleştirmeye yönlendiren bir görüşe dönüştürür. Yani bu süreç kesintiye uğratılmadıkça ve özne yeniden eğitilmedikçe durum böyledir. “Radikalleşme”yi bu şekilde sunmak, hükümetlere bireysel düzeyde müdahaleleri ve belirli dinsel gelenekleri –ne kadar belirsiz, tartışmalı veya

marjinal olursa olsun– özel metinler veya öğretiler nedeniyle hedef alma konusunda haklı çıkma imkânı sağlamıştır.

Bu bakış açısının içinde bulunan şey –terörle mücadele söyleminde yaygın hâliyle– Müslümanların terör eylemlerinin onların inançlarının doğrudan bir sonucu olarak anlaşılabileceği varsayımdır. Böyle bir şey, bu bağlantının en iyi ihtimalle zayıf olduğunu öne süren bilime rağmen söz konusudur. Nitekim birçok Müslüman terörist –İslam adına hareket ettiklerini iddia etseler de– genellikle İslam’a yeni katılmış müritlerdir ve İslam’ın metinsel ve pratik geleneklerine sınırlı bir şekilde uyum sağlamışlardır (Stern ve Berger 2016: 82-3). Kurumsallaşmış ve yerleşik bir uygulama olarak dindarlık, şiddetli radikalleşmeye karşı koruma sağlıyor gibi görünmektedir (Fernandez 2018: 172-3). Yine de ortaya çıkan kamusal tartışmaların çoğu, “İslam”ı şiddet ile ilişkilendiriyor. Din, daha geniş toplumsal ve dinsel bağlamlarından bağımsız olarak, onun adına terörizme başvuranlar arasında onların kimliğinin belirleyici ve baskın bir yönü olarak kabul ediliyor. Clara Eroukhmanoff’a (2015) göre, bu durum bazen güvenlik uzmanlarının radikalleşmenin “ele alınabilecek” nesnel, gözlemlenebilir, bağımsız bir süreç olduğu varsayımlarıyla daha da kötüleşiyor. Eroukhmanoff, ABD güvenlik güçleriyle ilgili araştırmasında, şüpheli radikal Müslümanları rasyonel seçim teorisine benzer sonuçsal bir mantık kullanarak anlama eğilimini tespit etmişti. Bu temelde, şüphelinin isteklerinin ve bunların nasıl gerçekleştirilebileceğinin bilinmesi, güvenlik güçlerinin müdahale etmesi için yeterlidir, çünkü terörist davranışın bu faktörlerin birleşiminin kaçınılmaz bir sonucu olduğu varsayılmaktadır. Bu varsayımda beklenmedik durumlara, abartıya veya fikir değişikliğine yer bırakılmamaktadır ve bu akıl yürütmeyi haklı çıkarmak için önleyici eylemin aciliyeti devreye sokulmaktadır. Böylece şiddet, radikalleşmenin beklenen bir sonucu hâline gelmektedir. Tersine, radikal inançlara sahip olup da şiddete *başvurmayanlara* yer yoktur. Bilfiil inancın kendisi suç hâline gelmektedir ve cezalandırıcı

eylemin gerekçesi olmaktadır. Eroukhmanoff, güvenlik uzmanlarının yaklaşımındaki başka bir sorunu tespit etmeye devam ediyor. Rasyonel seçim teorisinin varsayımlarına uygun olarak, “aktörler dünyada özerk failer olarak görülür ve bu nedenle onların uygulamaları birbirinden kopuktur. Müslüman bireyler radikalleşmeyi ‘kendi başlarına seçtikleri’ için, seçimleri polis dâhil çevrelerindeki insanların seçimlerinden ve eylemlerinden ayırdır” (Eroukhmanoff 2015: 255).

“Radikalleşme”, “radikalleşme karşıtı güçlerden tamamen ayrı, uzak bir öteki” olarak tasavvur edildiğinden, böyle bir şey, güvenlik uzmanlarının önleyici müdahalelerinin –belge-lenmiş tuzağa düşürme vakaları da dâhil olmak üzere– tamamen gerekçelendirilmesine imkân tanımaktadır. Bu tür bir düşünce, radikalleşme karşıtı güçlerin, kendilerinden tamamen farklı bir şekilde düşündüğü ve davrandığı varsayılan şüphelileri insanlıktan saymamasına da izin vermektedir. Terör zanlısına, kararları ve eylemleri toplumsal bağlamlarından bağımsız olarak ortaya çıkan, rasyonel, özerk bir birey olarak davranan güvenlik güçleri, neoliberalizmle tutarlı benlik kavramlarını da benimsemiş olmaktadır. Kendini oluşturmaya, kendi kendini güçlendirme olarak vurgulayan anlatıların çarpıcı bir şekilde çarpıtılmasıyla, aynı anlatıların burada Müslüman özneleri güçsüzleştirmede etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu mantıkla şiddete yönelik varsayılan eğilimler bilfiil pekiştirilmektedir.

Dine sosyolojik yaklaşım açısından bundan daha zorlayıcı bir durum düşünmek zordur. Çünkü bu tür basit ve tehlikeli genellemeler ancak dinsel olguların ortaya çıktıkları toplumsal ortamlardan soyutlanmasıyla mümkündür. Bu radikalleşme modeline yönelik şüpheler çeşitli çevrelerde dile getirilmiştir. Fabien Truong, Paris’teki Müslümanlar üzerine yaptığı etnografik çalışmasında, 11 Eylül’ün ardından “radikalleşme”nin nasıl ortaya çıktığının izini sürüyor ve terimin aşırı psikolojikleştirilmesinin indirgemeci bir şekilde önemli toplumsal faktörleri gözden kaçırdığını ve “düşünceler” kavramını aşırı derecede belirlenimci olarak sunduğunu savunuyor. (Truong

2018). Güvenlik güçleriyle yakın bağlantıları olan terörizm uzmanları da bu konuda çekincelerini dile getirmişlerdir. Eski CIA operasyonlar görevlisi ve terör danışmanı Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century* [Lidersiz Cihat: Yirmi Birinci Yüzyılda Terör Şebekeleri] (2008) adlı kitabında, radikalleşmenin nedenleri ve sonuçları açık olan bir olaylar örgüsündeki basit, doğrusal bir süreç olarak ele alınamayacağını savunuyor. Araştırmasını 500’den fazla terörist biyografisine dayandıran Sageman, radikalleşmeyi bireysel değil, akrabalık ve dostluk ağlarının önemli unsurlar olduğu kolektif bir süreç olarak sunuyor. Diğer akademik eleştirmenler ise Batılı güçlerin Ortadoğu’da ki dış politikaları da dâhil olmak üzere jeopolitik faktörlere odaklanmıştı (Coppock ve McGovern 2014: 246). Taşıyıcı bant teorisi, terörizmin arkasındaki motivasyonların, devlete ve onun temsilcilerine atfedilebilecek yabancılaştırma ve marjinalleştirme deneyimlerinden ayrı olarak, “aşırılık yanlısı” bireylerin içe kapalı bölgeleri içinde atomlaşmış olarak tasavvur edilmesine imkân tanımaktadır. Aynı zamanda, bu bireylerin [niyetlerini] daha geniş sistemlere ve “savunmasız” nüfusa “bulaştırma” kapasiteleri, uyarıya dayalı kamuoyu (medya dâhil) söylemi aracılığıyla abartılarak, şüphe daha da artırılmaktadır. Bu durum, John Holmwood ve Therese O’Toole’un İngiltere’nin Birmingham şehrindeki bazı okullarda Müslüman yöneticilerin etkisi nedeniyle ahlaki bir paniğe yola açan ve “Truva Atı” denen tartışmayı çözümlerken ustalıkla resmedilmiştir. Panik yaratan haber medyası ve radikalleşmeye karşı sert görünmeye çalışan hükümet yetkililerinin körüklediği müteakip tepki, önceden yüksek başarı gösteren okullarda ciddi aksaklıklara ve birkaç öğretmenin kariyerinin baltalanmasına yol açmıştı. Daha da çarpıcısı bu, iddia edilen “aşırılık yanlısı komplo” hakkında hiçbir kanıt bulamayan soruşturmalara rağmen gerçekleşmişti. Çoğu kimse tartışmayı tetikleyen –ve basına sızan– Birmingham Şehir Meclisi’ne gönderilen isimsiz mektubun bir aldatmaca olduğuna inanıyordu (Holmwood ve O’Toole 2018).

5. “Radikalleşme” ve “İslamlaştırma”

Çeşitli toplumlardaki Müslümanlara yönelik kaygılar, 11 Eylül sonrasının güvenlik sorunu hâline getirmeye hedefleyen sürekle avlarından önceye dayanıyor. Fakat önceden var olan ve bariz bir şekilde ırkçı olanlardan kültürel uyumsuzluk hakkındaki tartışmalara kadar uzanan önyargılar, güvenlik paniğini beslemiş ve böylece ortaya çıkan kaygılar daha akla yatkın hâle getirilmiştir. Müslüman topluluklara kısıtlamalar getirmek, kamuoyundaki huzursuzluk yerleşik önyargılarla güçlendirildiğinde, haklı gösterilmesi daha kolay bir durumdur. Bir kavram olarak “radikalleşme”nin gücü, müstakbel teröristler arasında kimlik değişikliği hakkında sergilediği şeyde değildir –ki daha önce tartışıldığı gibi, bu anlamda katkısı oldukça sınırlıdır– fakat tehlikeli ideolojiler hakkında endişe ve korku uyandırma kapasitesindedir. Kullanımı İslam ile güçlü çağrışımları teşvik ettiğinden, “radikalleşme” terimi aynı zamanda Müslümanların halk indinde güvenlik sorunu hâline getirilmesi açısından önemli bir araç olmuştur. Bunun sonucunda, bu durum İslam’ın liberal-demokratik toplumlara kültürel bir istilası olarak algılanmasına dair kaygıları pekiştirmiştir. İnançlar, değerler ve yaşam tarzlarının uyumsuzluklarını varsayan önyargıları vurgulayan klişe düşünceler ortaya atılmıştır. Böylesi, Talal Asad’ın İslam’ın Avrupa’nın dinsel “ötekisi” olduğu iddiasıyla uyuşmaktadır ve ona göre bu da İslam’a “tüm gayrimüslimlere karşı kökleşmiş bir düşmanlık” atfeden tarih anlatılarına dayanmaktadır. İslam, “Avrupa” tanımında önemli bir referans noktası olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü bu “Hristiyanlara düşmanlık iddiası . . . Avrupa kimliğinin oluşumu için çok önemli hâle gelmektedir” (Asad 2003: 169). Asad’a göre Batı söylemi denilen şeyde “uygarlık” ve “sekülerlik” düşünceleri bu anlatıyla çerçevelenmektedir. Sekülerlik konusuna Sekizinci Bölümde döneceğiz; uygarlık ise daha doğrudan bir öneme sahiptir çünkü İslam’a ve Müslümanlara bir tehdit muamelesi yapılmasının, toplumsal düzen, liberal ahlak ve dinin toplumdaki uygun

yeri hakkındaki varsayımlarla çerçevenilmiş uzun bir tarihe nasıl yaslandığını aydınlatmaktadır. Neoliberal kültürlere özgü artan bireycilik, bu gerilimi pekiştirmektedir, çünkü Müslümanlar genellikle –haklı olsun ya da olmasın– hâkim toplumsal düzenle çelişen değerleri onaylayanlar olarak görülmektedir. Bu varsayılan uyumsuzluk, sıklıkla bireysel özgürlüklerin ihlaline, özellikle de kadınlara yönelik muameleye odaklanmaktadır (Guest vd. 2020: 27; Stolz vd. 2016: 141). Luca Mavelli (2013), İslam’ın 21. yüzyılda güvenlik sorunu hâline getirilmesinin, İslam’ın Batı sekülerliği için esas hâle gelen bir normu ihlal ettiği varsayımına dayandığını iddia edecek kadar ileri gidiyor. Mavelli, İslam’ın siyasi alanda faaliyet göstermeyi arzuladığı için tehdit edici görüldüğünü ve bu nedenle dinin özel alanla sınırlı kalması ve devlet gücüne tabi olması gerektiği düşüncesine aykırı olduğunu savunuyor. İslam’ın böyle sunulması, muazzam karmaşıklığı görmezden gelirken ve “İslam’ı” tekil bir olguyla olumsuz bir şekilde özelleştirirken, bu iddia, birçok Batı toplumunda İslam’ın baskın yapılarıyla da uyumlu olmaktadır.

Bu durum, İslam’a ve Müslümanlara dair ortak algılara ilişkin aksiyomatik bir şeyi kapsadığı ölçüde, “İslamlaştırma” fiilinin kesinlikle olumsuz bir anlamda kullanıldığını tespit etmek şaşırtıcı değildir. Lene Kuhle’ye göre,

İslamlaştırma, KKH [kült karşıtı hareket] tarafından anlaşıldığı şekliyle “beyin yıkama” kavramının oynadığı role benzer bir rol oynar. . . . “Kültler” söz konusu olduğunda, beyin yıkama teknikleri denen şey, kişileri diğer etkilerden kurtarmak için ele geçirmenin kullanılmasını gerektirir ve değişenin tek tek kişiler değil de ülke olduğu İslamlaştırma durumunda ise çözüm, İslam’ın varlığı ve uyumuyla bilfiil mücadele etmek ve “paralel toplumların” kabulüne karşı çıkmaktır. (Kuhle 2018: 225)

O hâlde “İslamlaşma” topluluksal düzeyde bir sürecin tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu betimlemede “İslam” üstünlük arayan yabancı bir güç olarak tasavvur edilerek,

onun “yerli” yaşam tarzlarının aşınmasına ve yerleşik ahlaki normların yozlaşmasına yol açtığına da işaret edilmektedir. Kuhle’nin “Avrupa’nın İslamlaşmasını” durdurmaya odaklanmış olarak tanımladığı Danimarka örgütleri gibi, bazı sağcı retorikler bu tehlikeyi uygarlık terimleriyle aktarmaktadırlar (Kuhle 2018: 223). İslam’ı güvenlik sorunu hâline getirme, burada siyasi gündemleri güçlendirmek, İslami etki korkusunu ve bunun ölçüğüne ilişkin abartılı iddiaları meşrulaştırmak olarak görülebilir. Aynı taktikler, ulusal kimliklerin savunusunu gündeme getiren durumlarda gözlemlenebilir, bu durumlar genellikle popülizmin yeniden ortaya çıkmasıyla ayırt edilmektedir (bkz. Üçüncü Bölüm). Aşırı sağ gruplar tarafından icat edilen “İslamileştirme” veya “İslamlaştırma” kavramları, yabancı etkisiyle kirlenmiş, yozlaşmış veya çarpıtılmış bir toplumsal düzen imajını akla getirtmektedir. En sık ima edilen toplumsal düzen milliyetçidir ve İslam’ın meşru bir yeri olmadığı, örneğin İngiliz, Amerikan, Avusturyalı veya Macar ulusal kimliği vizyonunu onaylamaktadır. Bu, bazılarının dâhil edilmesini ve diğerlerinin dışlanmasını meşrulaştırmaya yönelik kültürel bir sınır çizdiğinden, yaygın yabancı düşmanı veya ırkçı önyargının ifadesinde ortak bir örüntüdür. Talal Asad (2003) ve diğerlerinin defalarca işaret ettiği üzere, İslam’ın böyle ötekileştirilmesi geniş bir kapsama sahiptir; bu kapsamda Avrupa’daki bir dizi milliyetçi söylemle ilişkili olarak söylemsel olarak “öteki” olarak kurgulanan Müslümanlar (Miera ve Pala 2009; Nielsen 2010) aynı şekilde pan-Avrupa kimliği bağlamında da “öteki” olarak resmedilmektedir. Bir örüntü olarak, Batı toplumlarının popülist çevrelerinin ötesine uzanırken, göç, güvenlik ve toplumsal uyum zorluklarına yönelik hükümet tepkilerini de etkilemektedir. Türkiye’nin AB üyeliği başvurusu resmi olarak ekonomik, sosyal ve siyasi ölçütlere dayanmaktadır, fakat kabulünün önündeki engellerin Türkiye’nin İslami kültürüne bağlı olduğu yaygın olarak varsayılmaktadır ve bu da Avrupa nüfusunun Türk göçmenlerle yaşadığı deneyimlerin etkisine bağlanmaktadır.

(Humphrey 2009: 141-2). Diğer vakalar, İslam'ı güvenlik sorunu hâline getirmenin devletlerin yurttaşlık meselelerini ele almasını nasıl etkilediğini de göstermektedir. Bunlar arasında İngiliz hükümetinin, 15 yaşındaki Şamima Begüm'ün IŞİD terör örgütü saflarında savaşmak için Suriye'ye gitmesinin ardından İngiliz yurttaşlığından çıkarma kararı çarpıcı bir örnek teşkil ediyor. Ulusal kimlik, sadece ahlaki bir eğilimin sembolik bir göstergesi olarak ortaya çıkmaz; aynı zamanda kültürel sınırları ihlal edenleri dışlamak için de bir silah olarak kullanılmaktadır.

Fakat milliyetçilik motifleri genellikle varsayıldığından daha oynak ve çekişmeli unsurlardır, bunlar arasında kültürel bir ötekini istenmeyen olarak işaretlemek için “İngilizlik” kavramını bir araç olarak kullananlar da yer almaktadır. Gerçekten de Fabien Truong, Fransa'nın kentsel kesimlerindeki Müslüman erkeklerin radikalleşmesine ilişkin aydınlatıcı etnografik çalışmasında evrensel “ümme” birliğini pekiştirmek amacıyla yapılan Hac deneyiminin aslında farklılıkları öne çıkardığını ve kültürel farklılıkların ayrılık işaretleri olarak kullanıldığını belirttiği bir bireyin durumunu aktarmaktadır. Konuştuğu kişi, “Radouane”, Mekke'deki deneyimlerini anlatırken Fransızların bir arada durduğunu söylemiş ve Fransız hacıların diğer dünya bölgelerinden bazı Müslümanlardan daha terbiyeli olmalarını sağlayan kültürel normlara dikkat çekmiştir. Bu durumu Truong şöyle yorumlamaktadır: “Aşağıdan gelen İslam'ın kökleri, sürekli değişen tarihlere ve kişisel coğrafyalara dayanmaktadır; yukarıdan İslam ise ilk ilkelerin boşluğunda yüzmektedir” (Truong 2018: 90). Dolayısıyla, milliyet dilini kullanarak farklılık ve “ayrım” belirleme girişimleri, güç ve dışlama araçları olarak kolektif kimliğin işaretlerinin yansıtılması gibi Müslümanlar arasında da görülmektedir. “İslam”, “Fransa” ve “Britanya”, çeşitli aktörler tarafından farklı anlamlarla anılabilir, fakat bunların dışlayıcı gücü benzer şekillerde işlerlik kazanmaktadır.

Dışlayıcı dilin bir başka boyutu da dinler arası farklılıkla

ilgilidir. Egorova ve Ahmed (2017), çağdaş Birleşik Krallık'taki Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki karşılıklı algıları tartışıyorlar. Röportaj ve etnografik verilere dayanarak, bu algıların genellikle “azınlık toplulukları”na yönelik İngiliz tutumları tarafından şekillendirildiğini, bunlar arasında anti-Semitik ve İslamofobik klişelerin bulunduğunu ve yerel deneyimler aracılığıyla etkilendiğini vurguluyorlar. Özcüleştirme eğilimlerinin her iki yönde de hareket ettiği gözlemleniyor –Yahudiler arasında Müslümanlara atıfta bulunularak ve Müslümanlar arasında Yahudilere atıfta bulunularak sergileniyor– fakat yazarların izini sürdüğü örüntüler de önemli farklılıklara işaret ediyor. İlk olarak, Müslümanlara yönelik olumsuz klişeleştirmenin arkasında daha fazla siyasi ivme var gibi görünüyor, örneğin “siyasi Sağ, Yahudileri Avrupa’nın ‘İslamlaşmasına’ karşı mücadelede Avrupalı Hristiyanların potansiyel ‘müttefikleri’ olarak tasvir ediyor” (Egorova ve Ahmed 2017: 293). İkincisi, zulüm ve düşmanlık korkusu da dâhil olmak üzere “öteki” korkusu yaygın bir mecaz olsa da, Müslümanların klişeleştirilmesi onların muhtemel şiddet failleri olarak tasvir edilmesini kapsıyor. Dolayısıyla Müslümanlar, iki kez “ötekileştirilmiş” oluyorlar; hem pan-Avrupa kimliği için yabancı olarak görülüyorlar hem de varlıkları toplumsal düzene tehdit olarak algılanan bir güvenlik endişesini yansıtıyorlar.

Birleşik Krallık'taki Yahudi topluluğu ile yapılan karşılaştırma, asimilasyon ve ulusal sadakat hakkındaki ortak varsayımları vurgulamak açısından öğreticidir. Küresel Yahudi diasporası, muhtemelen küresel İslam ümmeti kadar güçlü bir ulusötesi topluluk imajına sahiptir ve fakat İngiliz kimliğine ilişkin kamusal söylemler, İngiliz Yahudilerinin sadakatini nadiren sorgulamaktadır. İsrail'in ve onun sınırlarını savunmasının güçlü destekçileri “İngiliz olmayan” diye yaftalanmaktadır. Buna karşılık, İslam'ı hem şiddet yanlısı aşırıcılık hem de ırksallaştırılmış bir “öteki” ile ilişkilendiren bir dizi çağrışım, Müslüman topluluğu genellikle İngiliz kimliğinin sınırlarının dışına yerleştirmek için kullanılmaktadır. Son yıl-

larda, çoğu kez Yahudi topluluğunun savunucuları olmayan aşırı sağ bile, daha az ayrımcı bir renk ırkçılığından kesin bir şekilde uzaklaşmış ve bunun yerine İslam'ı temel bir “öteki” olarak kabul eden İngiliz kimliğini benimsemeye başlamıştır. 2015 yılında, aşırı sağcı Önce Britanya grubu, Londra'daki Golders Green Yahudi cemaatine ulaşarak Birleşik Krallık'ın “İslamlaşmasından” mustarip bir nüfus diye onlara desteklerini sunmuştur. Yahudi cemaatinin temsilcileri ise bu teklifi şiddetle reddetmiştir (Ghert-Zand 2015).

6. Güvenlik Sorunu Hâline Getirme ve Devlet Gücü

Güvenlik sorunu hâline getirmenin bazı yönleri, muhtemelen, neoliberal ekonomi ve kültürle uyumlu tüm toplumlarda yansıtılmaktadır. Örneğin matematiksel verileri özellikle nesnel ve güvenilir olarak ayrıcalıklı kılma eğilimi (Beer 2016), riskin tanımlanmasında algoritmaların kullanımı üzerinde etkili olmaktadır. Terörle mücadele girişimleri bağlamında böyle bir şey, kendini gözetleme teknolojisinin şiddet alanlarını tahmin etmek ve radikalleşmeye karşı zaafı olanları önceden tespit etmek için kullanılmasında göstermektedir. Bu şekilde güvenlik risklerinin belirlenmesinde ciddi sorunlar olduğu aşikârdır. Gözetleme teknolojisi yalnızca ona girilen veriler kadar iyidir ve eğer bu zaten ırksal veya dinsel önyargı kalıplarını yansıtıyorsa, bu önyargının teknolojiyi de çarpıtacağını bekleyebiliriz. Heath-Kelly'ye göre bu tür sistemler yurttaşlara bilfiil “soyut risk faktörlerinin derlemeleri” (2016: 65) muamelesi yapmaktadır. Burada dindarlığın yönleri, özgün bir neoliberal özne oluşturma yöntemine dâhil edilmiştir. Göçmen nüfusun güvenlik sorunu hâline getirilmesinde ulusaşırı güçler de önemlidir çünkü politikalar “çeşitli Müslüman toplulukları tehdit olarak birleştirmek için ortak bir dil” şeklinde koordine edilmektedir (Humphrey 2009: 137). Bu açıdan ulus devletler *arasındaki* ilişkiler, güvenlik

sorunu hâline getirme önlemlerinin farklı toplumlarda nasıl rol aldığı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Güvenlik sorunu hâline getirme önlemleri kuşkusuz 11 Eylül'e verilen küresel tepkiyle güçlenirken, ulus devletlerin politikaları tarafından da düzenlenmektedir. Örneğin İslam'ın bir güvenlik sorunu hâline getirilmesi, Üçüncü Bölümde ele alınan popülizmin yükselişi meselesiyle bağlantılıdır. 2018'de Türk Erdoğan hükümetine yakın bir örgütle bağlantıları olduğu gösterildikten sonra Avusturya makamları tarafından yedi cami kapatılmış ve 40 imam, sınır dışı edilmişti. Çünkü Avusturya Şansölyesi Sebastian Kurz, önceki yıl göçmenler ve Müslümanlarla ilgili endişeleri öne çıkaran bir seçim kampanyası yürütmüştü. Aşırı sağ Özgürlük Partisi ile bir koalisyon hükümeti kurması, gündeminin bu yönünü güçlendirmişti (Heinisch, Werner ve Habersack 2020: 164). Böylece, Türkiye Avrupa Birliği üyeliği arayışını sürdürmeye devam ederken Kurz, İslam'ın yer almadığı bir Avrupa kültürel kimliği vizyonunu savunarak güçlü muhalefetini teyit etmişti. Her ne kadar ülkenin terörle mücadele yasasının ifadesi sonunda “dinsel saikli aşırıılık” olarak değiştirilmiş olsa da (Kiyagan 2020) 2020 yılında Kurz “siyasal İslam'ı” yasaklama niyetini de ilan etti (Jones 2020). Fakat güvenlik sorunu hâline getirme yöntemleri İslam'ın ötesine uzanmaktadır. 2017'de Rusya Yüksek Mahkemesi, Yehova Şahitlerini “aşırılık yanlısı” olarak yaftalayan ve Rus topraklarında dinsel hareketlerini yasaklayan bir kararı onayladı. Bu karar, Rusya'nın –2002'de Çeçen teröristlere atfedilen Moskova bombalamalarına tepki olarak kabul edilen– aşırılıkla mücadele yasasının özellikle geniş bir aşırılık tanımını benimsemesi sayesinde mümkün olmuştu. “Toplumsal, ırksal, etnik veya dinsel uyumsuzlukların kışkırtılmasını” (Knox 2019: 149) dâhil ederek, şiddet geçmiş olmayan veya zarar verme niyeti açık olmayan grupların da yasadışı ilan edilmesini sağlamıştı. Bunun ardından Yehova Şahitlerinin Rus yetkililer tarafından hapsedilmesi ve işken-ce iddiaları dünya çapında şiddetli kınamalarla karşılandı.

Eleştirmenler, açıkça barışçıl bir Hıristiyan tarikatına karşı yapılan bu eylemlerin, Putin hükümetinin güçlü bir şekilde desteklediği Rus Ortodoks Kilisesi'nin kendilerinden farklı düşünen azınlık dinlerini aşağılamak için onların riskli ve radikal oldukları anlamına gelen dili sinsice kullanma şeklini yansıttığını öne sürdüler. O hâlde güvenlik sorunu hâline getirme, devletin kültürel sınırları savunmak ve siyasi sermayeyi güvence altına almak için kullandığı bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, devletler arasındaki sözleşme ilişkilerinde de ortaya çıkmaktadır, örneğin göçle ilgili politikaların ulusötesi gündemlerle daha yakından uyum sağlamak için güvenlik diliyle düzenlenmesinde de böyle olmaktadır. Makedonya gibi küçük devletler, AB üyeliği ve NATO'ya katılma davalarını ilerletmeye heveslidirler ve daha güçlü ulusların dış politikalarını tekrarlamak bu konuda onlara yardımcı olmaktadır (Rexhepi 2018: 2230).

Güvenlik sorunu hâline getirmenin, daha yumuşak ifadeleri de vardır; böylece toplumsal entegrasyon, refahın sağlanması ve eğitimle ilgili endişeler, dış politika veya savunma politikaları yoluyla daha güçlü şekilde vurgulanan İslam hakkındaki varsayımları yansıtmış olmaktadır. Farklı ulusların İslam'ın kabul edilebilir ve kabul edilemez biçimlerini ayırt etmek için nasıl farklı stratejiler uyguladıklarına dair bir örnek verilebilir. Müslümanlar sıklıkla toplumlar ve hükümetler tarafından yalnızca devlet onaylı bir "ılımlı İslam"a bağlılıklarını gösterdikleri ölçüde kabul edilirler, böylece "ehlileştirilme" sürecinde işbirlikçi hâle gelirler. Ehlileştirme, belirli koşullara dayalı olarak topluma intibak etmeyi sağlayan devlet güdümlünde bir strateji oluşturur; böylece intibak koşullu ve iptal edilebilecek bir şey hâline gelir. Michael Humphrey (2009), örneğin İngiltere ve Fransa'da ehlileştirmeye yönelik farklı yaklaşımları tanımlamaktadır. Bir yandan, İngiliz çokkültürlülük geleneği, ilke olarak, ortak bir yurttaşlığa yönelime bağlı kaldıkları sürece farklı dinsel grupların uyumlu bir şekilde bir arada var olma ihtimalini varsaymaktadır. Avrupa uluslarının

karşılaştırmalı bir çalışmasında, değişen yurttaşlık anlayışları hakkında yazan Carolina Ivanescu (2016), bu süreci İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra göç ve ırk ilişkileri siyasetine dayandırıyor. İngiliz hükümeti, İngiliz imparatorluğunun dağılmasının sonuçlarını yönetmeye çalışırken, İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinden yapılan göç başlangıçta ekonomik nedenlerle memnuniyetle karşılanmıştı. 1962 İngiliz Milletler Topluluğu Göçmenler Yasası tarafından kısıtlamalar getirildi fakat bir yıl önce duyurulmuş olması ise istenen etkisinin tam tersini yaratmıştı; çünkü aileler yasağı “atlatmaya” çalıştıkları için göç oranları hızla artmıştı (Ansari 2004: 158). 1970’lerde daha fazla göç dalgası meydana geldi, Müslüman göçmenlerin kültürel profili çeşitlenmekteydi ve göçler çatışma, kıtlık veya zulümden kaçan mültecileri de içermekteydi. Sonunda, 1980’lerin ırksal gerilimleri, ilk olarak Rüşdi Olayı’nın ardından, yani Salman Rüşdi’nin *Şeytan Ayetleri* adlı romanı nedeniyle birçok Müslüman’ın kitlesel protestosuyla seferber olmasının ardından, Müslüman topluluklarıyla ilgili endişelerle birleşti. Kitap, Muhammed peygambere hakaret olarak görülüyordu ve İran lideri Ayetullah Humeyni’nin bir fetva vermesine yol açtı (yani yasal bir karar olmasına rağmen yaygın şekilde bir tehdit, yargı veya ölüm cezası olarak anlaşıldı) (Modood 1990: 129). 1990’larda, bir dizi İngiliz Müslüman sesini kanallandırmaya ve meşrulaştırmaya çalışan sivil toplum örgütleri kuruldu ama erkek saldırganlığı, hoşgörüsüzlük ve ifade özgürlüğünün bastırılmasıyla nitelenen militan İslam klişesi, en güçlü şekilde 11 Eylül’ün ardından bir endişe olarak yeniden ortaya çıktı. Sonraki yıllarda siyasi söylemde ortaya çıkan şey, “ılımlı İslam’ın” inşasıydı ve bu da yıkıcı olmadan yurttaşlık sorumluluklarına katılım göstermek; liberal normlarla genel olarak uyumlu olduğu sürece dinsel gözlemci olmak; İngiltere’ye olan sadakatini zedelemeyen geleneklerine vakarlı ve adanmış halde bağlı bulunmak diye kabul edilmekteydi. Benzer varsayımlar, Müslüman topluluklar içinde ılımlılaştıran etkiler yaramaları yönünde Müslüman

kadınları harekete geçirmeyi amaçlayan politika girişimlerine nüfuz etti (Brown 2008; Jones 2020: 129). “İyi Müslüman”ı “kötü Müslüman”dan ayırma stratejisi (Birt 2006), İngiliz çokkültürcülük geleneğini baltalamıyor görüntüsüyle, terörizm hakkında eleştirel bir anlatı geliştirmenin bir aracı olarak ortaya çıktı. İslam’ın İngiliz kamusal yaşamında bir yeri olduğu, fakat bunun yalnızca belirli bir İslam biçimi için geçerli olduğu anlaşıyordu.

Buna karşılık, Fransız “ehlileştirme” geleneği bir asimilasyon biçimine çok daha yakındır. Fransız kültürü dinsel kimliklerden önce gelir, bu nedenle dinsel kimliklerin esas olarak özel alanda uygulanması beklenir. *Laïcité* (laiklik) denen Fransız seküler geleneği, dinsel simgeciliği kamusal alanlarda sorunlu unsurlar olarak ele almaktadır; 2004’ten beri devlet okullarında göze çarpan dinsel simgelerin takılması yasaklanmıştır ve 2010’da bütün kamusal alanlarda peçe takmak da yasaklanmıştır. Bu örnekler, Fransız laikliğinin sadece kamusal ile özel alan ayrımıyla değil, Fransız kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen değerlerin korunmasıyla da tanımlandığını sergilemektedir. Peçe takmanın, politik kararları alanlar tarafından Müslüman kadınlara erkeklerin dayattığı ve onların ikinci sınıf statüsünü yansıtan bir baskı aracı olarak yorumlandığı göz önünde bulundurulduğunda, “başörtüsü kadın baskısının bir simgesini ve Fransız toplum yapısının bütünlüğüne yönelik İslamcı saldırının bir ifadesini temsil ediyordu” (Mavelli 2013: 175). Fransız laikliği, ilke olarak, dinin tüm kamusal ifadeleri için geçerliyken, Kuzey Afrika’dan göç tarihi ve bununla bağlantılı olarak Fransız bağlamındaki ırksal gerilimler, İslam’ın önyargı ve şeytanlaştırmaya karşı özellikle kırılğan olduğu anlamına geliyordu. 1980’lerden beri Kuzey Afrikalı göçmenlerin çoğunun öğrenci vizesiyle Fransa’ya geldiği göz önüne alındığında (Virkama 2017: 94) ve Fransız kampüslerindeki güçlü sol seküler geleneği akılda tutulduğunda, İslam’ın üniversite öğrencileri arasında bir miktar gerilim odağı olmasını bekleyebiliriz.

İlginç bir şekilde Anna Virkama, Paris’te okuyan Afrikalı göçmenlerle ilgili etnografik çalışmasında, bu Müslüman öğrencilerin inançlarını özel alanda yerine getirme eğiliminde olduklarını ve anaakım Fransız toplumunun koşullarına uyum sağlamaya istekli olduklarını tespit etmiştir; ayrıca “Müslüman öznel olarak daha fazla hak talep etmeye pek ilgi göstermemektedirler” (Virkama 2017: 106). Başka bir deyişle bu öğrenciler Fransız sisteminin kendilerinden beklediği ehlileşmeyi içselleştirmişlerdir.

7. Güvenlik Sorunu Hâline Getirmenin Toplumsal Sonuçları

Güvenlik sorunu hâline getirmenin bazı toplumsal sonuçları bu bölümde zaten tartışılmıştı. Müslümanların damgalanması, insan haklarının zayıflaması ve kamu sektörü çalışanları arasında güvenin aşınması kaydedilmişti. Sonuçlar, yurttaşlıkları çeşitli toplumsal bağlamlarda çekişme konusu hâline gelen Müslümanlar için çok daha derindir. İslam, siyaset söyleminde büyük ölçüde güvenlik meseleleriyle ilişkilendirildiği için, Müslümanlardan aşırıcılığı reddettiklerini göstermeleri istenmektedir. Nitekim makbul yurttaş olma statüleri buna bağlı olarak sunulmaktadır. Müslümanları güvenlik odaklı bir perspektiften değerlendirme eğilimi, saldırganlık, şiddet ve fanatizmle ilişkilendirme çağrışımını artırarak, Müslüman öznenin ötekileştirilmesine yönelik ivmeyi pekiştirmektedir. Irksal ötekileştirmeye karşı zaten savunmasız olan Müslümanlar, bu nedenle potansiyel olarak tehlikeli hâle getiriliyorlar ve Michael Humphrey’in dediği gibi, “toplumsal marjlara, yurttaşlığın sınırlarına” yerleştiriliyorlar (Humphrey 2009: 137).

Bu endişeleri hafife almaya çalışmadan, belirgin bir sosyolojik nitelik taşıyan güvenlik sorunu hâline getirme sürecinden kaynaklanan birkaç soruna daha değinebiliriz. Bunlar çok sık

belirtilmediğinden, bu bölümü bu tür üç konuyu ve bunların din sosyolojisi üzerindeki etkilerini özetleyerek bitireceğim. Hepsi de güvenlik sorunu hâline getirme etkisinin hissedildiği toplumsal bağlamların sorularıyla ilgilidir ve *yanlış tanıma*, *özel alanlara taşan etki* ve *failliğin geri alınması* olarak özetlenebilir.

Güvenlik sorunu hâline getirmenin en endişe verici sonuçlarından bazıları kasıtlı değildir fakat böyle oldukları için daha az önemli sayılamazlar. Bu sonuçlardan biri, *yanlış tanıma* riskidir. İslam ve Müslümanlar, halk indinde giderek artan bir şekilde güvenlik kaygılarıyla ilişkilendirilirken, endişeler yanlışlıkla Müslümanlarla karıştırılan daha geniş ırksal ve kültürel insan kategorilerine yansıtılmaktadır (Carr ve Haynes 2015). Williams ve Vashi, genel olarak konuşursak, ABD bağlamında, en çok ayrımcılığa maruz kalanların gözle görülür şekilde en farklı uygulamalara sahip dinsel gruplar olduğunu öne sürüyorlar. Bu anlamda, İtalyan Katoliklerinin sokak gösterileri, muhafazakâr Yahudilerin Şabat ibadeti ve başörtüsü takan Müslüman kadınlar aynı kategoriye girmektedir (2007: 271). Hâl böyle olunca, kanıtlar gösteriyor ki azınlık gruplarına bakıldığında “Müslüman” kategorisi mercek olduğunda belirli bir çağrışımlar dizisi öne çıkmaktadır. 11 Eylül’ü takip eden haftalarda “Müslüman görünümlü” kişilere yönelik misilleme saldırılarına ilişkin haberler önemli ölçüde artmıştı. 11 Eylül saldırılarından dört gün sonra, 42 yaşındaki Frank Roque, Arizona, Mesa’da bir silahlı saldırı düzenleyerek benzin istasyonu sahibi Balbir Singh Sodhi’yi öldürmüştü. Sodhi Hint kökenliydi ve on yıl önce ABD’ye göç etmişti. Sakalı vardı ve Sih inancına göre türban takıyordu (Lewin 2001). Tutuklandığında, Trump döneminin tüyler ürpertici bir örneğiyle Roque, açık açık “Ben sonuna kadar Amerika’nın yanındayım” diye bağırmişti. Sonraki araştırmalar, çeşitli kültürel bağlamlarda çok sayıda yanlış tanıma örüntüsünü tespit etmiştir. İskoçya’da yaşayan farklı kültürel geçmişlere sahip gençlerle yapılan bir çalışmada, Hopkins

ve arkadaşları, fiziksel görünüşleri nedeniyle Müslüman oldukları varsayılan Sihler, Hindular, Güney Asyalı, Siyah ve Karayipli bireylere dair bu tür vakaları aktarmaktadır. Yazarlar bu durumu, jeopolitik olayların medyadaki tasvirine “Asyalı” topluluğunun halk indinde benzeştirilmesine ve gayrimüslim etnik azınlık grupların nasıl görüldüğüne dair eksik bilgiye bağlıyor (Hopkins ve ark. 2017). Yulia Egorova, günümüzde Hindistan’da Yahudi-Müslüman ilişkilerini ele alan etnografik araştırmasında, karşılıklı tanıma örüntülerinin sıklıkla etnik veya ırksal motifler tarafından bozulduğunu tespit ediyor. Bu motifler, kültürel-dinsel anlamda “öteki” hakkındaki algılar, onların bağlılıkları ve güvenlik riski bakımından karışıklık yaratıyor (Egorova 2018: 140-2). Yanlış tanıma, sadece masum bir muhakeme hatası değildir, aynı zamanda genel kamuoyundaki sınırlı dinsel-kültürel farkındalığın ve bir kimlik kategorisi olarak “Müslüman”ın ırksallaştırılmasının da bir göstergesidir. Yanlış tanıma, Müslüman kimliklerin önyargılı ve dışlayıcı okumalarının çok daha geniş bir kamuoyu üzerinde nasıl etki yarattığını göstermektedir. Bu nedenle, bir kimlik belirteci olarak “Müslüman”ın hem din sosyologları tarafından nasıl işlevselleştirildiğine hem de benzerleri hakkında yargıda bulunabilecek durumda olanlar arasında nasıl inşa edildiğine epey dikkat edilmelidir. Bu itibarla Birleşik Krallık’taki İngiliz Müslümanlarla ilgili Tüm Partiler Parlamento Grubu’nun İslamofobiyi, “Müslümanlığı ve algılanan Müslümanlığı” da görev alanına alacak şekilde tanımlaması cesaret vericiydi (APPG 2018: 11). Birleşik Krallık hükümetinin bu tanımı benimsemeyi reddetmesi ise cesaret kırıcıydı.

Güvenlik sorunu hâline getirmeye, belirli toplulukları hedef alan gözetimin artması eşlik etti. 2010 yılında, Birmingham’daki şu anda rezil “proje şampiyonu”, yerel muhalefet girişimin durdurulmasına yol açmadan önce, Birleşik Krallık hükümetinin terörle mücadele bütçesinden sağladığı fonu, çoğunluğu Müslümanların yaşadığı iki bölgeye güvenlik

kameraları yerleştirmek için kullanmıştı (Karner ve Parker 2017). Böyle bir gözetleme toplumunun ortaya çıkışı, kamusal alanlara odaklandığı iddia edilen dinin güvenlik sorunu hâline getirilmesinin daha *özel* alanlara doğru da nasıl ilerletildiğinin altını çizmekteydi.

Bu sürecin bir kısmı gözetim gücünün demokratikleşmesinden kaynaklanıyor. Örneğin bir evin dinsel tehlike kanıtı açısından incelenmesi, gözüpek gazetecilerin elindeki mobil teknolojiyle sağlanmaktadır. Shereen Fernandez bu konuda 2015 yılında Kaliforniya, San Bernardino'daki çatışmayı aktarıyor; bu olayda karı koca Syed Rizwan Farook ve Tashfeen Malik bir Halk Sağlığı Bakanlığı eğitim etkinliği ve Noel partisinde 14 kişiyi öldürmüş ve 22 kişiyi yaralamıştı.

Silahlı saldırıdan sonra, gazetecilere ev sahipleri tarafından Farook ve Malik'in evine girme izni verilmesiyle bir medya çılgınlığı başladı. Çoğunlukla cep telefonlarını kullanan gazeteciler, bu fırsatı değerlendirip öncelikle mevcut İslami nesnelere odaklanarak evin içini belgelediler. . . . Gündelik İslami nesneler, örneğin tesbihler ve namaz seccadeleri, birçok Müslüman evinde sıklıkla bulunan şeyler olmalarına rağmen, gazetecilerin odak noktası hâline geldi. Bir zamanlar Müslüman bir çiftin oturduğu bu ev, medya tarafından Müslüman bir teröristin evinin “güvenilir” bir tasvirine dönüştürüldü, dinsel nesnelere yoğun bir vurgu yapıldı ve böylece gündelik İslami uygulamalar ile terör eylemleri arasında bir bağlantı kuruldu. (Fernandez 2018: 178-9)

İşte burada, gazetecilik sunumu “risk belgelenmesi ve yönetimi” teknolojisinin bir parçası hâline gelmektedir (Fernandez 2018: 179); evin özel maddi unsurları, bunları terörist potansiyelin belirtileri hâline getirecek şekilde kamuoyuna duyurulmaktadır.

Ayrıca Müslümanların evinin incelenmesine yönelik devlet güdümlü bir baskı da söz konusudur. Bu durumun bir kısmı, politika yapımcıların Müslüman ebeveynlere çocuklarının şüpheli davranışlarını izlemeleri ve bildirmeleri konusunda

baskı yapma eğiliminden kaynaklanmaktadır (Awan ve Guru 2017). Böyle bir şey, çocukların “aşırılık yanlısı” ebeveynlerden uzaklaştırılmasını talep eden bir çağrının da benzeri olmaktadır (Fernandez 2018: 183-4). “Suç öncesi” alanın özel alanlara bu şekilde yayılması, Müslümanlar arasında güvenlik endişesi konusu olarak yaftalanma riskinden kaçınmak için davranışlarını değiştirme eğilimine yol açmıştır (Lyon 2018: 183). Örneğin Birleşik Krallık’ın Önleme Stratejisi kamu kurumlarında (okullar, üniversiteler, hapishaneler, hastaneler vb.) işlev görürken, evdeki konuşmaların, özellikle işin içinde çocuklar olduğunda, kamusal alanlara taşınması ve kolayca yanlış anlaşılmanın ortaya çıkması riski her zaman vardır. Haziran 2021’de, bir sınıf tartışmasında, on bir yaşındaki bir erkek çocuk, ezilenlere “sadaka” [*alms*] verilmesi çağrısında bulundu; öğretmeni “sadaka”yı “silah” [*arms*] zannetti ve Önleme görevi gereği polise başvurdu. Diğer vakalarda, bir kreş çalışanının dört yaşındaki bir çocuğun salatalık [*cucumber*] çizimini “pişirici bomba” [*cooker bomb*] sandığı ve 10 yaşındaki bir çocuğun “teraslı ev” [*terraced house*] tanımlamasının bir telaffuz hatası nedeniyle “terörist evi” [*terrorist house*] olarak yanlış anlaşıldığı görüldü (Taylor 2021). Önleme’nin kendisine yapılan başvuru istatistikleri, Müslümanların kamu sektörü çalışanları tarafından gereğinden fazla rapor edildiğini sergiliyor; bu durum, risk yokken risk algılama ve Müslümanları terör tehdidi merceğinden görme eğilimini yansıtıyor (Guest vd. 2020: 41). Müslümanlar bunun daha fazla farkına vardıkça, potansiyel bir terörist olarak damgalanmaktan korktukları için kendi kendini denetleme ve otosansüre daha uyumlu bir şekilde katılacakları anlaşılabilir bir şeydir (Fernandez 2018). Eğitim ortamlarında, bu durum özellikle endişe vericidir, çünkü Önleme bazılarının terörizm hakkında konuşmaktan kaçınmasına neden olabilmektedir, oysa radikalleşme üzerine eleştirel düşünme teşvik edilecekse tam olarak ihtiyaç duyulan şey açık sohbetlerdir.

Yanlış tanıma böylelikle damgalamayla yakından bağlantılı

hâle gelmektedir. Erving Goffman, aynı adlı etkili çalışmasında damgalamayı, bireylerin “tam toplumsal kabulden” mahrum bırakılmasına yol açan ve “itibarsızlaştırma” olarak tanımlanan nitelikler düzleminde tanımlamıştır (Goffman 1963: 13; 9). Müslümanların şüpheli, hatta tehlikeli olarak damgalanması Önleme gibi güvenlik sorunu hâline getirme önlemleriyle mümkün olmuştur çünkü bu önlemler aramızda tehditkâr bir varlığa dair endişeleri artırmaktadır ve kamu sektörü çalışanlarını bu endişelerini yetkililere yönlendirerek ifade etmeye teşvik etmektedir. Bu başvuruların birçoğunun polis tarafından ciddiye alınmadığı gerçeği, sürecin mevcut İslamofobik klişelere dayalı önyargılarla son derece kırılğan olduğunu ve makul şüphe nedenlerini vurgulamak yerine bu önyargıları öne çıkardığını göstermektedir. Fakat bu damgalama süreci, Birleşik Krallık hükümetinin terörizmi “temel İngiliz değerlerine” muhalefet açısından tanımlamasıyla da ek bir meşruiyet kazanmıştır. Buna göre terörist tehditler sadece toplum için tehlikeli değildir, ortak bir yaşam tarzına yönelik bir tehdidi de temsil etmektedirler. Öyleyse güvenlik sorunu hâline getirmenin daha derin bir sonucunun İslam’ın bir tür sekülerleşmesi olup olmadığını da sormalıyız. Örneğin İslam yalnızca evle sınırlıysa ve yalnızca pasif, siyasi olarak en sessiz biçimini alırsa (Birt 2006), devletle çatışmadan kaçınırsa (Brown ve Saeed 2014) ve işte böyle kabul edilebilir olarak algılanırsa, bu durumda güvenlik sorunu hâline getirme, Fransız modeline daha yakın bir sekülerlik biçimi açısından hangi ölçüde bir araç olmaktadır? Wendy Brown’ın (2008) öne sürdüğü gibi, Batı’da yaşayan Müslümanlardan devlete sadakat ile İslam’a sadakat arasında seçim yapmalarının istendiğini mi ima etmektedir? Siyasetin her zaman istenmeyen ve genellikle kabul edilmeyen sonuçları içeren bir toplumsal yaşamı olduğunu da kabul ederek, bu tür siyaset girişimlerinin kapsamlı etkisini daha ayrıntılı olarak aydınlatmak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Son noktayı çerçeveleyen ise siyasetin işte bu toplumsal

yaşamıdır. Mevcut birçok güvenlik sorunu hâline getirme çözümlemelerinin zorluğu, Müslümanları radikal ideolojilerin veya hükümet girişimlerinin pasif alıcıları olarak kurgulayarak bireylerin failliğini hafife alma eğilimlerinde yatmaktadır. Her ikisi de Müslüman öznelliğini saf ve boyun eğici olarak kurgulayan oryantalist bir anlatıyı tartışmaya açık bir şekilde yeniden yazmaktadır. Carolina Ivanescu (2016), Hollanda, Birleşik Krallık ve Fransa’da İslam ve yurttaşlık üzerine yaptığı karşılaştırmalı çalışmasında, Birleşik Krallık’ın en çokkültürlü şehirlerinden biri olan Leicester’a ilişkin bir vaka incelemesine yer veriyor. Önleme Stratejisi’nin şehrin büyük Müslüman nüfusu üzerindeki etkisine değinerek, bu stratejinin Müslümanları şüphe nesneleri olarak şeytanlaştırma kapasitesine dikkat çekiyor fakat Önleme’yi bir fırsat olarak değerlendiren Müslümanların olduğunu da tespit ediyor. Onlara göre bu strateji, topluluğun hükümetten fon alabileceği bir yoldur ve yerel makamlarla bağlantılar kurabilecekleri bir kanaldır, hatta sık sık “ulusal güvenlik ve algılanan İslami tehlike olan radikalleşme meseleleriyle ilgili olarak kendilerini konumlandırımları istense bile böyledir” (Ivanescu 2016: 125). Diğer araştırmalar, ister vaizlik için fon sağlamak ister Müslüman temsili için kurumsal bir durumu güçlendirmek olsun, Önleme’nin Müslümanlar tarafından bir güçlendirme aracı olarak kullanıldığını da ortaya çıkarmıştır (örneğin Aune, Guest ve Law 2019; O’Toole vd. 2016). Ama böyle bir şey Önleme gibi girişimlerin olumsuz etkisinin olumlu sonuçlarla dengelendiği anlamına gelmez. Aynı şekilde, Müslümanların risk düzleminde tasvir edilmesinin, sonuçta topluluk olarak ihtiyaçlarının görünür hâlde karşılanmasının ödenmeye değer bir bedeli olduğunu ima etmek de değildir. Daha ziyade, bu tür güvenlik sorunu hâline getirme süreçlerinin, yaşamları bu süreçlerden en çok etkilenenler tarafından eleştirilmeden ve pasif bir şekilde kabul edildiğini varsayma sorununa dikkat çekmektir. Böyle varsaymak, Clara Eroukhmanoff’un ABD güvenlik personeli arasında tanımladığı kadar sorunlu bir

Müslüman öznellik modelini güçlendirmektir. Böyle bir şey gözetim kültürlerinin, sanki güç yalnızca tek bir yönde hareket ediyormuş gibi, tek tip uyumlu tepkiler ortaya çıkardığını varsaymaktadır (Lyon 2018: 49). Bu ise, diğer dinsel gruplar için olduğu kadar Müslümanlar için de doğru değildir. Güvenlik sorunu hâline getirme önlemlerinin kendilerini en çok kısıtladığını hissedenler arasında bile, yine de kendilerine dayatılan baskılarla bir müzakere sürecine girilmektedir. Bu tür bir dinsel benliği sosyolojik terimlerle en iyi nasıl anlamlandırabileceğimiz ise bir sonraki bölümün konusudur.

1. Girişimcilik Anlayışını Benimsemek

2009'da "Küresel Liderlik Zirvesi" (KLZ) toplantısına katıldım. Dünya liderlerini ve uzmanları bir araya getirerek küresel meseleleri ele almak açısından belki de Dünya Ekonomik Forumu'na benzer bir etkinlik gibi görünen şey, aslında İngiltere'deki bir yerel kilisede düzenlenen ve yaklaşık 100 kişinin katıldığı bir günlük bir eğitim konferansıydı. Küresel Liderlik Zirvesi, Willow Creek mega kilisesiyle yakından bağlantılı Willow Creek Derneği tarafından 1995 yılında başlatılmış bir girişimdir; Willow Creek ise 2018 yılına kadar Bill Hybels'in kıdemli papaz olduğu Chicago'daki ünlü kilisedir. Willow Creek, kilise geliştirme programlarıyla ünlüdür (bkz. İkinci Bölüm) ve Willow Creek Derneği liderlik eğitimine girişmeden çok önce, kilise geliştirme felsefesinin standart bir taşıyıcısı olarak zaten bir isim yapmıştır. KLZ, Willow Creek'in South Barrington kampüsünde düzenlenen ve etkileyici uzman konuşmacı programıyla ABD'nin dört bir yanından gelecek vadeden papazların katıldığı bir kitle konferansı olarak başladı. Nihayetinde, girişim küresel bir izleyici kitlesine ulaşacak şekilde genişletildi ve bir acentelik [*franchise*] modeli aracılığıyla dünyanın dört bir yanındaki yerel kiliselere ihraç edildi. 2009'a gelindiğinde, Birleşik Krallık ve İrlanda'daki 812 kilise, Willow Creek ağına üyesiydi ve bu kiliseler aylık bir liderlikle ilgili sesli erişim, kilise liderliği hakkında üç ayda bir yayın, ücretsiz indirmelere erişim ve Willow Creek etkinlikleri ve kaynaklarında çeşitli indirim-

lere sahipti. 2009 Küresel Liderlik Zirvesi, Birleşik Krallık ve İrlanda'da 14 yerde toplanmış ve zirveye 3.100'den fazla delegenin katılımı sağlanmıştı.

Bu olgu hakkında daha fazla bilgi edinmek için kendimi Büyük Londra bölgesini oluşturan İngiliz ilçelerinden yeşillikler içinde bir kasaba olan St. Albans'ta buldum. Sanayi bölgesi gibi görünen yerde, dönüştürülmüş bir depoda yer alan kasabanın Vineyard Kilisesi, 1980'lerin başında John Wimber'in kurucuları arasında olduğu etkileyici kiliseler ağının bir parçasıydı. St. Alban'ın Vineyard Kilisesi, sanayi birimini etkileyici konferans imkânlarına sahip yüksek teknoloji bir oditoryuma dönüştürmüştü ve bölgedeki ilgili kilise liderleri için KLZ'ye ev sahipliği yapıyordu. Konuşmalar, kilisenin önündeki geniş bir ekrana yansıtılan DVD'lerden de izleniyordu, küçük grup tartışmaları ardından özel olarak tasarlanmış çalışma kitapları ve etkinlik kitabı, konuk konuşmacıların yanı sıra liderlik konusunda diğer yazarların yayınları satılmaktaydı. Bu kitaplardan bazıları şunlardı: Web sitesinde “dünyanın en ikonoklastik [kabul görmüş gelenekleri, inançları veya değerleri sorgulayan] ve etkili iş düşünürlerinden biri” olarak tanımlanan Gary Hamel'in *Leading the Revolution*'ı [Devrime Liderlik Etmek]; Forbes'un 2017'nin yaşayan en büyük 100 iş zekâsı listesinde yer alan ve Stanford İşletme Fakültesi eski öğretim üyesi Jim Collins'in, *How the Mighty Fall, and Why Some Companies Never Give In*'i [Güçlüler Nasıl Düşer ve Bazı Şirketler Neden Asla Pes Etmez] ve kitapları milyonlarca satılan yazar ve liderlik uzmanı olan, 185'ten fazla ülkede altı milyon Hristiyan lideri eğittiğini iddia eden EQUIP [Eğitilmiş Liderler İçin Pratik ve Kullanışlı Araçlar] organizasyonunun kurucusu rahip John C. Maxwell'in *The 360 Degree Leader: Developing Your Influence from Anywhere in the Organization*'ı [360 Derece Lider: Organizasyonun Herhangi Bir Noktasından Etkinliğinizi Geliştirme]. Konuşmaları St. Alban'ın delegeleri için ekrana yansıtılan 2009 KLZ konuşmacıları arasında Tim Keller (New York Manhattan'daki Redeemer Presbiteryen

Kilisesi'nin kıdemli papazı), Jessica Jackley (dünyanın ilk grup üyeleri arası mikro kredi veren web sitesi Kiva'nın kurucu ortağı) ile Chip ve Dan Heath (iş danışmanları ve gazete bayilerinde de satılan *Made to Stick: Why Some Ideas Survive and Others Die* [Akılda Kalıcı: Neden Bazı Fikirler Hayatta Kalırken Diğerleri Ölmeye Mahkûmdur] kitabının yazarları) yer almaktaydı. Her şey KLZ Willow Creek markasıyla süslenmişti. Kilise'nin kendisine ait ticari tarzda bir kahve dükkânı vardı; aynı zamanda etkinliği açmış olan organizatörler ve ibadet grubu için ücretsiz ikramların bolca bulunduğu rahat bir “yeşil oda” da mevcuttu. Konuk konuşmacılardan bazıları kilise liderleri iken, çoğu değildi ve bazıları şirketler dünyasındaki başarılarından dolayı büyük liderliğin örnekleri olarak gösteriliyordu.

Küresel Liderlik Zirvesi, dinsel girişimlerin ve ticari işlerden gelen düşüncelerin 21. yüzyılda nasıl birleştiğinin iç yüzüne dair etkileyici bir izlenim sağlamaktadır. Böylesi, düşüncelerin ve yöntemlerin örtüşmesidir fakat aynı zamanda kilise liderlerinin başarı ve canlılık modelleri için özel işe yönelmesiyle kaynakların da örtüşmesidir. Tam olarak ifade etmek gerekirse KLZ, maddi zenginliği tanrısal bir lütuf olarak kutsayan bereket vaazcılarının yaptıkları gibi kâr güdüsünün basitçe kabullenilmesini temsil etmez. Aslında konuşmacılar uyarıcı tavsiyeler, kurumsal sorumluluk çağrıları da yapıyorlardı ve serbest piyasa kapitalizminin müsamahalı destekçileri değildiler. Aksine, KLZ'nin genel mesajı, William Davies'in “sosyal optimizasyon”, yani araçsal piyasa düşüncesinin, insanların genellikle fedakârlık, sadakat ve paylaşılan kimlikler tarafından motive edildiğinin kabul edilmesiyle kaynaşması diye tanımladığı şeye daha çok benzemektedir. Bunun kapitalizmin insancıllaştırılmasını mı yoksa toplumsal olanın iktidar ve kâr çıkarları doğrultusunda araçsallaştırılmasını mı temsil ettiği ise tartışmaya açıktır (Davies 2015: 184). Fakat bu toplumsal farkındalık ve hedefe yönelik etkinliğe sıkı sıkıya odaklanması birleşiminin, büyümeleri ve etkilerinin genişlemesiyle motive edilen kiliseler açısından bariz bir çekiciliği vardır. İddialı bir

ölçekte varlık, canlılık ve etki elde etmeyi hedeflemektedirler. KLZ'den verilen mesaj, kararlılık, yaratıcılık, ilişki kurma ve sorun çözmeye yönelik girişimci bir yaklaşımla desteklenen insan potansiyelinin gücünü vurgulamaktadır (Guest 2010: 272-3). Bu *girişimcilik* düşüncesi, etkinliğin yaratıcı düşünürleri ve cesur pragmatistleri teşvik etmesini yansıtmaktadır. İş dünyasından, hayır kurumlarından ve kiliseden alınan dersleri dinlerken, tüm sorunların, içinde bulundukları yaşam alanından bağımsız olarak öğrenilebilir beceriler ve “yapılabilir” bir tutum kullanılarak ele alınabilecek pratik faktörlere indirgenebileceği neoliberal bir varsayımı somutlaştırmaktadır. Papazlar iş dünyasından dersler alabilirler çünkü esasen kilisede de aynı mantığa uygun aynı tür zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Fakat bu mantık, girişimci bir yaklaşımın cesur, başarısızlıktan korkmayan, pragmatik ve hırslı şekilde uygulanmasıyla yönetilmektedir. KLZ, papazlara, inatçı sebat ve kalıpların dışında düşünmeye istekli olmak sayesinde hayatın kendilerine yüklediği zorlukların üstesinden gelenlerin derslerine kulak vermelerini öğretmektedir.

Bu bölüm, dinsel hareketlerin neoliberal çağda girişimci bir yaklaşımı benimsemelerinin çeşitli yollarını tartışmaktadır. Dinsel girişimciliğin, İkinci Bölümde ele alınan piyasa normlarının benimsenmesini nasıl yansıttığını sergileyen bir dizi örneği ele almaktadır. Neoliberal bir girişimcilik modeline müteşekkik kalarak, yetkilendirme ve failliğin mevcut toplumsal yapıların dışında değil de onlar aracılığıyla nasıl seferber edildiğini sergilemektedirler. Ancak, sağlam pazarlamanın ötesinde, girişimcilik aynı zamanda kendini oluşturmaya yönelik bir yönelimi de temsil etmektedir; sosyolojik kimlik teorilerinden yararlanarak, dinsel hareketlerin, benlik üzerinde çalışmanın bir aracı olarak girişimci katılım stratejilerine nasıl dönüştüğünü incelemek mümkündür. Bunu yaparken, dinsel hareketler bireyi aynı bağlardan kurtarıyormuş gibi görünseler bile, iktidar ilişkilerini sürdürmek için güçlü mekanizmalar üretmektedirler.

2. Ünlüler, Eğlence ve Gösterişli Şeyler

1960'ların "pop art" ikonu Andy Warhol, yakında herkesin 15 dakikalık şöhret elde edeceği bir zamanda yaşayacağımız düşüncesiyle ilişkilendirilmişti. Bu ifade, Warhol ile bir fotoğrafçı arasındaki bir diyaloga dayandırılabilir; resmin bir parçası olmak isteyen kalabalık insanları gören sanatçının, "Herkes ünlü olmak istiyor" dediği rivayet edilir. Fotoğrafçı ise "Evet, yaklaşık 15 dakika Andy" diye cevap vermiştir; işte bu cevap şöhretin maliyetini işaret etmektedir; hayranlık, halka açık olmanın rahatsızlığıyla dengelenmektedir. Bu durum, geç modern kültürün bir özelliği hâline gelen özel ile kamusal kimlik arasındaki karmaşık gerilimi, yani kişisel tanınmanın kamusal görünürlük aracılığıyla sağlanması paradoksunu anlatmaktadır. Warhol'un ifadesi aynı zamanda temsilin geleneksel hiyerarşilerinin çöküşünü vurgulayan modernlikle ilgili sosyolojik açıklamalarla da örtüşmektedir. Kimin ünlü olma hakkına sahip olduğu sorusu, eski otoritelerin çaptan düştüğü ve ünün daha geniş bir insan yelpazesi için daha erişilebilir hâle geldiği gelenekten uzaklaşma süreçleriyle bağlantılı bir sorudur. 1950'lerin başlarında İngiltere'de hangi şahsiyetlerin en ünlü –halkın genelinde en iyi bilinen– kişiler olduğunu soracak olsaydık, bir kraliyet ailesi, siyasetçiler ve radyo sunucuları listesiyle karşı karşıya kalırdık ve bunların hepsi de beyaz, üst sınıf ve çoğunlukla da erkek olurdu. 1960'lara gelindiğinde bu durum değişmeye başladı ve televizyonun artan erişilebilirliğinin yanı sıra pop müziğin yaygınlaşmasıyla, halkın dikkati, bazıları bölgesel aksanlara sahip bir dizi yeni "ünlü"ye çevrildi. Kamusal alanın bu demokratikleşmesi, sıradan insanlara sunulan kültürel kaynakların çeşitliliğini değiştirdiği için "ün"ün doğasını da değiştirmiş oldu.

Binyılın başında, bir dizi yeni inovasyon, Warhol'un ünlü sözüne daha fazla denk düşüyordu. Bunlardan ikisi özellikle önemlidir. İlk olarak, 1990'larda reality şovların ortaya çıkışı, daha önce başlamış olan şöhretin demokratikleşmesini

genişletti ve halkın bireylerini çeşitli televizyon dizilerinin merkezine yerleştirdi. Formatlar değişmekteydi ve bu değişen formatlar arasında ev ve bahçe makyaj şovları, yarışmacıların belirli bir beceriye (yemek pişirme, şarkı söyleme, dans etme, dikiş dikme) dayalı olarak yarıştığı elemeli yarışma programları ve katılımcıların yapay olarak oluşturulan bir ortamda (örneğin ıssız bir ada, tropikal orman veya kilitli bir ev) bir arada var olmaya çalıştıkları dayanıklılığa dayalı yarışmalar bulunuyordu. Reality TV, genellikle tartışmalı olsa da, oldukça popüler olmaya devam ediyor ve onu Warhol'un öngörüsünün nihai gerçekleşmesi olarak görmek de cazip geliyor. Halkın göz önündeki bireylerin sayısını büyük ölçüde artırmış ve "ünlü" kavramını dönüştürmüştür. Ünlü olmak artık belirli bir yeteneğe (örneğin sporda, gazetecilikte, oyunculukta veya popüler müzikte bir yeteneğe) bağlı değildir; bunun yerine, bizzat ünlü olmanın bir sonucu olarak ünlü olmayı içerecek şekilde gelişmiştir. Sıklıkla TV açık oturum programlarında yer alan "ünlüler" artık realite TV programlarında yer almaları sayesinde ünlüdürler.

İkincisi, internetin oluşturulması, küresel bağlantı için yeni –ve ucuz– fırsatlar sunarak, mevcut bilgi yelpazesinde benzeri görülmemiş bir genişlemeyi işaret ediyordu. Sosyal medyanın ortaya çıkışı etkileşim imkânlarını daha da artırdı. Facebook, Instagram ve Twitter gibi platformlar, kullanıcılarına doğrudan hiçbir finansal maliyet getirmemeleri ve bilgi, resim, video ve yorum alışverişi için nispeten denetimsiz alanlar olmaları anlamında bedava diye tanımlanabilirler. Son yıllarda bu tür platformların başarılı bir şekilde istismar edilmesi, yeni bir ünlü türü de yarattı. Yeterince "takipçi" oluşturan "etkileyiciler", ister çocukların eğitimi, ister güzellik ürünleri veya moda ile ilgili olsun, materyallerini ticari sponsorlar için çekici kılarak kazançlı gelir akışlarına vesile oldular. Web büyük ölçüde görsel bir ortam olduğu için, en başarılı ve popüler etkileyicilerin imaj meseleleriyle ilgilenmesi belki de şaşırtıcı değildir.

İşte bu kültürel gelişmeler silsilesinden ilham alan belirli bir evanjelik Hristiyanlık tarzı vardır. O tarz, bir anlamda, zorlayıcı bir mesajı iletmenin hizmetine sunulan bir kültürel faydalanma geleneği üzerine kuruludur. Toplumlar seküler veya ahlaki açıdan iflas etmiş bir normsuzluk durumuna doğru sürükleniyor olarak algılandıkça, kültürel açıdan zorlayıcı terimlerle konuşmaya yönelik evanjelik arzu daha acil hâle gelmektedir. Bu gelişmeye bazı köktendinciler daha yüksek sesle konuşarak tepki verirken, birçoğu daha *farklı* ve daha fazla insanın duyabileceği bir dilde konuşma düşüncesini benimsemiştir. Ama bu kültürel duyarlılığın da son on yıllarda özellikle ilginç bir yol izlediğini öne sürüyorum. Bir örnek, bu yolun neyi gerektirdiğini göstermeye yardımcı olacaktır.

Bir keresinde bir arkadaşımın çocuğunun adanma törenine katılmıştım¹. Tören o zamanlar yaşadığım kuzeydoğu İngiltere kasabasının eteklerindeki bağımsız bir evanjelik kilisede yapılmaktaydı. Bu, onlarca yıl önce kurulmuş bir kiliseydi ama zekât toplama [gelirin belirli bir yüzdesinin, genellikle yüzde onunun, ibadetçiler tarafından kiliseye bağış olarak verilmesi], bağış toplama ve yerel işletmelerle işbirliği yapmanın yardımıyla, 2010 yılında tamamen yeni bir mekân olarak kurulmuştu ve aynı zamanda bir konferans merkezi olarak kullanılmaktaydı. Bu merkez, yakındaki bir sanayi bölgesinde yer alıyordu (Yani St. Alban'da yaşadıklarımın farklı değildi). Yüksek ve ferah bir fuaye, *franchise* düzenlemesi sayesinde aynı tesis içinde kurulmuş bir Starbucks kahve dükkanı ile aydınlık, havadar etkinlik odalarına açılmaktaydı. Fuayenin arkasına doğru, yani dinsel törenin olduğu yere doğru ilerlerken, büyük bir toplantı salonuna girdiğimizi gördüm. Ön tarafta bir sahne vardı, üzerinde bir ibadet grubu, rock konserinde yer alabilecek profesyonel teçhizatlar kullanarak çok yüksek sesle dinsel şarkılar çalıyorlardı. Salonun

¹ Bu tür törenlerde genellikle çocuk, ailesi ve kilise topluluğu önünde takdim edilir ve çocuğun Tanrı'ya adandığı veya kutsandığı bir anlam taşır. (Çev.)

arka kısmında büyük bir ses masası duruyordu, buradan bir ses mühendisi anons sistemini kontrol ediyordu. Aralarında birçok sıra hâlinde taşınabilir sandalye bulunuyordu, insanların çoğunluğu ayakta duruyorlardı çünkü çoğu kimse ellerini havada sallayarak şarkılara eşlik ederken, tanıdıkları ibadet arkadaşlarına gülümseyerek, kucaklaşarak ve sırtlarına vurarak selam veriyorlardı. Şarkıyla yapılan ibadetteki yaşanan kısa bir sükûnet anı sırasında, papaz –kot pantolonlu ve süveterli giysisiyle yerel bir aksanla konuşan neşeli görünümlü bir adam– kısa bir hoş geldiniz konuşması yaptı. Ardından beklenmedik bir şey oldu. Sonradan fark ettiğim üzere, kilisenin “duyurular” adını verdiği bölüme geçtik. Bütün kiliselerde şunlar vardır: Bu, ayinin ortasında birinin ayağa kalkıp birkaç duyuru yaptığı bir andır, yani o haftaki İncil çalışmasının ayrıntıları, yeni bir kreşin haberi, konuk konuşmacı yeni kitapları hakkında konuşmaya geliyor, Dave ve Judy’nin başka bir bebeği oluyor vb. şeklindeki duyurulardır. Duyurular değişik derecelerde coşkuyla yapılırlar, genellikle kâğıt parçalarından okunurlar ve cemaatin biraz ilgi duyması beklenebilecek birkaç kısa bilgi içerirler. Beş dakika, en fazla on dakika sürerler. Bu kilisedeki “duyurular” ise ses efektleriyle donatılmış, profesyonelce hazırlanmış video fragmanlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulan ve sahnenin arkasındaki büyük ekrana yansıtılan bir dizi videoydu. Bir dakikalığına ticari ürünler için yapılmış bir dizi reklam izlediğimi sandım; bir TV reklam arası ile üslup benzerliği o kadar çarpıcıydı ki. “Ürünlerin” gençlere yönelik Hristiyan etkinlikleri olduğunu fark ettiğimde, bunun ulusal düzeyde gerçekleşen bir dizi etkinlik olması gerektiği ve kilisenin kendi üyelerinin ilgi gösterebileceği etkinlikleri tanıtmak amacıyla geniş ağlardaki festivalleri ve toplantıları desteklediği sonucuna vardım. Ama durum böyle değildi. Tanık olduğum şey kilisenin kendi etkinlikleriydi. Onların kendi “duyurular” versiyonuna gerçekten tanık oluyordu ve bütün bunlar cemaattekilerin bir araya gelmesi için yerel olarak belirlenmiş, kurum içi, kilise

tarafından organize edilmiş fırsatlardı. Hollywood film yapımlarıyla ilgili yöntemleri ve görüntüleri kullanarak yerel temelli kilise hayatlarını yeniden düzenlemekteydiler. Düzenlemedeki üretim kalitesi mükemmeldi; ses ve görüntü senkronizasyonu profesyonel standartlardaydı; genel görünüm pahalı, canlı, dinamik, genç ve heyecan vericiydi. Bana da kendisini tanıtmak için çok farklı araçlar kullanan çok özel bir tür Hıristiyanlık satılmış oluyordu.

Yukarıda tarif edilene benzer kiliseler, Küresel Kuzey'in her yanında bulunabilir. Genellikle bağımsızdırlar ama bazen kendilerini örgütlü ağlar içinde konumlandırırlar. Ayırt edici bir markayı korurken ticari kapsamlarını genişletmeye hevesli bölgesel süpermarketler gibi, en başarılı olanlar birden çok alana yayılarak, farklı yerleşim yerlerinde canlı bir varlık oluştururken tekil bir üslubu ve genellikle aynı papazı elde tutarlar ve böylece bir kurumsal marka kimliğini de korumuş olurlar. Bu kiliseler çoğunlukla evanjeliklerdir, genellikle etkilicidirler, ortalamadan daha genç bir cemaati cezbederler ve genç nesillerle ilişkilendirilen niteliklere ve yaşantılara denk düşen bir vurgu yaparlar ki bunlar da enerji, kararlılık, yaratıcılık, kendini adama, yaşama sevinci ve Tanrı sevgisidir. Gerekli enerji yerel kaynaklardan gelmektedir ama kilise modeli genellikle başka yerlerden alınmaktadır.

Bu geleneğin en paradigmatik kiliselerinden biri, 1983 yılında kıdemli papaz Brian Houston ve eşi Bobbie tarafından Avustralya'nın Yeni Güney Galler kentinde kurulan Hillsong'dur. Hillsong, kuruluşundan 2018'e kadar resmî olarak Assemblies of God [Tanrı'nın Meclisleri] adlı Pentekostal mezhebin Avustralya kolunun bir parçasıydı ama pratikte uzun yıllar boyunca şu anda dünya çapında 14 ülkede bulunan bağımsız bir büyük kiliseler ağı olarak işlev gördü. Bu şekilde, gençlerin 21. yüzyılın küresel yurttaşları olarak deneyimlerini ve önceliklerini yansıtarak onlara çekici gelen kendi kilise modelini geliştirdi. Bu kiliselerde ibadet müziği profesyonelce üretilmektedir (ve CD'ler ve indirmeler

aracılığıyla kilise dışında da kullanılabilmektedir), hayatlar sorgulanmak yerine onaylanmaktadır ve Hillsong tanıtım materyallerini süsleyen görüntüler, herkesin güzel, sağlıklı, mutlu ve coşkulu olduğu canlı, genç bir varoluşu yansıtmaktadır. Hillsong Kilisesi, şu anda dünya çapında 80’den fazla kiliseye yaklaşık 100.000 kişiyi bünyesine kattığını iddia etmektedir. Bu kiliseler, Londra, Paris, Amsterdam, New York City, Los Angeles ve Cape Town gibi büyükşehirler de dâhil olmak üzere, şehir merkezlerinde yoğunlaşmış küresel bir ağ oluşturmaktadır. Hillsong, kendi kiliselerinin ötesinde –en büyük ve en başarılı mega kiliselerden bazıları gibi– “etkileyen” statüsünü elde etmiştir, yani Hillsong’un çekiciliğini ve başarısını taklit etmeye çalışan diğer birçok kilise için etkin şekilde gündem ve standart belirleyen bir nitelik kazanmıştır.

Bu Neopentekostal kiliseler, *performans*, *profesyonellik* ve kimilerince *girişimci papazlık* [*pastorpreneur*] olarak tanımlanan farklı bir liderlik tarzıyla özetlenebilecek bir dizi ortak özelliği paylaşmaktadır. Performans, popüler müzik tarzlarını taklit eden ve dolayısıyla “eğlence ile Hıristiyan dini arasındaki sınırları bulanıklaştıran” birden fazla duyuya ait unsurlara hitap eden yoğun deneyimler sunan tiyatro tarzı kilise ayinlerini kapsamaktadır (Klaver 2015: 149). Ölçek önemlidir ve ibadet alanlarının modern olduğu ve kapasiteyi en üst düzeye çıkarmak ve en son teknolojiyi de içermek açısından uyarlanabilir olduğu mega kilise geleneğinin sürdürülmesidir. Böyle bir şey, eğlence ve film sektörleriyle ilişkili medya üretiminin aynı standartlarını sürdürmek için ortak bir arzuyu işaret eden profesyonelliğe yol açmaktadır. Bu durum da sıklıkla cemaatin zekâtları yoluyla finanse edilen, fakat bazen son teknoloji binalara ve tesislere sahip olmanın yarattığı ticari fırsatlarla da desteklenen yüksek harcamalar anlamına gelmektedir. Sidney’in kuzeybatı banliyölerinde yer alan Hillsong’un ana kilise binası, 25 milyon Avustralya doları bir maliyetle amaca yönelik olarak inşa edilmiştir ve 3.500 kişilik bir büyük toplantı salonu içeren geniş bir komplekstir. Daha önce açıklanan

kilise gibi, yüksek üretim değerine yatırım yapmaktadır ve tek başına dijital ses sisteminin maliyeti 4 milyon Avustralya dolarıdır (Connell 2005: 320-1). Pratik düzeyde bu, daha kapsamlı seküler performans ve eğlence standartlarıyla etkileyici, muhteşem bir kilise deneyimini sürdürme arzusunu yansıtmaktadır. Simgesel olarak, anaakım ticari koşullarda güvenilir görünme arzusunu da yansıtmaktadır (Bielo 2019). Bu tür bir kiliseyi kurmak ve sürdürmek ise girişimci liderliği gerektirir. Neopentekostal kiliseler çoğunlukla bağımsızdır ve bu nedenle –en azından başlangıçta– aynı mezhep veya ağdaki diğerlerinin çapraz sübvansiyonuna bağlı olamazlar. Ayrıca maddi olarak hırslıdırlar: Ayinleri pahalı teknoloji, dolayısıyla ileri düzey beceriler gerekmektedir ve hepsini çalışır durumda tutmaya ve bunun için de çok fazla zaman ve enerji harcamaya istekli gönüllülerden oluşan hazır bir insan sermayesi, yani cemaat devreye girmektedir. Uygun fiyatlı ama ferah konaklama isteyen bu kiliseler, genellikle şehir dışındaki yerlerde, geleneksel kiliselerden ziyade konferans merkezlerine benzeyen binalarda bulunurlar. Sonuç olarak, çevrimiçi medya da dâhil olmak üzere güçlü pazarlama ve tanıtım uygulamalarını da kullanmaları gerekmektedir. Bütün bunların denetimini yapanların, kolaylaştırma, insan yönetimi, bağış toplama, topluluk önünde konuşma, ağ oluşturma becerilerine ve enerjik, büyük ölçüde ücret almayan bir çalışan ekibini motive etme ve onlara ilham verme yeteneğine sahip olmaları gerekir. Dolayısıyla bu rolde başarılı olanlara “girişimci papazlar” denmesinde bir sakınca yoktur.

Hillsong, hayatın zorluklarıyla toplumsal-yapısal değişim yerine bireysel çaba yoluyla mücadele etmeyi destekleyen bir Hristiyanlık mesajını ve tarzını onaylamasıyla dikkat çekiyor. Bunu yaparken, “yeniden doğma” deneyimini ve her inanan için benzersiz olan Tanrı ile kişisel yolculuğu vurgulayarak, evanjelik hareket içindeki köklü bir geleneğe yaslanmaktadır. Hillsong, “refah” mesajını önceden benimsemiş olmasından bu yana, insanın gelişmesine, tam potansiyelimizin farkına

varmaya ve kişinin tanrısal bir yaşamı benimsediğinde sahip olabileceği güçlenmeye odaklanarak popüler psikoloji dilinden yararlanma eğiliminde olmuştur. Böyle bir şey, Matthew Wade'in belirttiği gibi, "bireyin dokunulmaz bütünlüğü ve sürekli yeniden keşif için kendi ideallerini gerçekleştirme hakkı ve sorumluluğu" (2016: 673) olumlayarak geç modernitenin değerlerini yansıtmaktadır. Belirsiz bir dünyada tutarlı bir benlik duygusu oluşturma zorluklarını ciddiye alan Hillsong, açık bir şekilde genç yetişkinlere hitap ediyor. Aynı zamanda, neoliberalizmin kendi kendini yöneten bireye öncelik vermesini de somutlaştırmaktadır, böylece başarılı yaşam, bireyin tam potansiyellerini gerçekleştirme için etkinleştirildiği ve güçlendirildiği yaşam sayılmaktadır. Fakat Hillsong, sıkı bir şekilde evanjelik kalmayı ve böylece, erkekler ile kadınların uygun rolleri de dâhil olmak üzere, belirli dinsel ve ahlaki varsayımları koruyan bir geleneği sürdürmektedir. Bu bağlamda, neoliberal öznenin kendi gücünü elinde nasıl tuttuğu, aynı zamanda geleneksel cinsiyet modellerine göre şekillendiği nasıl açıklanabilir? Bu soruya bir sonraki bölümde döneceğiz.

Evanjelikler arasında eğlence sektörünün araçlarından yararlanma eğilimi yeni bir şey değildir. 1920'ler ve 1930'lar da, ünlü Pentekostal vaiz Aimee Semple McPherson, Linda Ambrose'a göre, son derece dramatik vaazlarına yansıyan sahne dekorları, özel efektler ve izleyicilerde genel bir hissiyat uyandıran "eşsiz bir teatral yeteneğe" sahipti (Ambrose 2017: 108). Bir vaazda Rahibe Aimee sahneye bir motosiklet getirmişti ve motosikletin sireni yüksek sesle ve uzun süre seyirciye kurtarılmaya ihtiyacının aciliyetini iletmek amacıyla çalınmıştı. Mcpherson'ın kilisesi, Hollywood'dan çok uzak olmayan Los Angeles'ta bulunan Angelus Tapınağı'ydı ve günümüze kadar da popüler bir mega kilise olmaya devam ediyor. 2008 yılına gelindiğinde, Richard Flory ve Donald Miller, Kaliforniya'da gerçekleşen bir mega kilise etkinliğini tasvir ediyorlardı. Etkinlikte motokros sürücülerinin "İSA İÇİN DÜNNNYA ŞAMMMPIYONU MOTOKROS SÜRÜCÜLERİ!" anonsuyla yer aldığı, cesur numaralarını bir

stadyum dolusu meraklı önünde sergiledikleri ve bunun da vaiz Greg Laurie'nin konuşması öncesinde bir ısınma etkinliği olarak yapıldığı belirtiliyordu (Flory ve Miller 2008: 59). Evanjelik kiliselerin hepsinde motosiklet gösterileri olmasa da, gösterişli etkinliklere olan ilgi ABD'nin daha canlı köşelerinin çok ötesine uzanmaktadır. Birgit Meyer, örneğin Gana'daki Pentekostal mega kiliseler arasında belirgin olan "gösteri haline getirme" halinin, çeşitli Afrika ülkelerinde "şimdiye kadar devlet denetimindeki medyanın serbestleştirilmesi ve ticarileştirilmesine" sıklıkla eşlik ederek demokrasiye yönelimle ilişkilendirdiği bir örüntüden bahsediyor (Meyer 2007: 19-20).

Bu kiliselerin cemaat boyutu, o anki kültürel bağamlarına bağlıdır; fakat estetik tarzları, toplumsal hırsları ve profesyonel sunum standartlarına olan şiddetli arzuları dünyanın her yerinde tespit edilebilir. Daha önce açıkladığım, arkadaşımın çocuğunun adanma ayinine katıldığım kilise, Birleşik Krallık standartlarına göre oldukça büyük olmasına rağmen, hâlâ yalnızca 200-300 kişilik bir cemaate sahipti; bu ise, taklit etmeye çalıştığı Avustralya ve Amerikan mega kiliselerinin sahip olduğunun çok küçük bir miktarıydı. Hillsong, Saddleback, Lakewood ve Planetshakers gibi mega kiliseler ise, dünya genelindeki evanjelik kiliseler için bir şablon hâline gelen belirli bir şık, parlak ve stadyum rock konseri profesyonelliği oluşturmuşlardır (Şekil 6).

Bu olguyu sosyolojik olarak yorumlamanın bir yolu, onların yeni cemaat üyelerini cezbetmek için popüler kültürün unsurlarının görünüşünü ve hissini taklit ettiklerini ve bunu da bir strateji olarak çekiciliği artırmak için bir araç olarak kullandıklarını görmektir. İkinci Bölümde tartışılan piyasa analojisini hatırlatan kiliseler, belirli bir piyasa ortamında çekiciliklerini en üst düzeye çıkarmak için ticari işletmeler gibi işlerlik kazanmıştır. Fakat daha çok estetik, performans ve profesyonellekle ilgili olan başka bir boyut daha vardır. Kozmetik –veya *kozmetikleştirme*– yönüne bir dönüşle nitelenen bu eğilimin, yalnızca etkili bir pazarlama olarak olmaktan ziyade kendi başına da dikkate alınmaya değer olduğunu

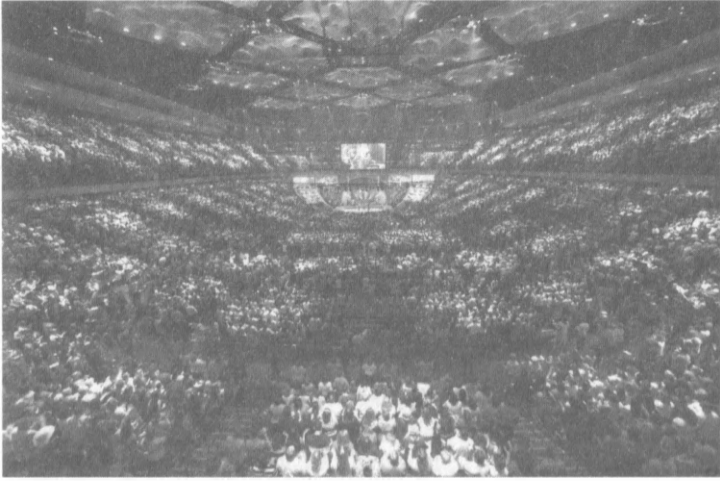
öne sürmek istiyorum. Bu duruma kafa yormaya değer, çünkü beraberinde dinsel benliğin nasıl icra edildiğine ve sonuç olarak belirli kimlik biçimlerinin nasıl ayrıcalıklı kılındığına ilişkin çıkarımlar da sergilemektedir.

3. Dinsel Benliği Geliştirmek

Modernitenin sosyolojik değerlendirmelerinin çoğu zaman bireyciliğe doğru bir yönelimi öne çıkardığı göz önüne alındığında, aynı değerlendirmelerin yeni benlik teorilerine ilham vermesi de şaşırtıcı değildir. Anthony Giddens’in *Modernity and Self Identity* [Modernite ve Benlik Kimliği] kitabında böyle bir yaklaşım bulunabilir; Giddens kimliği yansıtıcı bir başarı olarak sunmaktadır. Kimlik dışsal koşullar istikrarsız veya belirsiz kaldığında, kişisel bir anlatının oluşturulmasıyla yaşama tutarlılık kazandırma süreci olarak tanımlanmaktadır (Giddens 1991). Kendi kendini güçlendiren kimlik oluşumuna yapılan bu vurgu, dinsel gelenekleri benlik için kaynak olarak gören öznel olana veya maneviyata dönüş de dâhil olmak üzere dinsel yenilik tartışmalarını etkilemiştir (Heelas ve Woodhead 2005). Avustralyalı sosyolog Adam Possamai, neoliberalizmin koşullarının dinin yeniden tanımlanmasını gerektirdiğini savunarak tartışmayı daha da ileri taşımaktadır, bu tanımda din en iyi şekilde benliği ilerletmek, iyileştirmek veya eğlendirmek için çalışan bir “toplumsal araç” olarak tasarlanmıştır (Possamai 2018: 202). Ne var ki bu yaklaşım, benliği şekillendiren toplumsal koşulları gözden geçirirken benliğin güçlenmesini vurgulama riskini taşımaktadır. İkinci Bölümde, alternatif maneviyatların sınırsız bir bireyciliği yansıttığı varsayımına meydan okuyan Veronique Altglass’ın çalışmasını tartışmış, bunun yerine bu tür tercihlerin en azından toplumsal sınıf tarafından değil de toplumsal statü tarafından nasıl çerçevelendiğini vurgulamıştım (Altglass 2014). 21. yüzyılın koşullarını yansıtan girişimci dinsel benliğin sosyolojisini elde etmek için, daha önce açıklanan evanjelik

Hristiyanlıktan verdiğimiz örneklerde olduğu gibi, girişimcilik normlarının dinsel kimlik yapılarına içselleştirilmesini kabul etmeye ihtiyaç vardır. Ama bundan ortaya çıkan bireysel güçlendirme kavramlarının, içinde bulundukları toplumsal ve dinsel koşullarla ilgili olarak bağlamsallaştırılması da önem taşımaktadır. Böyle bir şey, özellikle bu koşullar belirli bir güç yapılandırmasını yansıttığı sürece önemlidir.

Kanadalı sosyolog Erving Goffman'ın çalışmalarında bu bölünmeyi aşmanın yararlı bir yolu bulunabilir. Goffman hiçbir zaman din hakkında yazmadı ama benlik ve toplumsal kimlikler üzerine yaptığı sayısız yayın sosyal bilimlerde büyük ölçüde etkili oldu. Goffman'ın 1959 tarihli kitabı *The Presentation of the Self in Everyday Life* [Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu] şu anki amaçlarımızla en ilgili olan ve benlik üzerine etkili bakış açısının en sık izlendiği eserdir. Toplumsal kimlikleri önceden var olan toplumsal yapılarca belirlenen şekilde tasavvur eden önceki sosyal teorisyenlerden ayrılan Goffman, benliği aktif ve çeşitli durumlara uyum sağlama ve performans gösterme yeteneğine sahip bir şey olarak görür. Bu durum, Goffman'ın iyi bilinen dramaturjik mecazında yansımıştır. Goffman'a göre bireyler, "sahne önü" olarak tanımlanabilecek rollerin aksine "sahne arkası" rolleri de dâhil olmak üzere oynadıkları farklı rollere göre farklı davranışlar sergilerler. İmam, cuma namazında cemaatine hitap etmesine, cami müdavimlerine manevi konularda tavsiyede bulunmasına veya akşam yemeğinde eşiyle en son haberleri tartışmasına bağlı olarak farklı bir konuşma, jest ve tavır takınır. Daha da önemlisi, Goffman bu kişilikleri "gerçek benliklerimizi" gizleyen durumsal maskeler olarak ele almaz. Daha ziyade, bu maskeleri seçici bir şekilde benimsememiz ve bizzat bu kişiliklere geçiş yapmamız, kim olduğumuzun bir yansımasıdır. Benliklerin sunum eylemleri olduğu gözlemi pek de yeni sayılmaz; Goffman'ın öne sürdüğü şey, "benliğin yapısının, bu tür performansları toplumda . . . nasıl düzenlediğimiz açısından görülebileceğidir."



Şekil 6. Lakewood Kilisesi'nin içi, Houston, Teksas, 2013'teki bir ayin sırasında. Oditoryum 16.800 kişiliktir. Kaynak: Wikimedia.

Goffman, din sosyolojisindeki baskın paradigmalara meydan okuması bakımından özellikle yararlıdır; çünkü işe gelenek, topluluk veya hareketten ziyade benlikle başlamaktadır. Yaklaşımı özellikle neoliberal bir bağlamda yerindedir çünkü bu yaklaşım çoklu kimlik ve kimlik değişikliği ihtimalini barındırabilmektedir. Kimlik, duruma göre değişmeye ve rol dağılımına duyarlı, karmaşık bir performans süreci olarak düşünüldüğünde, onun girişimci boyutu yüzeye çıkarılmış olur. Bireysel fail, dış yapılardan miras alınmak veya onlar tarafından belirlenmek yerine, yaşanacak ve müzakere edilecek rollerle merkezi düzlemde kalmaktadır. Goffman'ın yaklaşımı, devam eden projeler olarak ele alınan dinsel kimliklerin önemini anlamada önem taşıyan kimlik icrasının dinamik süreçlerini vurgulamaktadır. Son olarak Goffman, insanların, “rollerimizi dramatize etmek için görünmezi görünür kılmaya çalıştığımızda” açıkça görülen, devam eden bir *izlenim yönetimi* sürecinde yer aldıklarını ileri sürmektedir (Lawler 2014: 121). Bu duruma örnek olarak kahve masasına düzenli ve biat eden bir tutumun işareti olarak, birkaç yapışkan notuyla

kullanıla kullanıla sayfa kenarları yıpranmış Kutsal Kitabını yerleştiren bir İncil çalışma grubu üyesi; erkekle el sıkışmayı reddeden ancak nezaket *ve* dindarlık göstergesi olarak hafifçe eğilerek ellerini kalbine koyan Müslüman kadın gösterilebilir. Böylece Goffman, kimliklerin bir sosyal grubun yararına nasıl gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir. Bu insani eğilimlere dikkat etmek ise, girişimci ve dindarın neoliberal bağlamlar içinde nasıl kaynaştığını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.

4. *Estetik, Duygular ve Dinsel Benlik*

21. yüzyılda, girişimci din genellikle kozmetik olana bir başvuru içermektedir. Kimlikler, medya ve eğlence dünyasından türetilen bir dizi kültürel kaynağa atıfta bulunarak sergilenmektedir ve bu nedenle belirgin bir görsel nitelik kazanmaktadır. Buradaki örüntü, daha önce açıklanan Neopentekostal kiliselere dönülerek iyi bir şekilde resmedilmiştir. Bu kiliselerin hepsi –geniş anlamda– Protestandır ve teolojik olarak kişisel iman ve İncil’in otoritesiyle ilişkilendirilmektedir. Yine de Hillsong ve benzeri kiliselerin tasvirleri, onların imaja, somutlaştırmaya ve performansa verdikleri önemi göstermektedir. Reformasyon’un teolojik mirası, Protestan kiliselerinin esas olarak inancın içsel yaşamına odaklanan bir sunumunu teşvik etmişti. Maddilik ve ritüel, bunların Martin Luther’in on altıncı yüzyılda tepki gösterdiği Katolik mirası oluşturduğu varsayımıyla, genellikle dışlanmıştı. Yine de bazı antropologların gözlemlediği gibi, Protestan dininin de maddi ve ritüelleştirilmiş ifadeye bağlı çarpıcı yönleri vardır (Coleman 1996; Meyer ve Houtman 2012). Ama bunlar, Protestan kimliğinin eksenleri olarak içselleştirmeyi ve kişisel inancı önceleyen bir mercekten bakıldığında gözden kaçmaktadır. Burada savunduğum şey, maddi din olarak Protestanlık anlayışının, kozmetik boyut tamamen kabul edildiğinde bir adım daha geliştirilmiş olmasıdır.

Bu olgu, hem bizzat hem de çevrimiçi olarak küresel ağ-

lar aracılığıyla iletilen bir estetik tarz ve diğer liderlerin ve kilise mensuplarının taklit edebileceği bir şablon olarak tanımlanabilir (Klaver 2015). Hristiyan kimliği, esas olarak görsel imgeler ve ağırlıklı olarak insan bedeni aracılığıyla modellenmektedir. Bu kiliselerin kamusal imgeyi, mevcut deneyimi benimsemiş olanların coşkulu, ilham verici bedenleri aracılığıyla aktarılmaktadır. Bu imgeler küresel bir ağ, yani benzer düşüncelere sahip ve benzer bedenlere sahip Hristiyanlardan oluşan hayali bir topluluk içinde dolaşım ve yeniden sahiplenme için tasarlanmıştır. Hillsong örneğine atıfta bulunan Miranda Klaver, bu estetik tarzın ulusal sınırlar ötesinde standartlaştırılmış ve taşınabilir bir “ürün” biçimini nasıl aldığını ve bu düzenlemenin, satışa hazır ürünün ulaşırı bir izleyici kitlesine hitap etmesi için gerekli olduğunu şöyle gözlemlemektedir: “Aynı ilham verici videoların, aynı aydınlatma şemalarının ve duman efektlerinin Hillsong ağı kiliselerinde kullanılması, hatta sahnede bedensel hareketlerin ve dil ifadelerinin taklit edilmesi, çeşitli Hillsong kiliseleri için deneye veya doğaçlamaya çok az yer bırakmaktadır” (Klaver 2016: 152).

Bu gelişmeler, dinsel kimliklerin şekillendiği ve ifade edildiği kültürel ortamlarda bir yatay geçişe işaret etmektedir. Kozmetik olana –ya da “kozmetikleştirme”ye– dönüş, güzellik ve gençlik normlarına değer veren ustaca yapılmış, estetik bir benliğe yönelik vurguyu yansıtmaktadır. Fakat bunun bir unsuru, ünlülerin kültürünü yansıtan imajların ve görsel mecazların dolaşımı ise, bir diğeri de dinsel bağlamlarda güvenilirlik veya statü aktaran somutlaşmış duygusal durumların geliştirilmesidir. Sosyoloji ve sosyal psikolojinin arayüzünde yürütülen Amy Wilkins’in çalışmaları, özellikle burada aydınlatıcıdır. Bu çalışma, evanjelik topluluklar arasında belirli duyguların Hristiyan inancının, erdeminin veya yararlı ve iyi olma durumunun göstergeleri olarak nasıl yorumlandığını araştırıyor. Wilkins’in karşılaştırmalı çalışması *Wannabes, Goths and Christians* (2008a), *görünür mutluluğun* evan-

jelik bir kimlik göstergesi olarak tanımlamasında yeni bir çağırıyor. Bir ABD üniversitesindeki evanjelik öğrencilerin hayatlarına ilişkin nitel araştırmaya dayanan Wilkins'in çalışması, mutluluğa içsel bir durum olarak değil, "toplumsal etkileşim yoluyla öğrenilen ve anlam verilen duygusal bir kültür" olarak odaklanmaktadır (2008b: 283). Burada Wilkins, Goffman'ın kimliklerin performans yoluyla nasıl ortaya çıktığına dair çalışmasından ve Arlie Russell Hochschild gibi sosyologların duyguların bilinçli yönetim süreçlerine nasıl tabi olduğuna dair çalışmasından yararlanmaktadır (Hochschild 1983). Wilkins'in incelediği evanjelikler arasında, mutluluğun hem arzu edilir hem de ulaşılabilir olduğu ve Hristiyanlar ile Hristiyan olmayanları ayıran bir anlayış olduğu varsayılmaktadır. Wilkins'in dediği gibi mutluluk zorunludur ve onun yokluğunu gösteren –öfke, üzüntü, hayal kırıklığı gibi– duyguların yaşanması, eksik veya sahici olmayan bir Hristiyan inancını ima etmektedir. Evanjelik Hristiyanlar ise tersine, kendi mutluluklarını Tanrı'yla yakınlıklarının ve ahlaki doğruluklarının kanıtı olarak yorumlamayı öğrenirler. Benliğin sunumunu yönetmeye yönelik bu dürtü, sosyolojik bir dinsel kimlik anlayışının inançlar, dinsel öğretiler ve kutsal kitaplarda yazılı ritüeller üzerindeki daha söylemsel vurguların ötesine nasıl geçebileceğini göstermektedir. Ama aynı zamanda dinsel aktörler arasında duygusal durumları belirli anlamlarla kabul etme potansiyelini de ortaya çıkarmaktadır ve bu da dinsel kimliğin kendini tanımlamanın (kendini idrak etmenin) yanı sıra bir kabul meselesi olduğunun da altını çizmektedir. Kişinin kendi evanjelik statüsünü sözlü olarak ilan etmesi yeterli değildir; gerçi bunun, özellikle "iman tanıklıkları"² önemli olduğunda, kabulün bir önkoşulu olması beklenebilir.

² Bu deyiş, bireylerin dinsel inançları, deneyimleri ve dönüşümleri hakkında paylaştıkları kişisel hikâyeleri ifade eder. İnançlarını nasıl bulduklarını, nasıl yaşadıklarını ve nasıl değişim geçirdiklerini içeren bu tanıklıklar, dinsel topluluklar içinde yaygın olarak paylaşılar ve dinin birey üzerindeki etkilerini anlamada önemli bir rol oynar. (Çev.)

Böyle bir şey kimliği, mevcut grup içinde inandırıcı bir şekilde somutlaştırmak açısından da gereklidir ve bunun, kelimeler ve düşünceler kadar duygular ve ruh hâlleriyle de ilgisi olabilir.

Gelgelelim Wilkins'in çalışması, düşünce ile duygu arasındaki ilişkiyi anlamak için bir yaklaşım önererek konuyu bundan daha ileri taşıyor. Spesifik olarak, evanjelik Hristiyanlar arasında, mutluluk *hissetmek* ile bunun hakkında belirli bir şekilde *konusmayı ve düşünmeyi öğrenmek* arasında karmaşık bir bağlantı tespit ediyor. İşte Wilkins bu anlamdaki bir "duygusal kültür"den (2008b: 282) bahsediyor; o kültür ise mevcut üyelerin biçimlendirdiği duygusal anlamlar ve uygulamalar kümesi, etkileşim tarzlarıyla, tanıtım literatüründe kullanılan ifadelerle, toplantılarda paylaşılan dönüşüm hikâyeleriyle ve tek başına düşünmeyle, dua ve İncil okumaya dayalı iç gözlem yöntemleri üzerine doğrudan talimatlarla şekilleniyor. Bunların hepsi duyguları yönetmek için bir dizi beceri geliştiren ortak bir kültürü pekiştiriyor. Bu, Arlie Russell Hochschild'in (1983) "derin oyunculuk" olarak adlandırdığı şeyi, yani katılımcıların içsel bir his veya coşkunun şeklini tanımayı ve taklit etmeyi öğrenmesi unsurunu içeriyor. Katılımcılar o grup için doğru türde coşkuların nasıl hissedildiğini tanımaya başladıkça, aynı zamanda bu coşkuları hissetme konusundaki sorumluluklarını yerine getirmek için stratejiler geliştirmektedirler ve böylece gruptaki standartlara göre meşru ve *sahici* bir Hristiyan gibi hissetmektedirler. Böyle bir şey, antropolog Tanya Luhrmann'ın ABD'deki evanjeliklerin Tanrı'nın ne zaman orada olduğunu ve onlara ne zaman karşılık verdiğini anlamayı nasıl öğrendiklerini araştıran *When God Talks Back* [Tanrı Konuştuğunda] adlı kitabında hatırlatılıyor. Luhrmann'ın kitabı, bu bölümün başında anlattığım KLZ etkinliğine ev sahipliği yapan etkileyici kiliseler ağı Vineyard Christian Fellowship'e odaklanmaktadır. Kilisenin kurucusu John Wimber, Tanrı'nın hemen orada var olduğunu varsayan bir Hristiyanlık biçimini somutlaştırmıştır; ona göre samimi imana sahip olanlar, Tanrı'nın sözlerini

duyabilecekleri gibi gücüne de erişebilmektedirler. Luhrmann, Vineyard üyelerinin Tanrı'nın kendileriyle kendi zihinlerinde konuştuğunu nasıl öğrendiklerini de gösteriyor. "Aslında kendi düşünceleri olmayan, Tanrı'nın düşünceleri olan kendi zihinlerindeki düşünceleri tanıma yeteneğini" geliştirmenin önemini öğreniyorlar (Luhrmann 2012: 39). Böyle bir şey, bir sosyal bilimciye tuhaf bir çözümleme hattı gibi gelebilir; yani Tanrı'nın mevcudiyetiyle ilgili soruları genellikle teolojinin görev alanı içinde ele alıyor gibi görünmektedir. Fakat Goffman'ın kimliğe performans düzleminde yaklaşımını ve Wilkins'in duygusal yönetimin dinsel kimliğin önemli bir boyutu olabileceğini kabul etmesini takiben, bu konular yepyeni bir sosyolojik anlam kazanmaktadır. Bireylerin Tanrı'nın var olduğunu nasıl anladığını sormak, Tanrı'nın *var olup olmadığı* sormak değil, içsel diyaloga ilahi anlamın atfedildiği süreci keşfetmektir. Ayrıca, bu sürecin belirli bir toplumsal-dinsel bağlamda bir beceri olarak nasıl öğrenildiğini de keşfetmektir.

Bağlamsal normların burada merkezi hâle gelmesinin bir yolu, duygusal ifadenin kültürel kimlikle ilişkilendirilmesidir, böylece dinin kültürel bir performansı bir aidiyet biçimine işaret edebilmektedir. Örneğin mutluluk, dinsel grupların göç ettikleri daha neoliberal bir kültürün standartlarına alışma girişimlerinde yer alabilir. Williams ve Vashi, ikinci nesil bir göçmenin hayatının, ABD'deki birçok Müslüman'ın, iki dünya arasındaki eşik durumlarını yansıtan bir Amerikan İslam'ı inşa etmeleri anlamına nasıl geldiğini tasvir ediyorlar. Yazarlar, şehir dışından gelen bir şeyhin İslami evlilik uygulamaları hakkında bir dinleyici kitlesine hitap ettiği bir hutbesini anlatıyorlar: İmam İslami gelenekler ile Arap ve Pakistan kültürüne özgü gelenekler arasında ayırım yaparak, görücü usulü evliliklerin hikmetini sorgulamaktadır ve bunun yerine özgürce seçilen, saygı ve mutlulukla karakterize edilen bir aşk ilişkisinin önemini vurgulamaktadır (Williams ve Vashi 2007: 278-9).

Dinsel kimliklerin performansı için önemli olan bece-

ri ve yetenekler, diğer kimlik belirteçlerinden ayrı değildir. Wilkins'in çalışması, "Birlik" olarak adlandırdığı, üyeleri ağırlıklı olarak beyaz orta sınıf kökenli olan kampüs tabanlı bir Hristiyan örgütüne odaklanıyor. Onlar tarafından tercih edilen ilişkisel ifade tarzları aynı zamanda genellikle orta sınıflarla ilişkilendirilenlerdir; yani müsterih olmak, samimiyet, sıcaklık ve kişiselliktir. Dinsel taahhüdün ifadeleri olarak sunulanlar, dinsel grupları belirli bir sosyal demografiyle ilişkilendiren davranışsal kimlik göstergeleri sayılabilirler. Wilkins, burada teşvik edilen duygusal durumların da ahlaki karakterin göstergeleri olarak ele alındığını tespit ediyor. Mutlu olmak iyi bir insan olmakla ilişkilendirilirken, kötü duygular evlilik öncesi cinsel ilişki ve içki içmek türü kaçındıkları ahlaksız davranışların toplam sonucu olarak görülmektedir. Wilkins şu sonuca ulaşıyor: "İyi duygulara yönelik arzu, diğer ahlaki seçimleri motive eder, açıklar ve doğallaştırır. Bu tercihler, Birlik Hristiyanlarının kendilerini güçlü, ayakları yere basan, amaçlı ve özdenetimli olarak görmelerine imkân tanımaktadır" (Wilkins 2008b: 297).

Birleşik Krallık'ta orta sınıf Hristiyan üniversite öğrencileri arasında yapılan araştırma da, bazı benzer örüntüleri yansıtıyor. Weber'den yola çıkarak, Gerrard (2014), Birleşik Krallık üniversitelerinin neoliberal kapitalizmin mantığını yeniden yazan yaygın bir "öğrenme etiği" ile nitelendiğini savunuyor. Öğrenciler rasyonel, değerli ve başarılı özneler olmayı öğrendikçe, esas olarak ekonomik ilerlemenin bir aracı olarak anlaşılan yükseköğretimin tüketicileri düzlemindeki rollerini de içselleştirmektedirler. Bu vurgu, sektörün 2010'dan bu yana hızlanan piyasalaşmasının ardından hükümet politikasında ve üniversite içi yönetimde de belirgin hale gelmiştir (Brady 2012). Bu bağlamda, Hristiyan öğrenciler geleceklerini neoliberal başarı modellerine göre mi tasavvur ediyorlar, yoksa inançları onları daha dirençli bir kimlik geliştirmeye mi yönlendiriyor? Geleceğe yönelik özelemleri hakkında yorum yapmaları istenen Hristiyan öğrenciler, dinsel değerlerini, belirsiz bir geleceği ve üniversitenin

neoliberal baskılarını uzlaştırmak açısından farklı stratejiler ileri sürüyorlar. Bazıları, kariyerlerinin ahlaki iyiliğin ilerletilmesi ve Hristiyan hakikatının yayılması için kanallar olarak gördükleri ve kapitalist adaletsizliğe karşı Hristiyan direnişi etrafında yapılandırılmış bir gelecek tasavvur ediyor. Ancak bu inanç ifadeleri, ekonomik güvencesizlik riskinden arınmış ayrıcalıklı bir statü kadar orta sınıf âdetlerinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Burada “özlem, algılanan bir normdan, yani bencillik, yüzeysellik ve maddiyatçılıkla ilgili ahlaki yozlaşmaları öne çıkaran bir Batı kapitalizmi anlatısından farklı olarak, kendini konumlandırmak üzere tasavvur edilmiş bir alan olarak ortaya çıkmaktadır” (Guest ve Aune 2017: 8.3). Başka bir deyişle, neoliberal konu başlıkları, muhalefet ve protesto odağı olarak devreye girerek girişimci bir dindar benliği şekillendirebilmektedir.

5. Uzmanlar ve Dinsel Benliğin Kolaylaştırıcıları

Girişimci benlik perspektifi, dinsel kimliklerin nasıl etkilendiğini, bilinçli olarak geliştirildiğini ve neoliberal dönemdeki yaşamın geniş çaplı müzakeresinin bir parçası hâline nasıl geldiğini aydınlatığı gibi, bu sürecin kendi harici kaynakları da bulunmaktadır. Kimliği kaynakları açısından ele almak, hepsi bireylerin dinsel inançlarını somutlaştırma biçimlerini şekillendirmede önemli bir rol oynayabilecek bir dizi tanıdık varlığın değerlendirilmesini gündeme getirmektedir. İbadet yerleri, kutsal metinler, rahipler, yerel imamlar veya hahamlar gibi din görevlileri: Bunların hepsi sıklıkla dinsel kimlik oluşumunda önemli roller oynamaktadır. Neoliberal kültürel koşullar içinde, özellikle ilgi çekici olan başka bir kaynak ortaya çıkmaktadır ve o da kimlik gelişimi uzmanıdır. William Davies’in *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Wellbeing* [Mutluluk Sanayisi: Hükümet ve Büyük İşletmeler Bize Esenliği Nasıl Sattılar] adlı kitabında, insan potansiyelini artırmada –genellikle ticari piyasaların

hizmetinde olan– uzmanlık alanlarının ortaya çıkışı parlak bir şekilde resmedilmiştir. Davies, psikoloji, ekonomi ve işletme yönetimi içindeki alt disiplinlerin gelişmiş dünyadaki ekonomi ile diyalog içinde nasıl geliştiğinin izini sürüyor. İnsan kimliğini ve davranışını anlamaya yönelik yeni yöntemler, sıklıkla emek verimliliğini ve özel kârı en üst düzeye çıkarma arzusuyla şekillenmiştir. Bu “uzmanlık” yapısı yirminci yüzyıl boyunca yeni biçimler aldıkça, uygulamanın odak noktası da değişmiştir. Daha önce iş danışmanları, pazarlama uzmanları ve zaman ile hareket analistleri işletme yöneticilerine verimlilik sorunlarının nasıl giderileceği konusunda tavsiyelerde bulunurken, daha sonra aynı “uzmanlar” işyerinde müdahale etmeleri ve bu sorunları doğrudan tek tek çalışanlarla ele almaları için çağrılmaktadır. Ortaya çıkan şey, hem özel sektör hem de kamu sektörü kuruluşları tarafından gündeme getirilen bir dizi koçluk programı ve eğitim kursu olmuştur ve işyeri sorunlarını bireyin tutumunda yer alan sınırlamalar olarak tasavvur etmeye yatkın motivasyonel danışmanlıkta yeni bir sektörü beslemiştir. Müdahaleler, bireyin “kendine olan inancını ve iyimserliğini acımasız bir verimlilikle” yeniden kazanmayı amaçlamaktadır (Davies 2015: 111).

Buradaki odak noktası bireysel öznedir: Sorun, odaklanmakta zorlananların miras aldığı işletmede, onun yapılarında veya servet eşitsizliklerinde yatmamaktadır; yanlış tutuma sahip olmak Pete’in hatasıdır. Böyle bir şey, bireycilik hakkındaki neoliberal varsayımların toplumsal düzlemin içine işlediği güçlü bir kanal oluşturmaktadır. Jeremy Carrette ve Richard King, psikoloji disiplininin bu açıdan önemli olduğunu, etkili olduğunu çünkü psikolojik benlik kavramının doğallaştırılarak sağduyu statüsüne ulaştığını düşünüyorlar: Kim olduğumuzu ve nasıl davrandığımızı başka nasıl anlayabiliriz ki? Yazarlar tartışmayı daha da ileri taşıyarak şunu ileri sürüyorlar: Psikoloji, “kendini toplumun hizmetine sunmak için dengelemeye çalışmasının, hukuk, düzen ve piyasa için faydalı olması nedeniyle kapitalizmle iç içe geçen bilgi rejimidir” (Carrette ve King 2005: 63).

Bu psikoloji kolunun popülerleştirilmiş bir biçimi, bazı dinsel çevrelerde oldukça etkili olmuştur. Bu disiplinden gelen görüşleri Hristiyan öğretileriyle birleştiren uzmanlığı kendinden menkul kişilerin uzun bir listesi bulunmaktadır. Bu bakımdan çok önem taşıyan kişi Norman Vincent Peale idi ve *The Power of Positive Thinking* [Pozitif Düşüncenin Gücü] adlı kitabı ilk olarak 1952’de yayımlanmıştı. Bir eleştirmenin kendisini “Tanrı’nın satıcısı” diye tanımlamasını mutlu bir şekilde benimseyen Peale, mümkün olduğunca geniş bir kitleye ulaşmak amacıyla popüler medya kullanımıyla ayırt edilen ömrü boyunca Hristiyan vaizliğini sürdürdü. 50 yılı aşkın bir süredir New York’taki Marble Collegiate Kilisesi’nin papazıydı ve işte burada Donald Trump ve ailesi 1970’lerde Peale’in mesajıyla karşılaşmıştı. Trump daha sonra Peale’i akıl hocası olarak tarif edecekti ve gelecekteki başkasının kilisedeki katılımı herkese göre göstermelik sayılmasına rağmen, kesinlikle Peale’in kendine inanç mesajını benimsemiş olacaktı. Manhattan’ın tam göbeğindeki Beşinci Cadde’de bulunan Marble Collegiate Kilisesi, Peale’nin telkinleri için değerli bir kanal hâline geldi. Fakat etkisinin büyük bir kısmı, bağımsız hizmetinin komuta merkezi olan ve 70 mil uzaklıktaki kırsal Pawling kasabasında bulunan Hristiyan Yaşam Vakfı aracılığıyla sağlanmaktaydı. Uluslararası konuşma turları ve bir milyona yakın abonesi olan bir posta listesiyle öne çıkan bu vaizlik, milyonlarca satan “kendine yardım” [*self-help*] kitabının yarattığı önemli telif geliriyle mümkün olmuştu. Bu kitaplar içinde açık ara en önemlisi, evanjelik Hristiyanlığın unsurlarını, Christian Science/Hristiyan Bilimi ile ilişkili Yeni Düşünce geleneğini ve Amerikan Rüyasının popüler kavramlarını birleştiren *Pozitif Düşüncenin Gücü* kitabıydı. Peale, kitabını, Hristiyanlığın özgün temellerine dayanan bir yaşam pratiği rehberi olarak görmekteydi fakat onu eleştirenler bu konuda pek ikna olmadılar ve Peale’i senkretizm (farklı inançları birleştirme), zındıklık (mezhep dışı öğreti) ve kişilik kültü oluşturmakla suçladılar. Fakat kitabın kitlelere çekici geldiğinden şüphe yoktu ve bu çeki-

cilik doğrudan sorun çözme odaklı mesajına dayanıyordu. Kitap Peale'in konuşma turlarından aktarılan anekdotlarla, sıkıntı ve depresyon gibi günlük zorlukların nasıl üstesinden gelinebileceğini göstermek için kullanılan üç aşamalı basit bir formüle yaslanıyordu: istenen bir hedefi "zihinde resmetmek"; bu konuda dua etmek ve Tanrı'nın rehberliğini aramak ve ardından bunu gerçekleştirmek için pratik adımlar atmak. Tarihçi Carol George, Peale'in yaklaşımının gerekçesini şöyle özetliyor: "Yaklaşım iki sade varsayıma dayandırılmıştır: Hasta olduklarını, bakıma muhtaç olduklarını ve topluma tam üretken hâlde katkıda bulunamayacaklarını düşünen önemli sayıda insan bulunmaktadır. İnsanlar kendilerini yeniden eski hâllerine getirmeye yeterince ilgi gösterdikleri için, onun pratik Hristiyanlığı esas alan tedavi edici mesajını denemeye istekliydiler, dolayısıyla o kitabı satın almaları kesinlikle bir tesadüf değildi" (Yorgo 1993: 137) (Şekil 7).

Peale'in etkisi günümüze kadar hissedilebiliyor; evanjelizm, popüler psikoloji ve esenlik kültürünü birleştiren erişilebilir bir felsefe oluşturuyor ve toplumun sorunlarının yapısal değişiklik veya hükümet yoluyla değil, en iyi şekilde bireylerin kendi kendilerini dönüştürmeleri yoluyla çözülebileceği şeklindeki muhafazakâr varsayımı şekillendiriyor. Peale'nin ticari başarısı, sadakat borcu olduğu dinsel kuruluşlardan göreceli özerklikle vaizliğini yürütmesini de sağlamıştı. Bu durum, onun etkisi ve sosyolojik temelleri hakkında bir şeyleri anlamlı kılmaktadır: Bu etki bir papaz veya kilise yetkilisi olarak sahip olduğu konumdan ziyade göreceli bağımsızlığı sayesinde geliştirilen bir karizma biçimi üzerine kurulmuştur. Hâl böyleyken Peale daha önce bahsettiğimiz girişimci papazları yansıtmaktadır; onlar da statülerini mezhepsel tayin veya eğitimden değil de konumlarını takipçilerinin gözünde sahici kılan "performatif bir tarz" yoluyla elde ederler (Kla-ver 2015: 153). Peale'in uluslararası bir konuşmacı olarak etkisinin bir yazar olarak çalışmalarının temelini oluşturması belki de anlamlıdır, yani tersi söz konusu değildir.



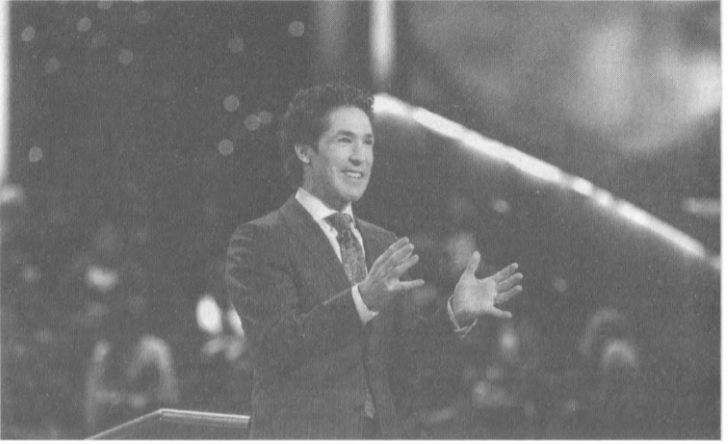
Şekil 7. 1940’larda Norman Vincent Peale. Kaynak: Ulusal Portre Galerisi, Smithsonian Enstitüsü, fotoğraf Oscar White.

21. yüzyılın dinsel benlik “uzmanları”, Norman Vincent Peale’e çok şey borçlu olan bir Hıristiyan kişisel gelişim ve motive edici konuşma geleneğinden yararlanırken, teknolojik olarak çok daha iddialı bir yaklaşım benimsemektedirler. Bunlar arasında belki de en çarpıcı, etkili örnek Teksaslı yazar ve mega kilise papazı Joel Osteen’dir (Şekil 8). Papaz John Osteen’in en küçük oğlu olan Joel, 17 yıl boyunca babasının televizyon vaizliği yapım bölümünde çalışmıştı. İyi pazarlanmış bir mesajın multimedya platformları aracılığıyla iletilmesini yönetme becerisi, bir vaiz ve yazar olarak başarısına kuşkusuz katkıda bulunmuştur. 1999’da babasının beklenmedik ölümünün ardından Houston’daki Lakewood Kilisesi’nin papazlığını devraldı. Genç Osteen, halka açık vaaz vermeye geçişte isteksiz olduğunu ama Tanrı’dan, babasının ölürse onun yerine vaaz verme vasiyetini kabul etmesi gerektiği yönünde bir mesaj aldığını anlatıyor.

Osteen, kişisel gelişim sektörünün dilini karizmatik Hıristiyanlığın diliyle kaynaştırıyor. Kişinin günlük yaşantısının

dolaysızlığı içinde Tanrı'nın gücüyle karşılaşmasına yönelik karizmatik vurgu devam ediyor ama evrensel bir olumlamanın iyi hissettiren bir mesajıyla çevreleniyor. Osteen'e göre, "Kendine inanmak, olumlu bir bakış açısına sahip olmak, her şeyin daha iyi olacağına inanmak ve hayattan iyi şeyler beklemektir. Tanrı size zor bir zamana dayanma gücü vermiştir" (aktaran Einstein 2008: 124). Osteen'in mesajı, olumluya yönelik bir eğilim oluşturma açısından dikkate değer olmasa da –örneğin Pentekostal harekette iyimser, kutlamacı bir ton bulunabilir– geleneksel evanjelikliğin günaha vurgu yapan yaklaşımını reddetmesi bakımından ayırt edicidir.

Mesajı, Peale'den miras aldığı pragmatik olana dair vurgusuyla da dikkat çekiyor. Her iki vaiz de sözlü ve yayımlanmış mesajlarını, izleyicilerinin günlük yaşamlarında kolayca sindirebilecekleri ve uygulayabilecekleri doğrudan, pratik yönergeler aracılığıyla sunmaktadır. Osteen, cana yakın alçakgönüllülüğünü vurgulamaktadır; yani utangaç olduğu ve babasının yerini doldurabileceğini düşünmediği için vaiz olmak istememiştir; vaazları kişisel hikâyeler ve kendini küçümseyen şakalarla doludur; tüm pazarlama ve kilise tanıtım materyallerinde "Joel" olarak anılmaktadır ve her zaman gülümsemektedir, her zaman cesaret vericidir. Mara Einstein, bu durumun altını çizmek için Osteen'in karısı Victoria'nın "Joel'le Bir Akşam" adlı konuşma turundaki bir görüntüyü işaret ediyor; karısı "Joel'in kişisel yaşamında tam olarak televizyonda gördüğünüz şey olduğunu" ilan etmek için sahneye çıkmış oluyor ve onun bilinebilir statüsünü, yani tanıdık bir arkadaş hallerini pekiştiriyor (Einstein 2008: 135). Osteen aynı zamanda, ABD'deki en büyük cemaatin papazıdır (haftada yaklaşık 50.000 katılımcısı vardır –bkz. Şekil 6), kitapları çok satan bir yazardır, zengin bir medya ünlüsüdür, başarılı bir konuşmacıdır ve çekici bir eşe sahip, sevgi dolu bir aile babasıdır. Lakewood'da tanıtılan refah mesajıyla tutarsız olmayan bir kavram olan Amerikan Rüyası'nın belirli bir hâlinin modeli olmaktadır. Osteen markası başarıyla ilgilidir ve böyle bir şey vaaz edildiği kadar model de olmuştur.



Şekil 8. Joel Osteen, Houston, Teksas'taki Lakewood Kilisesi'nde vaaz veriyor. Kaynak: Justin Brackett/ Wikimedia Commons.

Osteen'in vaizliği, insanların nerede olduklarını kabul eden ama aynı zamanda nerede olabileceklerini de işaret eden istek uyandırıcı bir mesaj sunarak alışıldık ile istisnai olan arasında köprü kurmaktadır. Osteen'in mesajında açıkça görülen düşüncelerin ayırt edici birleşimi, evanjelik Hristiyanlığın "sonuç doğuran teolojisindeki" belirli kolların evrimini vurgulamaktadır. Evanjelizm, belki de her zamankinden daha fazla, resmi, benimsenen teolojik çerçevelerin ötesinde bir dizi kültürel kaynaktan yararlanmaktadır (Ward 2017); bunun bir kısmı, Hristiyan anlam oluşturma alanı olarak öznel deneyimin genişletilmiş çağrısını içermektedir. Bu önemli bir gözlemdir; çünkü bize –çok çeşitli dinsel gruplar ve hareketler tarafından sergilenen– resmi inanç beyanlarının her zaman doğrudan bir şekilde işe yaramadığını (veya Osteen'in kitaplarının okuyucularının kabul edebileceği gibi geleneksel biçimler almadığını) hatırlatmaktadır. İnanç ifadelerinin dinsel kimlik için bir şablon olarak hizmet ettiğini varsaymak, onların dinsel hayatın toplumsal gerçekleri içinde nasıl *işlediğini* göz ardı etmektir. Aynı zamanda, aracı/fail tanıyan bir

yaklaşımı, değişen kaynakların müzakeresini ve 21. yüzyıl hayatının karmaşıklıkları arasında yeni ilham arayan girişimci bir yönelimi gerektiren dinsel kimliğin performatif niteliğini de gözden kaçırmaktadır.

Bu karmaşıklıklar arasında yeni medyayla etkileşim de vardır ve bunun ise beklenmedik sonuçları olabilir. Örneğin, Washington eyaletindeki Churchome Kilisesi'nin papazı Judah Smith'in durumu, çevrimiçi medyanın daha geniş hareketlilik ve kendi kendini güçlendirme temalarını nasıl yansıtabileceğini gösteriyor. Jessica Johnson, Seattle'da ikamet ederken mesajını turlar ve gösteriler aracılığıyla küresel bir platformda ileten Smith'in vaizliği hakkında yorum yapıyor. Şöyle ki,

İsa ----- dir adlı kitabının reklamını yapan web sitesi, Papaz Yahuda'nın kendisi gibi, sürekli hareket halindedir. *İsa ----- dir* kampanyası görünüşte sorunsuz, demokratik ve özerk bir markalaşma süreciymiş gibi olmak adına katılımcı, kullanıcı dostu bir dijital platform kullanmaktadır; bu da kendisini ünlü olmasına rağmen ilişki kurulabilen, yaklaşılabılır derecede havalı bir adam olarak sunmasını doğrulamaya hizmet etmektedir (Johnson 2017: 170-1)

Johnson'ın, Judah Smith'in web sitesi üzerine yaptığı araştırma, dinsel, toplumsal ve tüketici ilgi alanlarının nasıl akıcı bir şekilde birbirine geçtiğini sergiliyor. Bu etkileşimler yaratıcı biçimde bir araya gelerek kendilerinin yalnızca bu alanlardan birine indirgenmesini ortadan kaldırıyor. Ortaya çıkan şey sadece dinsel ya da sadece tüketimci değil de her ikisidir: “İsa ----- dir kampanyasının, adını taşıyan yayımının ötesinde bir ömrü var; Papaz Yahuda şöhretinde olduğu gibi, tanıtım erişiminde de hareketli ve akıcıdır” (2017: 173). Johnson, tanıtım kampanyasının, insanların İsa'yı kim olarak anladıklarına odaklanan etkileşimli çevrimiçi katılımı nasıl sağladığını gösteriyor; etkileşimli pazarlama tekniklerini benimsemek, kişisel inançların ifade edilmesini kolaylaştırırken aynı zamanda ticari ürün olarak Smith'in kitabının tanıtımını da yapıyor.

6. Sonuç: Neoliberal Ekonomi ve Dinsel Benlik

Miranda Klaver 2013-14'te Amsterdam ve New York City'deki Hillsong kiliselerinde yürütülen saha çalışmasını esas alarak, Hillsong'un özellikle belirli bir "şehirli kabile" için çekici olduğunu öne sürüyor. Klaver, çekirdek gönüllüleri ve katılımcıları, uygulama geliştirme, fotoğrafçılık veya web sitesi tasarımı gibi yaratıcı medya sektörlerinde çalışan, genellikle üniversite eğitilmiş, kendi hesabına çalışan genç yetişkinlerden oluşan "yaratıcı sınıf"ın üyeleri olarak tanımlıyor. Kozmopolit şehirlerin kendilerine sundukları istihdam ve yaşam tarzı fırsatları nedeniyle cazip geldiği yaratıcı sınıf, Hillsong'da becerilerini kilisede gönüllü olarak kullanma ve benzer düşünen akranlardan oluşan farklı bir topluluğa erişim imkânları buluyor. Klaver, Hillsong kiliselerinin "üçüncü alanlar" gibi işlev gördüğünü, ne iş ne de ev olan, fakat bir şehre yeni gelenlerin ilişkiler kurabileceği, ağlarını genişletebileceği ve nihayetinde bir topluluk yaşantısı bulabileceği alanlar sağlayan yerler gibi işlev gördüğünü savunuyor (Klaver 2016). Gerardo Marti de, Los Angeles'taki Pentekostal Oasis Hristiyan Merkezi üzerine etnografik bir çalışma olan *Hollywood Faith* adlı kitabında benzer sonuçlara ulaşıyor. Oasis'in, film sektöründe çalışan pek çok kişinin dâhil olduğu bir cemaati vardır; gezici ve güvencesiz işleri nedeniyle Marti onları "mesleki göçebeler" olarak nitelendiriyor (Marti 2008: 178). Oasis, bu bireyler için sadece istikrarsızlıktan kurtuluşun bir sığınağı olarak değil, aynı zamanda bu istikrarsızlığın daha büyük anlam ve amaca ulaştığı bir kanal düzleminde bir yönelim duygusu sağlıyor. Güvencesiz bir meslekte kendilerini tanıtmaya alışkın olan bu yaratıcı kişiler, çoğu kez yetenekli ağ oluşturunuculardır. Ayrıca, dinsel kimliklerine göç eden benliğe yönelik girişimci bir yaklaşımı da somutlaştırmış olmaktadır. Marti bu durumu şöyle gözlemliyor:

kişisel beceri ve yeteneklerine dayalı olarak kendi ünlerini yayma ile toplumsal değerler ve inançlara dayalı olarak

Tanrı'larının ününü yayma arasında mevcut bir yakınlık bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Oasis'teki çalışanların mesleki koşulları onları sürekli bir kendini tanııtma akışına zorlamaktadır ve etkilerini çok değer verdikleri düşünce ve inançları yaymak için kullanma vizyonuna sahip olduklarında, aynı becerileri İsa Mesih'in ve kilisesinin ününü yaymak için de kullanabilmektedirler. (2008: 179)

Başarılı olmak uğruna kendini pazarlama zorunluluğu, 21. yüzyılda yaygın bir klişedir. Marti, vaka incelemesinin oldukça ayırt edici olmasına rağmen, Hollywood'da çok belirgin olan kişisel pazarlama, markalaşma ve kendini tanııtmanın ABD toplumunda çok daha yaygın bir olguyu işaret ettiğine dikkat çekiyor. Dahası, bu kültürel örüntünün kökleri, neoliberalizmi bir sosyoekonomik düzen olarak benimsemiş toplumlarda tespit edilebilen ekonomik değişimlere dayanmaktadır. Riskin şirketten bireysel sözleşmeli işçiye artan bir şekilde transfer edilmesine yol açan ekonomik değişimler, neoliberal dönüşümle şekillenen toplumlarda çoğalan bir hızda görülebilir (Kvachev 2018). Kendini tanııtma, güvencesiz istihdamın yeni bir biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu da bireysel çalışanın hareketli, esnek ve uyumlu olmasına, sürekli olarak rakiplerini geride bırakarak ve onları alt etmeyi başararak kendilerine gelir temin etmelerine bağlıdır. Twitter ve LinkedIn gibi sosyal medya platformları bu yeni normali hem mümkün kılıyor hem de sürdürüyor. Bu anlamda girişimci benlik, özellikle güçlendirilmiş bir benlik değil, hayatta kalmak için kişisel cesaretlerine geri dönmekten başka çaresi kalmayan kişidir.

Neoliberal çağ, girişimci benlik üzerinde önemli bir baskı oluşturuyor. Marti'nin belirttiği gibi, "Belirli sektörlerde, özellikle kısa vadeli projeleri verimli ve hatasız bir şekilde tamamlama ihtiyacı olduğunda, çalışanlar kendi başlarına ünlü olma çabasıyla tüketilecektir" (2008: 182). Böyle bir şey, 21. yüzyılın ekonomik açıdan müreffeh uluslarında olağan hâle gelen durumu yansıttığı sürece, dayatma olarak yaşanan bir baskı değil de özellikle genç nesiller için kimlik gelişiminin

günlük gerçekliğinin bir parçası olarak ortaya çıkan bir baskı olmaktadır (Katz ve arkadaşları 2021). Tüketimcilik baştan çıkarma etrafında yoğunlaşıyorsa, yani bireylerin ürünlerin yaşamları için gerekli olduğuna ikna edildiği bir süreç söz konusu oluyorsa, girişimci benliğin ortaya çıkışı da, sıradan bireylerin simgesel malların üretildiği ve pazarlandığı süreçlere artan katılımını işaret etmiş olmaktadır. Bu süreçler, sadece istikrarlı bir gelir karşılığında değil, kimlik inşasının bir boyutu olarak da sahiplenilmektedir. Fakat bu bölüm boyunca vurgulamaya çalıştığım gibi bu süreç, içinde ifade edildiği toplumsal koşullardan kesinlikle bağımsız veya onlardan kopuk değildir.

Dindar benlik açısından bu örüntüler, farklı din biçimlerinin nasıl meşrulaştırıldığına dair ilginç ihtimaller sergilemektedir. Geç modern çağın küresel güç akışlarının ve bilgi alışverişinin karakteristiğinin, geleneksel meşrulaştırıcı kurumların oynadığı rolü istikrarsızlaştırdığı ileri sürülmüştür (Lyon 2000: 90). Bu bölümde incelenen örnekler, dinsel kimliklerin geçmişte baskın olanlardan farklı türde kaynaklardan meşruiyet aramaya devam ettiğini göstermektedir. Daha önce ele alınan örgütsel ve bireysel örnekler göz önüne alındığında, neoliberal eğilimlerle ilişkilendirilen kültürel normlarla etkileşimlerden kaynaklanan bir meşruiyet duygusu üretildiği görülmektedir. Piyasalara, hesaplama ve bireysel seçime atıfta bulunan değerlendirme biçimlerine yönelik neoliberal tercihi yansıtan (Davies 2017: 23), Hillsong gibi evanjelik olgular, ticari piyasaların yaşamında daha yaygın olarak karşılaşılan otorite biçimlerini somutlaştırmaktadır.

Üçüncü Bölümde, popülist siyasetle dinsel bir ilişkinin kimliğe doğru *stratejik bir yönelimi* nasıl teşvik edebileceğini ele almıştık. Dinsel ifade, kamusal alanda güç veya nüfuz arzusuyla yönlendirilmektedir ve ilişkiler, bunu başarmanın bir yolu olarak stratejik, araçsal bir temel üzerinde kurulmaktadır. Goffman'ın terimleriyle, böyle bir şey, nihai olarak yeni bir amaca ulaşmaya yönelik –belki geçici veya durumsal– yeni

kişiliklerin benimsenmesi olarak anlaşılabilir. Bu duruma iki dinsel benlik modeli daha ekleyebiliriz: *Senkretik benlik* –ya da David Lyon’un “plastik benlik” (2000: 95) dediği şey– normalde ayrık ya da karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı olması beklenen kaynakların bir bileşimini doğrulamaktadır. Burada, çeşitli örnekler verilebilir. Bunlardan biri Yahudi bir ailede doğan ve İslam’a geçtikten sonra bile kökenini reddetmekte tereddüt eden bir kişidir; Yahudi bir babanın ve Hıristiyan bir annenin çocuğu, dinsel yetiştirilme tarzının zenginliğinden taviz vermeyi reddetmektedir; Doğu maneviyat uygulamalarının bir taraftarı, evarajelik geçmişini reddetmesine rağmen, dinsel yaşam öyküsündeki çeşitli etkileri değerli bulmaya başlamaktadır. Bunların hepsi, kendi araştırmam sırasında karşılaştığım sahici örneklerdir ve yalnızca tek bir gelenekle özdeşleşme konusundaki isteksizliği yansıtmaktadır. Bu durumsa evanjelizm veya kendine aşırı güvenen ahlakçılıktan rahatsızlık olarak yansıtılmaktadır. Bu bireylerin kendi eklektik dinsel yolculuklarını kabullenmeleri, herhangi bir türden din değiştirmenin ateşli bir savunucusu olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Senkretik benlik, ahlaki meseleler hakkında tutkulu olabilir ama belirgin şekilde dinsel kaygılar, kişisel vicdan meseleleri olarak ayrı bir yere konmuştur.

Böyle bir şey, üçüncü kavramımız olan ve bu bölümde incelediğimiz bir dizi örneği kapsayan *girişimci benlik* kavramıyla belirgin bir tezat oluşturmaktadır. Girişimci benlik, kamusal katılım yoluyla kişisel büyümeye yönelmiştir, süregelen dinsel kimliğin müzakeresine bağlı olarak ürünleri üretmekte ve tanıtmaktadır. Huzursuz ve ateşlidir, bitmemiş bir varlık olarak dinsel kimlikle meşguldür ama projenin çok sayıda kaynakla beslendiğinden emindir ve bunlar kurumsal, medya tabanlı olanlardan ve ilham veren akıl hocalarından, göstermelik yöneticilerden veya kimlik “uzmanlarından” doğrudan elde edilen kaynaklardır. Bu açıdan, girişimci dindar benlik, Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında Kalvinist Protestanlar hakkında tanımladığı

şeyle ve en azından onun kendini geliştirmeyeyle olan huzursuz ilişkisinde tekrarlanmaktadır. Gerçi burada ivme çok daha pozitif, yaşamı onaylayıcı ve dinsel öğreti meseleleriyle gevşek bir şekilde yan yana durmaktadır. Bununla birlikte, girişimci benlik, gelenekten kayıtsız şartsız bir kurtuluşu temsil etmez. Aslında, daha önce açıklanan vakalarda çok önemli hâle gelen kozmetik olana bağımlılık, muhafazakâr dinsel kimlik modellerini yeniden kaydetmenin bir yolu olarak da kullanılmıştır. Bu ilişkiyi bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

1. Giriş

Neoliberal dinle ilgili bir kitapta ana tema olarak “güç” kavramına yer verilmesi birkaç nedenden dolayı önemlidir. İlk olarak, Penny Edgell’in öne sürdüğü gibi, din sosyolojisi son zamanlarda “dinin bir çatışma, bölünme ve eşitsizlik kaynağı olarak oynadığı rolü, olumlu ve toplum yanlısı yönlerine vurgu yapmak adına” ihmal etmiştir (Edgell 2012: 249). Bir alt alan olarak ele alınması gereken güç ve tahakküm sorunları vardır çünkü bunlar gözden kaçmaktadır. İkinci olarak, güç meselelerine odaklanmak, seçim ve tüketim olgusunu eleştirel bağlamda neoliberal anlatıların merkezine yerleştirmeye yardımcı olacaktır. Bu düşünceler sıklıkla özgürlük ve kendini güçlendirmeye ilişkilendirilirken, içine yerleştikleri kültürel koşulları ve onları sınırlayan güçleri incelemek özellikle önem taşımaktadır. Üçüncüsü, dinsel bağlamlarda gücün *kötüye kullanılması*nın birçok bariz örneği vardır, dolayısıyla bu konu göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir.

Bu son nokta, 21. yüzyılın üçüncü on yılına girerken özel bir önem taşımaktadır. 2006 yılında aktivist Tarana Burke, cinsel taciz ve istismarı vurgulamak için #metoo [#bana da] hareketini başlattı; #churchtoo [#kilisede de], 2017’de Twitter’da trend olmaya başladı ve aynı konulara örgütlü Hristiyan ortamlarda dikkat çekti. Ertesi yıl, bir grup evanjelik kadın, #silenceisnotspiritual [#sessizlikmaneviyatdeğildir] etiketiyle küresel bir ağ başlattı. Bu ağ, Hristiyan kadınlara yönelik cinsiyet temelli şiddete ve kurumsallaşmış sessizliğin

bu şiddetin devamına imkân tanımadaki rolüne dair farkındalığı artırmayı amaçlıyordu. Rahiplere ve kilise liderlerine yönelik fiziksel ve cinsel taciz suçlamaları 1990'lardan bu yana, Roma Katolik, Anglikan ve dünya çapındaki diğer mezheplere ve tarikatlara yayılan gücün kötüye kullanılma örneklerini teşhir edilmesiyle birlikte, artan bir oranda gün ışığına çıkmıştı. Kapsamlı medya ilgisi ve Boston Globe'un 2001-3'te Massachusetts'teki Katolik Kilisesi'ndeki cinsel istismara ilişkin soruşturmasının haberini anlatan 2015 Akademi Ödüllü *Spotlight* da dâhil olmak üzere birçok sansasyonel uzun metrajlı film, kamuoyunun farkındalığını artırdı. Birleşik Krallık'ta, Çocuklara Yönelik Cinsel İstismara İlişkin Bağımsız Soruşturma (IICSA) 2015 yılında kuruldu; bu kuruluş tarihsel ve daha yakın tarihli kurumsal başarısızlıkları kapsamına almaktadır ve kilise ortamlarında tacize ilişkin birkaç araştırma raporu yayınlamıştır. Araştırmalar, zorunlu çocuk göçü programları aracılığıyla 20. yüzyılın başlarında meydana gelen ve devlet ile dinsel yetkililerin suç ortağı olduğu tacizlere de ışık tutmaktadır (Lynch 2015). Birleşik Krallık'ta, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, yaklaşık 4.000 çocuk ebeveynlerinden uzaklaştırılmış ve başta Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada ve Güney Rodezya (şimdi Zimbabve) olmak üzere yurtdışındaki kurumlara veya koruyucu ailelere gönderilmişti. Rahipler arasında daha yeni gündeme gelen taciz vakaları, bu tür sorunların günümüze nasıl ulaştığını vurgulamaktadır. Etkili muhafazakâr evanjelik ve Wimbeldon Emmanuel Kilisesi'nin eski vaizi Jonathan Fletcher, risk altındaki çocukları ve yetişkinleri korumakla ilgilenen bağımsız bir Hristiyan hayır kuruluşu olan Thirtyone: eight tarafından yapılan bir soruşturmanın öznesi oldu. Kuruluşun Mart 2021'de yayınlanan raporu, kilise ortamlarında zorlama ve kontrol, zorbalık ve fiziksel ceza uygulama vakalarını anlatıyor. Fletcher'ın davranışına maruz kalanlardan bazıları, yaşadıklarını "manevi taciz" (Thirtyone: eight 2021: 5) terimleriyle tanımlayarak, tacizin niteliğinin meydana geldiği

dinsel bağlamlarla ne kadar yakından bağlantılı olduğunu yansıtıyordu. Aynı terim, cinsel kimlikleri nedeniyle kiliselerden dışlanan LGBT+ kişilerin yaşadıklarını tanımlamak için de kullanılmıştır (Sherwood 2020).

Bu endişe verici vakalar hem dinsel örgütler içindeki gücü kötüye kullanma kapasitesini hem de bunu gizlemek için uyguladıkları gücü açığa çıkarmaktadır. Bunu ister *ayrıksı bir dinsel güç* biçimi olarak, ister basitçe her tür kurumda bulduğumuz bir model olarak anlayalım, dinsel örgütlerin güce sahip olduğu ve bu gücün çoğu zaman ciddi sonuçları olduğu gerçeği inkâr edilemez.

Güç, dinle ilişkili hâliyle sosyolojik olarak ele almak, gücün ortak bağlamlarda nasıl ortaya çıktığına, hangi temelde ve pratikte nasıl uygulandığına dikkat etmemizi gerektirir. Güç, anaakım sosyoloji içinde uzun bir teorik mirasa sahiptir. Marx'a ve Marksist geleneğe göre, güç [veya iktidar] ekonomik çıkarlara ve toplumsal sınıf yapısına bağlıdır; zenginlikle yakından ilgili olan güç, yönetici sınıflar tarafından işçi sınıfını sömürmek için kullanılır. Max Weber ise meselenin ince taraflarını kavrayabilmekteydi; gücü daha temel bir düzeyde toplumsal eylem açısından tasavvur ediyordu. Weber'e göre güç, başkalarının direnciyle karşılaşıldığında kendi iradesini gerçekleştirme kapasitesidir (Gerth ve Mills 2009: 180). Sadece ekonomik ödül arzusuyla yönlendirilmez, aynı zamanda onur veya toplumsal saygınlık arzusu da dâhil olmak üzere bir dizi arzuyla bağlantılıdır. İster dinsel ister dinsel olmayan yönetim gücü, gücün dayandığı temelin meşruiyetinin tanınması anlamına gelir (Swingewood 2000: 109-10). Weber, üç ideal meşruiyet tipini tanımlamaktadır: Geleneksel otorite (geçmişin geleneklerinden miras kalmıştır), yasal-rasyonel otorite (idari veya yasal sistem içindeki konuma dayalıdır) veya karizmatik otorite (bireysel kişiliklere atfedilen özel niteliklere dayalıdır).

Weber'in etkili mirasına rağmen, din sosyolojisi her zaman güç meselelerine olabileceği ölçüde dikkat etmemiştir. Bunun

bir nedeni, alt disiplinin siyasetiyle ilgilidir. Dinin tartışmalı bir konu olduğu üniversite ortamlarında, akademisyenlerin üzerinde, kendilerini dinsel grupların normatif iddialarından uzaklaştırmaları yönünde muhtemel bir baskı söz konusudur. Aynı zamanda, açıkça at gözlüğü takmış bakış açıları da, indirgemeci ve basitleştirici bir yaklaşım önererek, alt disiplinin kendisinin bütünlüğünü baltalama riski taşımaktadır. Güç sorunlarından kaçınmak ise işte bu çıkmazı atlamayı sağlamaktadır. Teorik bir bakış açısından, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın *The Social Building of Reality* [Gerçekliğin Toplumsal İnşası] (1966) adlı eserinin etkisi de önemli olabilir. Berger ve Luckmann, dinin insanların hayatlarına düzen ve anlam verme kapasitesini öne çıkardılar; bunun tahakküm, direniş veya marjinalleştirmeye nasıl bağlantılı olabileceği konusuyla ise daha az ilgilendiler (Beckford 1983). Bir düzen ve anlam kaynağı olarak dine yapılan bu vurgu, Berger'in çalışmasının, dinsel dünya görüşlerini sosyal bilim terimleriyle makul kılmanın bir yolunu bulan teologlar arasındaki çekiciliğini de açıklayabilir. Bununla birlikte, bu zımnen zararsız ve düzen odaklı çerçeve, son zamanlarda kadına karşı aşağılama, homofobi, ırkçılık ve diğer önyargı biçimlerine dair yaşananlara yönelik artan ilgi karşısında gerilemiştir ve dinin bu önyargıları sürdürmedeki rolü ortaya çıkmıştır. Taciz örüntülerinin kamuoyunda teşhir edilmesi, yalnızca din ve güç arasındaki ilişkiye ve bu ilişkiyi ele almada din sosyolojisinin rolüne olan ilgiyi artırmıştır.

Titus Hjelm, “eleştirel” bir din sosyolojisi geliştirilmesi çağrısında bulunuyor, buradaki anlamıyla “eleştirel”, “dinin eşitsizlikler yaratma ve sürdürmedeki rolünü” inceleme taahhüdünü iletmiş oluyor (Hjelm 2014: 857). Böyle bir şey, neoliberal kültürel koşulları ele alırken özellikle önemlidir çünkü neoliberal vurgu, değeri ve değişimi bir itici güç olarak gören rekabeti gerektirmektedir ve bu da eşitsizlikleri kaçınılmaz kılmaktadır. David Beer'in belirttiği gibi, “Eşitsizliğin peşinde koşmak, neoliberal düşüncenin temel bir özelliğidir” (Beer

2016: 25). Din sosyolojisi günümüzün kültürel iklimine ikna edici bir şekilde meydan okuyacaksa, temel görevlerinden biri dinin bu toplumsal eşitsizliklere nasıl katkıda bulunduğunu belirlemek olmalıdır. Dinsel gelenekler eşitsizlik veya dışlama örüntülerini pekiştiriyorsa, bunu başarmak için belirli simgesel kaynaklardan yararlanıyorlar demektir. Hjelm, sosyolojik meşrulaştırma kavramını ele alırken Weber'in yaklaşımını hatırlatmaktadır. Bu sıklıkla bir toplumsal uyum meselesi –toplumsal düzene katkıda bulunan güçlere nasıl meşruiyet verilir meselesi– olarak görülebilse de “eleştirel bir bakış açısından meşrulaştırma, bir hegemonya mücadelesidir” (Hjelm 2014: 866). Başka bir deyişle, böyle bir meşrulaştırmanın kimin çıkarlarına hizmet edebileceğini düşünmeye davet edilmiş oluyoruz. Peki, bu süreçte gerçekliğin hangi alternatif inşaları bastırılmaktadır veya marjinalleştirilmektedir? İşte bunlar, mevcut bölümü ilgilendiren sorulardır.

2. Güç ve Dinsel Sınıflandırma

Din sosyolojisindeki birçok ders kitabı, dinin tanımı hakkındaki tartışmalara önemli miktarda yer ayırmaktadır. Bu tamamen anlaşılabilir bir durumdur; neden bahsettiğimizi ve bunun diğer “dinsel olmayan” olgularla nasıl ilişkili olduğunu açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmaktadır. Sosyal bilimlerde dinin tanımına ilişkin tartışmalar, çözümlemenin başlangıç noktaları ile meşru olarak ortaya atılabilecek iddia türleri arasındaki bağlantıyı aydınlatmada da yardımcı olmuştur. Örneğin din inanç açısından tanımlanırsa, kutsal metinleri olmayan gelenekler nasıl anlaşılmalıdır? “İnananlardan” derlenen sözlü kanıtlara dayanarak, aralarındaki tutarsızlıkları nasıl ele alacağız? Kimin “inancı” yetkili sayılır ve hangi gerekçelerle yetkili sayılır? Bu zorlukların farkında olarak, diğer yaklaşımlar farklı bir temelden ilerlemiştir. Dinin işlevsel tanımları denilen tanımlar, dini belirli bir inanca veya

inançlara rıza gösterme açısından değil, bu şekilde yerine getirilen belirli bir toplumsal işlev açısından tanımlamaktadır. Örneğin bireylerin yaşamda anlam bulmasını sağlayan din midir? Yoksa din, kültürel çıkış noktasının koşulları üzerinde ve ötesinde tutarlılığı olan bir “dünya görüşü” inşa etmek midir? Böylesi, Thomas Luckmann’ın konuya 1967 tarihli *The Invisible Religion* [Görünmez Din] kitabındaki yaklaşımına daha yakın durmaktadır. Bu yaklaşımın, açık ve ortak inançları ifade eden dinsel gelenekleri, inançları daha bastırılmış, tartışmalı veya nispeten önemsiz olanlara göre ayrıcalıklı kılmama avantajları vardır. Zorlukları arasında, kavramsal olarak o kadar geniş bir tanımlı savunmak yer alır ki böyle bir tanım da geniş bir yelpazedeki olguları içerecek kapasiteye sahip olur, bunlar arasında geleneksel açıdan dinsel olarak kabul edilmeyen birçok şey de bulunabilir. Dinler, örneğin anlam oluşturmaya kolaylaştırma veya insanları ortak bir topluluk yaşantısı içinde bir araya getirme kapasitesiyle ayırt edilirse, Marksizmi veya faşizmi din olarak mı ele almalıyız? Futbol, milliyetçilik, çevrimiçi oyunlar veya tarihi yeniden canlandırma topluluklarına ne denecektir? Bunun gibi kapsayıcı bir tanım benimseyerek muhtemel karşılaştırmalara dikkat çekmenin avantajları, gerçekten aynı kategoriye ait olmayan insan olgularını bir araya getirmenin potansiyel sorunlarını aşar mı?

Bu eskimiş argümanları burada dinin herhangi bir özel tanımını savunmak için değil, önyargılı düşüncelerin sosyolojik çözümlemeyi nasıl sınırlandırıp şekillendirebileceğini vurgulamak için tekrarlıyorum. Benim tercihim, Max Weber’i takip ederek, din tanımını önceden belirlenmiş olmaktan ziyade bir çalışmanın sonunda ortaya çıkmasını bekleyebileceğimiz bir şey olarak ele almaktır. Neyin din “sayıldığı” ve neyin sayılmadığı konusunda yeni görüşlere açık olmak, bu olguların insan hayatı içinde nasıl ifade edildiğine, somutlaştırıldığına ve eyleme geçirildiğine dair daha geniş bir toplumsal ihtimaller yelpazesini görmemizi sağlamaktadır. Nasıl ki spor konusunda

yeni görüşlere açık olmak her şeyin spor sayılması anlamına gelmiyorsa, bu da her şeyin din sayılmasına izin vermek değildir. Daha ziyade, önceden var olan ve genel olarak “dinsel” olarak kabul edilen varlıklarla aile benzerlikleri sergileyen olgulara dikkat etmeyi içermektedir. Aynı zamanda, bu “dinsel” boyutu, özellikleri haritalandırılırken ve tanımlanırken eleştirel bir perspektifte tutmak anlamına da gelmektedir. Benim görüşüme göre, dinsel olgularla ilgili en iyi sosyolojik araştırmalar, dinin tanımıyla boğuşan ciltler dolusu bölümleri boş yere kullanmazlar. Fakat bir hareketin kimliğinin merkezinde yer alan kavramların empirik gerçeklikte nasıl formüle edildiğine ve yaşandığına yakından dikkat ederler.

Sınıflandırmaya dikkat etmek, hayatlarını anlamaya çalıştığımız kişiler arasındaki dil kullanımını ele aldığımızda da faydalıdır. Dinsel kimlik göstergeleri genellikle ahlaki veya siyasi gündemleri yansıtan çeşitli şekillerde kullanılırlar. Önemli bir sınırın bir tarafına düşenler ile diğer tarafına düşenler arasında ayırım yapan bir sınır çizme sürecini gösterirler. Birinin “bizden biri” olup olmadığını gösterirler. Bu tür süreçler, toplumsal dışlama eylemlerinin meşrulaştırılmasında etkili olabilmektedirler. Ayrıca karmaşık güç ve nüfuz ağlarına da bağlanabilirler. Sophie Bjork-James, “evanjelik” teriminin popüler ABD medyasında kullanılma biçimlerine dikkat çekerek, bu terimin ırksal ayrımları pekiştirme kapasitesine vurgu yapıyor. Dinsel topluluklar arasındaki siyasi farklılıkları ön plana çıkaran anket şirketleri, beyaz Protestanları –genel olarak farklı siyasi sempatilerini yansıtarak– “evanjelik” ve “önde gelen bir konumda” diye ayırma eğilimindeyken, siyasi eğilimleri genellikle bu şekilde ayırmamış olan “Afrikalı-Amerikalı Protestanlar” kategorisini tek bir kategoride tutmaktadırlar. Sonuç olarak, “evanjelik” ırksal anlamlar kazanmaktadır ve birçok Afrikalı-Amerikalı, tanımlanabilir bir şekilde evanjelik inançları onaylarken, “beyaz Hristiyanlık ve bazen de ırkçılıkla” ilişkilendirdikleri için “evanjelik” terimini reddetmektedir (Bjork-James 2021: 13).

Farklı kimlik kategorilerinin nasıl etkileşime girdiğini ele almak, kaçınılmaz olarak, insanların dinsel çeşitliliğe nasıl tepki verdiğini şekillendiren bir faktör olarak –İkinci Bölümde ortaya koyduğum– *kesişimsellik* konusunu gündeme getiriyor. Bu, farklı kimlik göstergelerinin yakınlaşmasının veya gizlenmesinin güçlendirme ve güçsüzleştirme deneyimlerine nasıl katkıda bulunduğunu vurguladığı için, güç çözümlemeleri bakımından da önem taşımaktadır. Örneğin Nisha Kapoor, Müslüman toplumun güvenlik sorunu hâline getirilmesiyle öne çıkan bir dönem olan 2000’lerin başında Birleşik Krallık İşçi Partisi hükümetinin ırkçılık sorunlarına nasıl tepki verdiğinin izini sürüyor (bkz. Beşinci Bölüm). Hükümet, farklı etnik toplulukların görece refahını vurgulayarak, ırksal önyargı hakkındaki anlatıyı sınıf farklılığına veya daha spesifik olarak ekonomik olarak gelişme fırsatındaki farklılıklara dönüştürmüştür. Tüm etnik azınlıkların dezavantajlı durumda olduğu iddiaları, hükümet temsilcileri tarafından “tek boyutlu” ve günümüzün değil de geçmişin sorunlarıyla meşgul olmak denilerek reddedilmiştir (Kapoor 2013: 1038). Gördükleri hâliyle günümüzün sorunları, terörle mücadele ve bir dizi yeni devlet aygıtının –yasal gözaltının yargılanmadan uzatılması, polisin artan “durdurma ve arama” yetkileri ve yeni oluşmaya başlayan “Önleme” Stratejisi’nin– devreye sokulmasıyla ilgiliydi ve Müslümanlara “şüpheli bir topluluk” olarak istisnai muameleyi haklı çıkarıyordu. Kapoor’un öne sürdüğü gibi, Birleşik Krallık hükümeti dezavantajlı durum konusunda giderek daha fazla neoliberal bir yaklaşım benimsiyor ve bunu da yapısal eşitsizlikten ziyade bireysel bir durum meselesi olarak ele alıyor. Geniş bir kategori olarak “ırkçılık”tan uzaklaşma, sorunu çözmeye yönelik araçların tasfiye edilmesinin bir yoluydu. Aynı zamanda, “istisnai” güvenlik önlemleri, Müslüman karşıtı önyargıyı etkili bir şekilde makul ve devlet tarafından zorunlu kılıyordu. Bu örneğin gösterdiği şey, kesişen örüntülerin iktidardakiler tarafından belirli bir gündeme hizmet etmek için nasıl kullanılabileceğidir. Başka bir

deyişle, kesişimsellik, gücü uygulamak için yukarıdan aşağıya bir strateji ve aynı zamanda aşağıdan yukarıya ortaya çıkan bir dezavantajların örtüşmesi durumu olarak işlev görebilir.

Başka bir örnekte Shanon Shah, Britanya ve Malezya'daki eşcinsel Müslümanların yaşamlarının, yalnızca din ve cinsellik değil, aynı zamanda etnik köken, cinsiyet ve toplumsal sınıf gibi birden çok kimlik göstergesi arasındaki kesişen ilişkilere nasıl bağlı olduğunu araştırıyor. Shah, Malay yurttaşlarının tuhaf bir şekilde iki uçlu statüsüne dikkat çekiyor. Malezya, kültürel ve dinsel açıdan çeşitlilik gösteren bir nüfusa sahiptir. Malaylar en büyük etnik gruptur ve Malezyalı Çinliler ile Malezyalı Hintliler ise nüfusun %30'unu oluşturmaktadırlar; nüfusun %60'tan biraz fazlası Müslüman'dır, geri kalanı Budistler, Hristiyanlar, Hindular ve diğer küçük dinsel gelenekler arasında bölünmüş durumdadır. Bununla birlikte, Malezya'nın hem Malay etnisitesini hem de Müslüman dindarlığını birleştiren ve Müslüman Malay olan yurttaşlara ayrıcalık tanıyan, hükümdara Malay nüfusunun "özel konumunu" koruma yetkisi veren bir Federal Anayasası vardır. Malezya'nın karmaşık hukuk sistemi, Müslüman yurttaşların tabi olduğu –eşcinsel ilişkilerin ve "transseksüelliğin" yasaklanması da dâhil olmak üzere– İslami yasaları ve Müslümanlar da dâhil olmak üzere tüm yurttaşlar için geçerli olan (ve "doğanın düzenine aykırı cinsel ilişki" olarak tanımlanan şeyi yasaklayan) bir ceza kanununu içermektedir. Bu bağlamda eşcinsel Müslümanlar, Malaylığın ataerkil, heteronormatif modelini sürdürme baskısıyla yaşarken, aynı zamanda [Müslüman oldukları için] toplumda ayrıcalıklı bir konuma da sahiptirler. Bu modelden sapma, bariz riskleri, eşcinsel ilişkilere karşı iki kat güçlü yasal önlemlerle desteklenen yaptırımları da beraberinde getirmektedir. Shah'ın belirttiği gibi, "Malezya'daki eşcinsel Müslümanlar, günlük hayatlarında ayrıcalıklılık ile savunmasızlık arasında apışıp kalmış durumdadırlar" (Shah 2020: 28-29).

Kesişimsellik, dini incelemek için yararlı bir mercektir

çünkü kimliğin dinsel yönlerini insan yaşamı üzerindeki diğer etkilerle ilişkili olarak bağlamsallaştırmaya yardımcı olmaktadır. Dinsel dünya görüşleri, yaşam ile gerçeklik hakkındaki mutlakıyetçi iddialar etrafında yapılanma eğilimindedir; birçoğu da kendi takipçilerine yönelik dışlayıcı iddialarda bulunmaktadır –herhangi bir dinsel geleneğin resmi bir temsilcisinin, üyelerini kısmi, gönülsüz veya seçici bir bağlılık sürdürmeye çağırdığını hayal etmek zordur. Her bir geleneğin “resmî” söylemiyle oluşturulan Hristiyan, Yahudi, Müslüman veya Budist, tüm ömürlerini nihai hakikati temsil eden öğretilerin yaşanmasına adanmışlardır. Ve fakat dinsel kimliğin sosyal bilimsel bir incelemesi, onu temsil eden kitleleri toplumsal bir varlık olarak ciddiye almalıdır. Hristiyan veya Yahudi, Hristiyanlığın veya Yahudiliğin yükümlülüklerini günlük olarak nasıl yaşamaktadır? Bundan, Hristiyan veya Yahudi olarak kabul edilen –ve dolayısıyla meşrulaştırılan– hangi şey ortaya çıkmaktadır? Bu uygulamalar, teolojik olarak yetkilendirilmiş bir gelenek bütünü ile nasıl ilişkilidir? Dinin etnik köken, milliyet, toplumsal cinsiyet, yaş, toplumsal sınıf ve diğer belirgin faktörlerle nasıl etkileşime girdiğine dikkat eden kesişimsel bir yaklaşım benimsemek, dinin toplumsal gerçekliğini görmemize yardımcı olmaktadır.

Eleştirel bir din sosyolojisine katkıda bulunmak amacıyla (Hjelm 2014), bu bölümün geri kalanında din ile güç arasındaki ilişkinin diğer boyutlarını araştıracağız. Bu bölümde dinin neoliberal koşullar altında ortaya çıkan eşitsizlik örüntülerini sürdürmeye nasıl yardımcı olduğu soruluyor. Ardından da, her biri 21. yüzyılda etkili olan farklı din ve güç yapılandırmalarını araştıran iki ayrı tartışma yer almaktadır. Her biri, güçlendirme ve güçsüzleştirme deneyimlerinin dinsel ve diğer kimlik göstergeleri arasındaki yaşanmış ilişkilerde nasıl ortaya çıktığını vurgulamak için kesişen bir bakış açısı benimsemektedir. Tematik olarak, bu ikili odak noktası, kozmetiğin, toplumsal cinsiyet, ırksallaştırma ve dinsel farklılığın işaretlenmesine yönelik bir bakış açısı olarak alınması anlamına

gelmektedir. Dinsel farklılığın kesişimsel konumuna göre nasıl statü kazandığına odaklanırken amaç, bu olguların süreçsel doğasını vurgulamaktır. Başka bir deyişle bu düzenlemeler *sadece orada değildir*, belirli faktörlerin *bir araya gelmesiyle* ortaya çıkmaktadır.

3. Kozmetik ve Toplumsal Cinsiyet Özcülüğünü Benimsemek

Benliğin işlenilebilirliği duygusu, özellikle toplumsal cinsiyet ve cinsellik hakkındaki son tartışmalarda görünür hâle gelmiştir. Bazı sosyologların, toplumsal cinsiyete sahip benliğin tutarlı, istikrarlı veya “doğal” bir kimlik olarak kabul edilen kavramlarını sarsmaya yönelik girişimleri olmuştur (örneğin Butler 1993). Erving Goffman’ın benliği kalıtsal değil sunulan hâliyle vurgulayan çalışmasını ise zengin bir kaynak olarak değerlendirmişlerdir (Lawler 2014: 116-37). Benliği sunulan hâliyle kabul ettikten sonra, toplumsal cinsiyet kimlikleri hakkındaki yaygın varsayımların izi, belirli güç çıkarlarına kadar kolayca sürülebilmektedir ve kimliklerin inşasındaki farklılıklar daha yakından incelenebilir hâle gelmektedir.

Bu yaklaşımları din sosyolojisi içinde ele almak, dinsel aktörler arasında rağbet bulan önemli karşıanlatıları vurgulamaktadır. Toplumsal cinsiyet kimliğinin işlenilebilirliği, tahmin edilebileceği üzere birçok muhafazakâr dinsel grup arasında düşmanca tepkilere yol açmıştır (Barrett-Fox ve Yip 2020). Bazı çevrelerde bu düşmanlık, ataerkil çekirdek ailenin Batı’nın ahlaki düzeninin temel taşı olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. En bariz hâliyle ABD’deki Hıristiyan Sağ arasında görülen transseksüel kimliklere muhalefet, feminizm, kürtaj ve eşcinselliğe karşı kampanyalarla bağlantılıdır. Onlara göre toplumsal cinsiyet kimlikleri biyolojik olarak belirlenmektedir ve geleneksel bir roller farklılaşmasıyla onaylanmaktadır (Gallagher 2003). Toplumsal cinsiyetin

akışkanlığı, Tanrı'nın yaratışına karşı bir ihlal *ve* toplumun ahlaki dokusunu tehdit edecek bir şekilde “normallik”ten bir kayma olarak karşılanmaktadır. Ortadoğu'daki ve Afrika kıtasındaki birçok ülkede, eşcinsel ilişkiler İslam hukukunun yorumlanması temelinde yasaklanmıştır, bazı durumlarda ölümle cezalandırılabilir; diğer ülkeler ise İncil metinlerinden türetilen argümanlara başvurmaktadır (Kuloba 2016).

Küreselleşme ve sağladığı artan bağlanabilirlik, daha önce sıkı sınırlarla çevrili olan bölgeleri uluslararası toplumsal güçlerle, önceden var olan geleneklerle gerilim yaşayan güçler de dâhil olmak üzere, çok daha yakın ve sık temas kuracak hâle getirmiştir. Medya platformlarındaki orantısız Anglo-Amerikan içeriği de dâhil olmak üzere neoliberal ekonomik değişim, “Batılı” hâkimiyet duygusunu artırmış ve heteroseksüel olmayan kimliklerin “yükselişini” yabancı, seküler etkilerle ilişkilendiren muhafazakâr karşıanlatıları güçlendirmiştir. ABD'li muhafazakârlar müsamahakâr liberalleri suçlarken, Ortadoğu'daki muhafazakârlar ABD'yi “Büyük Şeytan” olarak suçlamaktadırlar; Afrika kıtasındaki muhafazakârlar ise eski sömürgeci güçleri ülkelere eşcinselliği ithal etmekle suçlamaktadır. Köktendinci din biçimlerinin cazibesi, kısmen, 21. yüzyılın kimlik siyasetinde mevcut seçenek bolluğuna bir panzehir olarak anlaşılabilir (Lyon 2000: 75).

Fakat girişimci dinin en çarpıcı örneklerinden bazıları (bkz. Altıncı Bölüm), toplumsal cinsiyet gelenekçiliğini kültürel kaynakların yaratıcı bir şekilde benimsenmesiyle birleştirmektedir. İkisi hiçbir şekilde uyumsuz değildir. Bu tür örnekler, dinsel benliğe girişimci bir yönelimin, kısıtlayıcı kimlik gündemlerinin hizmetine nasıl sunulabileceğini göstermektedir. Önceki bölümde tartışılan Avustralya'daki Hillsong Kilisesi örneğine dönersek çarpıcı bir durumla karşılaşabiliriz. Hillsong, birkaç yıl boyunca, bir yanda erkeklerin, diğer yanda kadınların farklı ihtiyaçları olarak anlaşılan temalar etrafında oldukça popüler olan bir dizi yıllık konferanslar düzenlemiştir. Toplumsal cinsiyete göre uyarlanmış olayların kullanımı evanjelik

dünyada çok yaygındır ve kimlik, rol ve “doğal” erdemlerin toplumsal cinsiyete dayalı açık ayrımlarını destekleme kararlılığını yansıtmaktadır. Hillsong tarafından kullanılan modelin Birleşik Krallık, ABD ve başka yerlerdeki benzer konferanslarda tekrarlandığı görülebilmektedir ve ticari kaynakların ayırt edici bir şekilde kullanıldığını yansıtmaktadır. Üstelik bunlar, bu bağlamlarda savunulan toplumsal cinsiyet normlarını şekillendiriyor gibi de görünmektedir.

Avustralyalı akademisyen Marion Maddox, 2005 ve 2010 yılları arasında Hillsong’un konferanslarına dair bir saha çalışması yapmış ve orada tanıtılan kadınlık ve erkeklik yapılarını gözlemlemiştir. Araştırması, konferansların popüler kültürün ticari ifadelerinde öne çıkan çekicilik normlarına ve toplumsal cinsiyetçi kimliğe adeta minnettarlık düzleminde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Hillsong’daki kadınların “Renk Konferanslarında”, kadınların “diyet yapmaya, egzersiz yapmaya, makyaj yapmaya, “şımartılmaya”, hatta moda dergilerinin fit bir “güzellik” tanımına uymak için estetik cerrahiye başvurmaya nasıl teşvik edildiğini anlatıyor (Maddox 2013: 12). Bu teşvikler, konferans bünyesinde sunulan kişisel gelişime yönelik ticari fırsatlarla da eşleştirilmektedir. Maddox, “lüks bir mağazanın kozmetik tezgâhlarına benzeyecek şekilde dekore edilmiş, makyaj, manikür ve saç şekillendirme sunan ‘şımartıcı’ tezgâhları” tasvir ediyor (2013: 20). Fiziksel “kusursuzluk” üzerindeki bu vurguyu artırmak, kadın katılımcılara atıfta bulunarak “prens” dilinin kullanılmasıyla sağlanmaktadır. Hillsong’un kıdemli papazı Brian Houston’ın eşi Bobbie Houston, kadın konferansının sözcüsü ve düzenli bir konuşmacısıdır. Maddox, onun “tüm güzelliği, yumuşaklığı, savunmasızlığı ve hassasiyetiyle cennetten esintiler taşıyan kadınlığın” kutlanması çağrısını aktarıyor (aktaran Maddox 2013: 16). Kadınlar şımarık bir pasifliği somutlaştırmaya davet edilirken, Hillsong’un erkekler konferanslarındaki erkek katılımcılar ise “liderlik etmeye”, “yetki almaya” ve Tanrı ile benzerliklerini keşfetmeye teşvik ediliyorlar.

Hillsong, toplumsal cinsiyet değişkenliği çağında toplumsal cinsiyet rollerine açıklık getiriyor. Bu anlamda, 19. yüzyılda ABD'deki başlangıcından beri Hristiyan köktencilüğünün özelliği olan modern karşıtı kesinlik arayışını genişletiyor. Ama aynı zamanda, daha geniş bir ticari kültürle –özellikle toplumsal cinsiyetçi reklamcılık ve eğlence yayınlarında yaygın olan bedensel mükemmellik ve kendi kendini güçlendirme kavramlarıyla– uyumunu da yansıtıyor; bu da bünyesinde işlerlik kazandığı neoliberal bağlama hem direndiğini hem de onu benimsediğini gösteriyor. Maddox bu durumu şöyle yorumluyor: “Muhafazakâr evanjelikleri ve Pentekostalları seküler topluluklarından ayıran bir sınır işareti olarak hareket etmekten çok uzak olan Hillsong’un toplumsal cinsiyet öğretisi, daha geniş bir kültürde yazılı olan gerilimleri yeniden üretiyor ve yoğunlaştırıyor. Boyun eğmenin, özerkliğin ve otoritenin karmaşık etkileşimlerini yaşarken kusursuz –ve hatta daha fazlası olarak– görünme baskısı, birçok kadının günlük yaşantılarına teolojik bir dış güzellik getiriyor” (Maddox 2013: 25).

Hillsong, anaakım toplumsal cinsiyet politikalarının unsurlarını hem benimsiyor hem de bunlara direniyor gibi görüldüğü ölçüde, postfeminizmle ilişkili temaları da yansıtmış oluyor (Tasker ve Negra 2007). Başka bir deyişle, feminizmi bir ideoloji olarak reddederken, kadının güçlenmesinin diliyle konuşuyor. Bu görünüşte paradoksal konum, evanjelik çevrelerde alışılmadık bir durum değildir (Aune 2006); evanjeliklerin, dinsel inançlarının kapsamlı bir şekilde yeniden yapılandırılmasını gerektirmeden, kültürel değişimle temas halinde görünmelerine izin vermektedir. “Uygunluk ve kısıtlamanın yanı sıra seçim ve özgürlüğü de destekleyen” bir kadınlık üretmektedir (Sullivan ve Delaney 2017: 854). Jenkins ve Marti, Los Angeles’taki Oasis Hristiyan Merkezi’nde yaptıkları çalışmada da benzer bir örüntü tespit ediyorlar. Hollywood film endüstrisinin merkezine yakın bir yerde bulunan Oasis, adını nüfuzlu papaz Holly Wagner’in aynı adlı kitabından alan

“Tanrı’nın Kızları” vaizliğini sürdürüyor. Jenkins ve Marti, “yaşlı” kadınlara (bununla kırk yaşın üzerindeki kastedilmektedir) özel bir rol atfeden, yaşa göre farklılaştırılmış bir vaizlik tespit ediyorlar. Bu “yaşlı” kadınlar, cemaatin genç üyeleri için hikmetli örnekler olmaya davet ediyorlar. Fakat “yaşlı olma” bakımından yeniden tanımlanmaları, popüler ticari eğlence normlarına göre fiziksel olarak çekici kalma arzularını içermektedir. Bu kadınlar, “sağlıklı bir bedende modaya uygun görünmeye odaklanmaları gerektiğine inanıyorlar çünkü böylesi, onların dünyada kişisel ilişkilerde ve evanjelik, misyoner toplumsal yardımda başarılı olmalarını sağlayan şeydir” (Jenkins ve Marti 2013: 246). Bu, ünlülere yansıtılan beklentilerde açıkça görüldüğü hâliyle, kadınların yaşlanma sürecinin herhangi bir dış belirtisini göstermeden daha akıllı olmaları gerektiğine dair daha geniş bir toplumsal örüntüyü yansıtmaktadır.

Hillsong örneği, kadın kimliğine bağlı cinsel saflık düşüncelerinin, saflık taahhütlerinin ilk ortaya çıktığı ve kültürel olarak en görünür olduğu ABD’nin çok ötesine nasıl uzandığını göstermektedir (Valenti 2010). Katie Gaddini, Londra’daki bekâr evanjelik kadınların hayatlarını çerçeveleyen benzer düşünceler tespit ediyor; bu kadınlar kendilerini evlilik öncesi cinsel perhizle ayırt edilen ortak bir “ideal Hıristiyan kadın” duygusuyla ilişkili olarak konumlandırıyorlar. Gaddini, saflık normlarının, Hillsong’un konferanslarında övgüler düzülen kadınlık inşasını tekrarlayarak, özellikle belirli bir kadın türü –“genç, beyaz ve orta sınıf ideali” (Gaddini 2020: 118)– tarafından desteklendiğini ve onunla ilişkilendirildiğini tespit ediyor.

Evanjelic Hıristiyanlık, yaygın olarak toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tamamlayıcı bir görüşü destekleyen dinsel bir hareket olarak zikredilmiştir. Ataerkil hiyerarşinin dili son zamanlarda tartışmalı şekilde yumuşatılmış olsa da “eşit ama farklı” yaklaşımı genellikle kalıcı eşitsizliklerin (özellikle erkeklerin “doğal” güçleri arasında liderliğin de olduğu du-

rumlarda) üstünü örtmektedir. Ne var ki mevcut araştırmalar, toplumsal cinsiyete dayalı güçlendirme ve güçsüzleştirme hakkında aceleci sonuçlara varmaya karşı uyarıda bulunarak, kilisede ilan edilenler ile aileler evdeyken pratikte işlerin nasıl yürüdüğü arasında genellikle belirgin bir fark olduğunu öne sürüyor. Birleşik Krallık ve ABD'deki araştırmalar, kilisede söylemsel ataerkilliğin ve ev içi alanda daha pragmatik eşitlikçiliğin bir arada var olduğuna dikkat çekmiştir (Aune 2006; Gallagher 2003). Görünüşe göre, kiliselerin resmi söyleminde onaylanan toplumsal cinsiyet farklılığı modelleri ile aile hayatının pratik gerçekleri arasında bir fark bulunmaktadır. Bu elbette toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etik zorluklarını çözmez; sadece sorduğumuz etik soru türlerini değiştirmemizi gerektirir.

Önceki tartışmanın amacı, toplumsal cinsiyet farkı kavramlarının en çok anaakım eğlence medyasıyla ilişkilendirilen erkeklik ve kadınlık imgeleri aracılığıyla nasıl yansıtıldığını vurgulamaktır. Dinsel grupların, dinsel inançlarını dönemin kültürel kaynaklarını kullanarak anlamlı hâle getirmeleri elbette yeni bir anlayış değildir ama daha önceki örnekler, *hangi* kaynakların ayrıcalıklı olduğunu ve bunun *ne gibi sonuçları* olduğunu sormanın önemini vurguluyorlar.

Hillsong'un pazarlama materyallerinde ve konferanslarında kullandığı görüntüler, moda dergilerinde kullanılanlara önemli ölçüde benzemektedir ve video içerikleri gençliği, çekiciliği ve görünürdeki mutluluğu ve canlılığıyla öne çıkan oyuncularla doludur. Bunu, bir önceki bölümün çözümlemesini takiben, ticari bağlamlarda vücut bulmuş erkek ve kadın imgelerini satmak için kullanılan mecazların kararlı bir taklidi anlamında kozmetiğin benimsenmesi olarak tanımlıyorum. Bu imgeler oldukça cinsiyetçidir ve erkekler ile kadınların yalnızca belirli erdemleri ve nitelikleri somutlaştırmakla kalmayıp aynı zamanda belirli bir beden imgesine bağlı kaldıkları bir biyolojik belirlenimcilik modelini güçlendirmek için de kullanılmaktadır.

Kozmetiğin bu şekilde benimsenmesi, ticari reklamlarda sıklıkla cinselleştirilmiş kadın imgesi ile evanjelik topluluklarda sıkça başvuru alan tevazu geleneği göz önüne alındığında, gerilimlere davetiye çıkarabilir. Dana Malone'nin ABD'deki üniversite kampüslerindeki evanjeliklerle ilgili çalışmasında gözlemlediği gibi, kadınlar bedenlerini nasıl süslediklerine göre değerlendirilmektedirler ve bu da onların davranışları hakkında cinsel yargılara yol açmaktadır. Genç bir yetişkin olarak (heteroseksüel) bir eş bulacağınız (ve evleneceğiniz) beklentisinin yanı sıra cinsel saflık ideallerine uyma baskısı göz önüne alındığında böyle bir şey, evanjelik kadınların üzerinde yürümesi beklenen çok ince bir çizgi oluşturmaktadır. Potansiyel partnerler tarafından erişilebilir olduklarını açıkça belirtmelidirler fakat asla işi daha ileri götürecekleri veya ısrarcı oldukları veya potansiyel (erkek) taliplerin ön alıcı rolünün yerini alacakları bir şekilde görünmemelidir. Kadın bedenlerinin bu denetimi, onların ne giydiklerine ve kendilerini nasıl sunduklarına dair beklentiler ve bazen de açık yaptırımlar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir (Malone 2018: 171-2). Hillsong'da bu gerilim aşikâr şekilde kadınlara, Tanrı'nın otoritesine boyun eğdikleri gibi erkeklerin otoritesine de boyun eğme çağrılarıyla yumuşatılmaktadır. Hillsong'un "Renk konferanslarında" kadınlar, Tanrı ile bağlılık ve boyun eğmeye dayalı bir ilişki geliştirmeleri için teşvik edilmektedirler. Kullanılan dilin bir kısmı, evlilik birliği yakınlığını epey çağrıştırmaktadır. Maddox, Hillsong genç papazı Donna Crouch'tan şu alıntıyı yapıyor: "İster evli, ister bekâr, İsa'yı kocanız olarak bilebilirsiniz. En ateşli ve en hareketli evliliğe sahip olmuş olabilirsiniz" (aktaran Maddox 2013: 18). Kadınların Tanrı ya da İsa ile ilişkisini tanımlamak için romantikleştirilmiş dilin bu şekilde kullanılması, böyle bir şeyin kilisenin İsa'nın gelini olduğu şeklindeki Kutsal Kitap kavramında teolojik bir kökü olduğunu iddia edebilir (örneğin Efesliler 5: 22-33). Böyle bir şeyin Tanrı ile belirgin bir şekilde dışı, heteronormatif bir ilişki için bir mecaza dönüşen

modern gelişiminin rahatsız edici bir kaynağı vardır. Örneğin bazı popüler evanjelik yazılarda, kadının boyun eğmesi, Tanrı'nın otoriter ve sahiplenici olarak tasvir edilmesiyle dengelenmektedir ve aile içi tacize katkıda bulunan evlilik normlarını güçlendirmektedir (Colgan 2018).

Buna karşılık, Hillsong'un erkek konferansları, erkekleri Tanrı ile daha çok özdeşleşmeye, Tanrı'nın örneğini somutlaştırmaya, kişinin hayatını onun peşinde modellemeye çalışan bir ilişkiye sahip olmaya teşvik ediyor. Bu onaylama, kalıcı bir etkiye sahip olmasına rağmen, 20. yüzyılın başlarıyla ilişkilendirilen "kaslı Hıristiyanlık"¹ geleneğine çok şey borçludur. Hillsong, John Eldredge'in erkekliği kahramanlık, macera, risk, fiziksel güç ve cesareti vurgulayan temel terimlerle takdim eden 2001 tarihli *Wild at Heart: Discovering the Secret of a Man's Soul* [Yüreği Vahşi: Bir Erkeğin Ruhunun Sırrını Keşfetmek] adlı kitabından açıkça yararlanmaktadır. Eldredge'e göre Tanrı, erkekleri vahşi ve tehlikeli olmaları ve üç temel arzuyu yerine getirmeleri için yaratmıştır ve bu arzular da savaşmak, maceralı bir hayat yaşamak ve bir güzelliği kurtarmaktır. *Captivating: Unveiling the Mystery of a Woman's Soul* [Büyüleyici: Bir Kadının Ruhunun Gizemini Ortaya Çıkarmak] başlıklı daha sonraki bir kitap, kadınları da aynı tür muameleye tabi tutmaktaydı. Anlamlı bir şekilde bu kitap, Eldredge'in eşi Stasi tarafından kocasıyla birlikte yazılmıştır.

Hillsong'da bazı açılardan onaylanan erkeklik modeli, çok tartışılan Amerikalı papaz Mark Driscoll'un öğretisini yansıtmaktadır. Driscoll, taciz suçlamalarının kendisinin kiliseden ayrılmasına ve kilisenin çöküşüne yol açtığı 2014 yılına kadar Seattle'daki Mars Hill Kilisesi'ne liderlik ediyordu. Zirvesindeyken, Mars Hill Washington eyaletindeki en büyük kiliseydi ve 15 kampüsü kapsayacak şekilde genişlemişti. Kilise, yayımlanan kitapları ve iTunes'tan indirilebilen

¹ Hıristiyan inancını, beden sağlığı, cesaret, savaşçı ruh ve toplumsal sorumluluk duygusu gibi erdemlerle birleştirmeyi vurgulayan yaklaşım. (Çev.)

popüler vaazlarıyla ulusal ve uluslararası beğeni toplayan Driscoll'un kendine özgü tarzı ve mesajıyla güçlü bir şekilde ilişkilendirilmekteydi. Sunum tarzı –tumturaklı, çatışmacı, müdanasızca kadın ve erkeğin farklı ama birbirini tamamlayan rolleri olduğunu savunan, seks ve toplumsal cinsiyetle ilgili konuları ele almasında genellikle rahatsız edici derecede açık tarzı (Johnson 2018)– Twitter'daki etkinliğiyle daha da güçlenerek medyanın ilgisini çekmişti ve böyle dile düşmüştü. Dünya genelinde tahminen 250.000 kişi her hafta Driscoll'un vaazlarını podcast aracılığıyla dinliyordu (McKinney, henüz yayımlanmadı: 11). Önceki bölümün dilini kullanırsak, Driscoll, başarılı bir “girişimci papaz” ve belirli bir etki karışımını kanallı eden bir kişiydi. 2006 yılında Driscoll, Kentucky'de gerçekleşen “İncil İçin Birlikte” konferansına katılmış ve “Yeni Kalvinizm” olarak da bilinen “Genç, Huzursuz ve Reformcu” hareketinin doğuşunda etkili olmuştu. “Yeni Kalvinizm”, “eski” Kalvinizm ile İncil'in hatasızlığına olan bağlılık ve toplumsal cinsiyet konusundaki kadın ve erkeğin farklı ama birbirini tamamlayan rolleri perspektifini paylaşıyordu fakat bu geleneksel köktendinci inançları hem misyon alanı olarak hem de İncil mesajını iletme için meşru bir kaynak olarak çağdaş kültüre yönelik daha olumlu bir tavırla birleştiriyordu. Bu nedenle, Driscoll geleneksel Reform Kilisesi'nin ciddi ve katı havasını umursamaz bir şekilde reddetti ve bunun yerine kot pantolon ve kapüşonlu bir ceket giyerek vaaz vermeyi tercih etti. Vaazları, müstehcen bir dil ve şakalarla desteklenmiş küçümsemeler ve feminizme, homoseksüelliğe karşı tiratlar içeriyordu; ayrıca Driscoll'un daha geniş kilise kesimleri tarafından desteklendiğini gördüğü, dışlaştırılmış, hadım edilmiş erkeklik modeline boyun eğen erkeklere yönelik saldırılar içeriyordu.

Jennifer McKinney, *American Evangelicalism and Hyper-masculinity* [Amerikan Evanjelikliği ve Aşırı Erkekçilik] adlı kitabında, Driscoll'un Mars Hill'deki vaizliğinde yükselişini ve düşüşünü hem “kaslı Hıristiyanlığın” evanjelik gelenekle-

rinin bir devamı hem de daha “aşırı erkeksiliğin”nin daha da abartılı bir biçiminin ortaya çıkışı olarak resmediyor. Driscoll, kadınların erkeklere meslekî olarak, ev içinde ve cinsel açıdan boyun eğmesini talep ediyordu ve kendisinin sert imajına uymayan niteliklere sahip olduğu düşünülen erkekleri küçümsüyordu (McKinney, henüz yayımlanmadı). Driscoll’un kilisesi çökmüş ve sonuç olarak kamusal profili ve etkisi azalmış olsa bile, toplumsal cinsiyete yaklaşımı geniş bir izleyici kitlesinde yankı bulmuştur. “Ortak akıl” hakikatlerine ve sıradan çalışan erkeklerin yaşantılarına hitap etmesi, Donald Trump’ın destek tabanını karakterize eden popülist bir sicile geçişi de öngörüyordu.

Mark Driscoll, Hristiyan kişiliğini oluştururken daha geniş eril kimlik geleneklerinden yararlanan ilk evanjelik lider değildi. 1880’lerde profesyonel bir beyzbol oyuncusu olma imgesinden de yararlanan Billy Sunday, sahnede büyük bir patavatsızlıkla, öfkeli ve halka hitap eden bir retorikle konuşan heybetli bir vaizdi. ABD’nin önemli evanjelik figürlerinin en ortayolucusu olan Billy Graham bile, kısmen uzun kariyeri boyunca halkın önüne bariz erillik geleneklerinden yararlanarak çıkmıştı. Graham, tarihçi Grant Wacker’ın “Hristiyan erkeklik, nefesine hâkim olma etiği tarafından disipline edilmiş erkeklik özellikleri” olarak adlandırdığı bir kişilik oluşturmaya teşvik etmişti (Wacker 2015: 82). Aydınlatıcı bir makalesinde Wacker, Graham’ın enerjik vaazları, atletik fiziği, keskin hatları olan yakışıklılığı ve ahlaki omurgasıyla nasıl böyle bir “erkeklik özellikleri” sergilediğinin izini sürüyor. Marlon Brando’dan çok Charlton Heston’ın benzeri Graham, sağlıklı ve dürüst, aynı zamanda yeri geldiğinde kavgacı ve uzlaşmaz olan kaslı bir Hristiyanlığı somutlaştırmaktaydı. Dinsel gelenekler ile toplumsal cinsiyet hakkında benimsedikleri daha geniş kültürel düşünceler arasındaki karşılıklı bağlantıların izini sürerken, dinsel grupların onayladığı ve meşrulaştırdığı düşünce türleri hakkında çok daha net bir anlayış ediniyoruz. Meşrulaştırma mutlaka bilinçli veya kasıtlı bir süreç değildir,

fakat daha geniş kültürel dışlama örüntülerine katkıda bulunan çok önemli sonuçları olabilir.

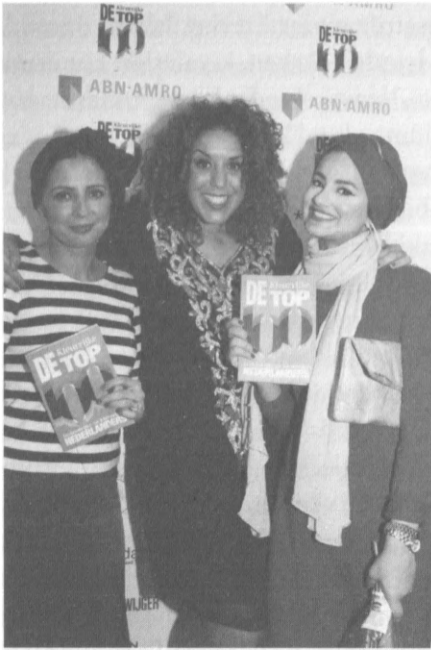
4. Kimlik Kaynağı Olarak Kozmetik

Dinsel kimliklerin icrasında “kozmetik”in önemine ağırlık vermemiz modanın oynadığı rolü de açıklığa kavuşturmaktadır. Dinsel kimlikler, fiziksel belirteçlerin –kıyafet seçimi, ten rengi, sakal stili– gözlemciler tarafından kendilerine sembolik bir anlam kazandırmaya nasıl açık olduklarına bağlı olarak toplumsal ortamlarda görünür veya görünmez hale getirilmektedir. Kültürel normdan ayırım dereceleri, bazı dinsel kimlikleri daha görünür kılabilirken –örneğin ultra Ortodoks Yahudiler veya Tibetli Budist rahipler– diğerleri ise genel nüfusa daha kolay karışmaktadır. Örneğin, çoğu Hıristiyan’dan, onları *Hıristiyan olarak* tanımlanabilir hâle getiren belirli bir şekilde giyinmeleri beklenmez. İşte bu nedenle Fransa’da dinsel simgelerin halka açık yerlerde giyilmesine getirilen kısıtlamalar, Müslümanları hedef alan bir bastırma aracı olarak görülmektedir. Fransa’daki en yaygın din, en azından sıradan insanlar arasında görünür dinsel simgeler giyme geleneği olmayan Roma Katolikliğidir. Kolye olarak takılan haçlar, giysilerle kolayca gizlenebilmektedir ve üstelik bunlar artık genellikle moda aksesuarları olarak kabul edildiğinden kamusal alandaki dinsel önemlerinin etkisi de azalmaktadır. Buna karşılık, en önemli dinsel azınlık Müslümanlardır ve birçok Müslüman kadın başörtüsü veya peçe takmaktadır. Bu görünürlük, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak incelenen bir şey olarak elbette yanlış algılamaya ve önyargıya açıktır. Müslümanların azınlık olduğu ülkelerde, burka veya çarşaf gibi geleneksel kıyafet biçimleri Müslümanları, *Müslüman olarak* daha görünür kılmaktadır (Williams ve Vashi 2007), böylece özellikle kadınlar düşmanlık ve istismar hedefi haline gelmektedir (Carr ve Haynes 2015: 27). Onların

görünürlüğü aynı zamanda Müslüman erkekler ve kadınlarla ilişkilendirilen çeşitli klişelerin görsel görünümüne kamusal alanda atfedilmesi fırsatını da getirmektedir, böylece örneğin yüzü örtmek baskı diye yorumlanmaktadır. Bu anlamda görünütü, şüphenin yanı sıra düşmanlığın da odağı olabilmektedir. Emma Tarlo'nun dediği gibi, “kıyafetlerin onları giyenlerin niyetlerinin ötesine geçen önemli toplumsal ve maddi etkileri vardır” (Tarlo 2010: 12).

Müslüman kadınların giyim tercihleri özellikle ilginç bir örnektir çünkü bu tercihler, böylesine belirgin bir simgesel anlam taşıırken, onlara kendilerini güçlü görme fırsatları sunan canlı bir ticari pazar tarafından da desteklenmektedir. Son yıllarda, tesettür blog yazarı gibi yeni bir influencer türü ortaya çıktı; bunlar modaya uymayı sosyal medya aracılığıyla verilen yaşam tarzı tavsiyeleriyle birleştiren ve İslami öğretiye de uygun kalarak iffetini korumak isteyen Müslüman kadınları hedef kitle olarak ele alıyorlar. Ulusötesi giyim tarzları, İslam ve Müslüman kadınlar hakkındaki yerleşik varsayımlara meydan okuyan yaratıcı bir moda sektöründeki dinsel geleneklerle birleşmiştir (Şekil 9). Benzer bir argümanı Emma Tarlo mükemmel çalışması *Visibly Muslim*'de [Müslüman Görünmek] geliştirmiştir; Tarlo bu çalışmasında sıradan Müslüman kadınların kıyafet tercihleri ve bu tercihleri çerçeveleyen dinsel ve siyasi bağlamları araştırmaktadır. Özellikle başörtüsüne odaklanan Tarlo, Londra'daki Müslüman kadınların, kimlikleri giyim seçimlerinden okunurken *görünür* bir şekilde Müslüman olmanın zorluklarıyla nasıl mücadele ettiklerini inceliyor. Gözlemciler ayrıca bu tercihten bir dizi varsayım da çıkarabilirler: Bunlar arasında, başörtüsü takan kişilerin Müslüman inançları konusunda özellikle dindar ve ciddi olmaları gerektiği, ailelerindeki erkeklerin baskısına maruz kaldıkları veya dindarlıklarının fanatizme dönüştüğü şeklinde varsayımlar yer alabilir. Müslüman kadınlar, öngörülen bu yorumların farkındadır ve toplum içinde hareket ederken bu yorumların konusu olma beklentisini taşımaktadırlar. Ayrıca,

iffetli kıyafetlerinin, her şeyden önce dindar kadınlar olarak görüldükleri ve Batı kültürlerinde genellikle olduğu üzere, erkeklerin cinsel arzusunun bir nesnesine indirgenmediği anlamına geldiğinin de bilincindedirler. Bununla birlikte, tesettüre indirgenmiş olmanın hüsrânını da hissediyorlar; sanki temsil ettikleri tek şey buymuş gibi, sanki bireysellikleri kendilerini Müslüman olarak damgalayan bir tercihle siliniyormuş gibi hissediyorlar. Tarlo, alenen bu anlamların başörtüsü takmayı nasıl özellikle zorlayıcı ama aynı zamanda çoğu zaman güçlendirici bir tepki uyandıran bir deneyim hâline getirdiğini şöyle yorumluyor:



Şekil 9. Hollandalı-Faslı gazeteci ve TV sunucusu Raja Felgata, Amsterdam merkezli moda tasarımcısı Loubna Sadoq ve Afgan-Hollandalı başörtüsü modeli ve blog yazarı Ruba Zai ile birlikte, 2014 yılında Hollanda'nın yıllık "Renkli Top 100" listesinde yer aldıktan sonra. Kaynak: KleurrijkeTop100 Flickr aracılığıyla.

Bu nedenle başörtüsünün aşırı yüklenmiş simgesellik, giyen kişi üzerinde son derece yabancılaştırıcı etkilere sahip olabilir. Başörtüsünde ustalaşmayı, onu farklı tarzlarda bağlamayı, renklerle sınamalar yapmayı, modayla birleştirmeyi öğrenmek bu bağlamda oldukça önemlidir; çünkü bu, kişinin tesettür öncesi geçmişini tesettürlü şimdiki hâliyle bütünleştirmesinin aracı hâline gelir ve o kişi çok yönlü farklı kimlik ve aidiyet unsurlarını birleştirmeyi veya kelimenin tam anlamıyla “bağlamayı” öğrenir. (Tarlo 2010: 76)

Tarlo’nun çalışması, Müslümanlar arasında baş örtmenin zorunlu olarak sert ve ciddi bir feragat eylemi olduğu yönündeki yaygın varsayımlara meydan okuyor. Müslüman kadınların tesettür giyim üzerine İslami öğretilerden aldıkları parametreler içinde kalırken, kıyafetleri konusunda nasıl son derece yaratıcı, deneysel seçimler yaptıklarını gösteriyor. Başörtüsü, Müslüman kimlikleri hakkında kamuoyuna açıklama yapmış olurken aynı zamanda bireyselliklerini şekillendirmenin simgesel bir aracı olarak da hizmet ediyor.

Londra’daki Müslüman kadınlar, tercihlerine hizmet eden çok sayıda moda mağazasının bulunduğu çokkültürlü bir şehirde yaşamaktan yararlanıyor ama bu statüye eşlik eden kırılğanlıklarla azınlık olarak kalıyorlar. Başörtüsü takmak, yaratıcı ve renkli tarzlarda bile, şüphe ve İslamofobinin nadir olmadığı bir bağlamda bir bireyi marjinal ve gözle görülür bir Müslüman olarak işaretlemiş oluyor. Durum Türkiye’de oldukça farklıdır çünkü nüfusun büyük bir çoğunluğu Müslümandır ve “tesettür modası”, sokakta yaygın olarak görünen yerleşik bir ticaret sektörü olmuştur. Türkiye’nin Adalet ve Kalkınma Partisi yönetimindeki son siyasi iklimi (bkz. Üçüncü Bölüm), tesettür modasının sadece dinsel açıdan değil, siyasi açıdan da önemli bir simgesel ağırlık taşıdığı anlamına geliyor. Cumhurbaşkanı Erdoğan, laik muhalefet karşısında başörtüsü takma hakkının tutkulu bir savunucusu olmuştur ve piyasa ekonomik reformlarına verdiği paralel destek, ticari ama İslami açıdan da etkilenmiş moda için elverişli bir ortam

yaratmaktadır. Nitekim Türkiye’de tesettür modası, cadde üstü perakende satış mağazaları, öne çıkan reklam panoları, defileleri ve kitlesel çekiciliği olan bir sektördür (Gökarıksel and Secor 2010: 329).

Gökarıksel ve Secor (2010), Türkiye’deki örtünme (veya *tesettür*) modasının çözümlemelerinde, metalarının İslami olarak nasıl kayda geçtiğini tespit etmek için moda şirketlerini inceliyorlar. İşletmenin ticari çıkarları ile İslami öğretilere uygunluk taşıdığı kabul edilen standartları sürdürme arzusu arasında karmaşık bir paraya dönüştürme süreci tespit ediyorlar. Örüntüler farklı şirketlere göre değişiyor ve her birinin değerler sistemi, satılan kıyafet tarzlarına, İslami veya İslami olmayan bankacılığın kullanımına, modellerin reklamda sunulmasına ve personel üniformalarının tasarımına göre değişiyor. İslami standartların gözetilmesinin öncelik verilmesinin ne ölçüde desteklendiği de önemli ölçüde değişiyor. Belki daha da önemlisi, bu zor işe yönelimleri de farklılık taşıyor ve bu farklılık, tesettürü daha çekici hâle getirmeyi Türk toplumunun İslamlaştırılması sürecine katkı olarak gören şirketlerden, böyle siyasi gündemlere katılmaya karşı çıkan şirketlere kadar uzanıyor. Başörtüsünü dinsel meta olarak satarken, şirket yöneticileri bunların dinsel açıdan taşıdığı önemleri tüketicinin sorumluluğu olarak görüyorlar. Ürünlerinin çeşitli şekillerde giyildiğini kabul ederek, “başörtüsünü kullanımını İslami hâle getirmenin tüketicie bağlı olduğunu” savunuyorlar (2010: 327). Bu zıt örnekler, İslam’ın metalara nasıl işlendiğinin istikrarlı veya net bir olgu olmadığını yansıtmaktadır. Gökarıksel ve Secor, benzer bir kararsızlığı, tesettür modası tüketicileri arasında da buluyor; bu tüketiciler, modayı İslami kılan şeyin ne olduğuna dair yorumlarında şunu ortaya koyuyorlar: “Tesettür modasının gündeme getirdiği dindarlık, iffet ve benlik sorunları, günlük uygulamalarda bile tartışılıyor ve hiçbir zaman tam olarak çözülmüyor” (2010: 328).

Birleşik Krallık ve Türkiye’nin zıt örnekleri, dinsel kıyafetlerin daha geniş kültürel ortamlara bağlı olarak bir kimlik ve

güç taşıyıcısı niteliğiyle nasıl farklı potansiyeller barındırdığını ortaya koymaktadır. Her iki durum da neoliberal koşullar tarafından –en azından kendini belirleme değeri ve ticari moda piyasalarının değeri açısından– şekillendirilmektedir fakat bunlar her iki durumun da toplumsal ve siyasi koşullarından geçerek yansıtılmaktadır. “Postfeminist” bakış açıları, son zamanlarda toplumsal cinsiyet eşitliğini, kadınların tüketiciler olarak kendilerini toplum içinde nasıl sundukları konusunda özgür seçim yapma gücüyle ilişkilendirme eğiliminde olmuştur. Ne var ki bu tür bakış açıları, bedenlerin teşhirini özgür seçimlerle ilişkilendirme eğilimindeyken, bedenleri örtmek baskıyı temsil etmektedir. Böyle bir şey, daha özgürleşmiş “Batılı” kültürlerin aksine, başörtüsünü Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlar üzerindeki gücünün simgesi olarak kabul eden İslam hakkındaki popüler varsayımlarla örtüşmektedir (Rootham 2015). Daha önceki örnekleri yan yana koymak bu anlayışın ne kadar inatçı olduğunu da sergilemektedir. Kozmetik hem Hristiyan hem de Müslüman bağlamlarda işlerliği olan bir dinsel meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Her ikisi de ticari piyasalara yaslanmaktadır ve her ikisi de yapılan piyasa tercihlerine dinsel anlam yüklemenin yollarını bulmaktadır. En önemlisi, her ikisi de kadınların güçlendirme kaynakları olarak kullandıkları dinsel ve ticari kaynakların kaynaşmasını sergilemektedir (Şekil 10).

5. Irksallaştırma ve Dinsel Farklılık

Din ile daha geniş neoliberal kültür arasındaki en güçlü uyumlardan biri, bireycilikte ifade bulmaktadır. Bireycilik, kapitalist toplumlarla ilişkilendirilen en yaygın değerlerden birini temsil eder ve Küresel Kuzey’deki neoliberal gelişmeler açısından izahtan varestedir. Geniş anlamda, ifadesi çeşitli biçimler almış olsa da “bireysel durumların ve çıkarların grubunkilere göre önceliği” olarak özetlenebilir (Williams 1976: 165). Kişisel inancın Kilise otoritesinin aracılığı olmadan tasavvur edildiği

Protestan Reformasyonu'ndan, geleneksel toplumsal hiyerarşilerin bazılarının yıkıldığı sanayi devrimi sonucu ortaya çıkan eşitlikçiliğe kadar uzanan tarihsel bir gelişme izlenebilir (Bruce 2002: 10-11). David Lyon, dışavurumcu ve açgözlü bireycilik arasında ayrım yapmaktadır; açgözlü bireyciliği ise tüketici tercihleri tarafından şekillendirilmiş olarak tasavvur etmektedir (Lyon 2000: 32) ve neoliberal kültürel koşullar tartışmalarında öne çıkan da işte bu düşüncedir. Fakat bireycilik, farklı kültürel bağlamlarda farklı unsurlarla da ortaya çıkmaktadır. Örneğin ABD'de, bireysel hak ve özgürlüklere ilişkin köklü ayrıcalıklara genellikle toplumsal yapıların yaşam fırsatlarını şekillendirdiğinin inkârı da eşlik etmektedir. Önyargı ve ayrımcılık, bireylerin zayıf muhakemelerine ve kötü tutumlarına atfedilir ve dolayısıyla bu sorunların çözümünün hükümette değil, bireylerde olduğuna inanılır. İşte bu şekilde bireyler yaptıklarından sorumlu tutulmaktadırlar. Michael Emerson ve Christian Smith (2000) bu durumu, ABD'deki beyaz evanjelikler arasındaki ırksal önyargıyı açıklamada önemli bir faktör olduğunu öne sürdükleri "yapısalcılık karşıtlığı" olarak tanımlıyorlar ve şöyle açıklıyorlar: "Beyaz evanjelistlerin çoğu, ırkçılığı bireysel düzeydeki önyargı ve ayrımcılık olarak algıladıkları ve kendilerini önyargılı insanlar olarak görmedikleri için, neden kendi yaptıkları ve yol açmadıkları sorunlarla karşı karşıya kalmaları gerektiğini merak ediyorlar" (Emerson ve Smith 2000: 89). Benzer bir örüntü, kadın düşmanlığına öfkelenen ama kişisel olarak toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin doğrudan faili olmadıkları gerekçesiyle #metoo kuşağının suç ortaklığı suçlamalarını reddeden erkekler arasında da bulunabilir. Bu bireycilik biçimi özellikle güçlüdür çünkü ABD bağlamında hepsine güçlü bir kültürel geçerlilik tanınan, birbirini karşılıklı olarak pekiştiren birkaç düşünce arasında bir yakınlaşmayı işaret etmektedir. Bunlar, inancın gönüllülük esasına dayalı kişisel bir taahhüt olarak görüldüğü evanjelik bir bakış açısını, devletin asli işlevinin vergilendirme yoluyla hizmetlere herkes için erişimi sağlamak yerine bireysel özgürlükleri korumak olduğu inancını, güçlü bir ekonominin

serbest girişim ve asgari devlet müdahalesine dayandığına inanma gibi unsurları içermektedir. Bu değerler kümesi, siyaset bilimci William Connolly'nin "evanjelik-kapitalist rezonans makinesi" (Connolly 2008) olarak adlandırdığı güçlü bir akla yatkınlık yapısı oluşturmaktadır. Emerson ve Smith'in çalışmaları için görüştükleri evanjelikler, ırkçı görüşlere sahip değildirler; tüm Amerikalılar için eşitliğe ve herkesin Tanrı tarafından eşit yaratıldığına samimiyetle inanmaya meyillidirler. Bununla birlikte, toplumsal eşitsizliklerle karşı karşıya kaldıklarında, "toplumsal sonuçların, bireylerin kendi liyakatleri, çabaları ve sıkı çalışmaları dışındaki herhangi bir güç tarafından belirlenebileceğini kabul etmeyi reddetmektedirler" (Tranby ve Hartmann 2008: 344). Nihayetinde toplumsal yapıların rolünü ele almayı reddetmeleri, ırksal eşitsizliklerin devam etmesine yardımcı olmaktadır.

Bu yapısalcılık karşıtlığı, muhafazakâr Hristiyanların kesişimsellik veya eleştirel ırk teorisi gibi düşüncelere yönelik şüpheciliğinin ve düşmanlığının yanı sıra Black Lives Matter [Siyahların Hayatı Değerlidir] gibi aktivist hareketleri de etkiliyor. Onlar da "müesseses nizam" perspektiflerini temsil eden akademi ve liberalizmle ilişkilendirilerek damgalanmışlardır. Ama aynı zamanda, toplumsal farklılığa dikkat çektikleri (ve böylece Hristiyanlığın birlik çağrısını baltaladıkları) için toplumsal olarak bölücü ideolojiler (ve dolayısıyla Hristiyan inancıyla bağdaşmazlar) olarak sunulmaktadırlar. Emerson ve Smith, Siyah Amerikalıların geçmişin sorunlarına çok fazla odaklanarak veya tüm sorunları ırksal bir mercekten görerek ırkçılığı şişirmekle suçlandıkları vakalara bile işaret ediyor (2000: 81-2). Yapısal, paylaşılan, toplumsal önyargılara dikkat çekmek ayrımcılığı körüklemek olarak görülüyor. ABD'de beyaz, erkek, heteroseksüel, atandığı cinsiyet kimliğine uyan (*cisgender*), varlıklı gibi baskın olan kimlik işaretlerinin asla bölücü olmakla eleştirilmedikleri, aksine normalleştirildikleri gerçeği, bu örüntünün birlik endişesiyle değil, mevcut seçkinlerin ayrıcalıklı konumlandırılmasıyla yönetildiğini yansıtmaktadır (Barrett-Fox ve Yip 2020).



Şekil 10 Tesettürlü manken.

Kaynak: Pixabay aracılığıyla Ahmad Ardity.

Bireycilik *nedeniyle* önyargının nasıl sürdürüldüğünü gözlemlemek, kurumların yerleşik eşitsizlikleri devam ettirme veya bunlarla mücadele etme gücünü ele almanın önemini vurgulamaktadır. Böyle bir şey daha da önemlidir çünkü Emerson ve Smith'in sözünü ettiği yapısalcılık karşıtlığı, kurumsal etkenlerin önemlerini reddederek dikkati onlardan uzaklaştırmış olmaktadır. Kurumların önyargı araçları olarak işlev gördüğü iddiası, “kurumsal ırkçılık” hakkındaki son tartışmalarla pekiştirilmiştir. Bu tartışmalar, özellikle İslamofobi ve Yahudi aleyhtarlığı olmak üzere önyargının ayırt edici dinsel tonlarına ve bunların kurumların yapılarına işlemiş haldeyken nasıl anlaşılabilceğine ilişkin endişeleri içerecek

şekilde genişlemiştir. Birleşik Krallık'ta, mevcut mevzuatın azınlıkları bu tür dinsel önyargılardan korumaya yeterli olup olmadığı konusundaki tartışmalar devam etmektedir ve yakın zamanda çözülmesi muhtemel değildir.

Dinin ırksal dışlama süreçlerinde oynadığı role ilişkin son araştırmalar, mikro düzeyde insan davranışının önemini de vurgulamaktadır. Bracey ve Moore, ABD'deki evanjelik cemaatlerle ilgili bir çalışmada, "mikro saldırıların" "kurumsal beyazlığın" sürdürülmesine nasıl katkıda bulunduğunu ve böylece ABD kiliselerinde bir ırk ayrımcılığı örüntüsünü nasıl güçlendirdiğini inceliyorlar. Çalışmaları, "yapısal ilişkilerin kurumsal dinamikleri *ve* insan aktörleri gerektirdiğini" göstererek, kuruluşların bu süreçte suç ortağı hâline geldiği mekanizmaları vurguluyor (Bracey ve Moore 2017: 284). Başka bir deyişle, dinsel kuruluşların –tüm kuruluşlar gibi– bireylerin kararları ve eylemleri nedeniyle yaşam, çalışma ve insan davranış biçimlerini sürdürdükleri gerçeğini gözden kaçırmamamız gerekiyor. Kurum kültürlerini canlı tutan şey, üyelerinin katılımıdır.

Bracey ve Moore, 21. yüzyılın Amerikası'nın geniş çapta renk körü bir çağ olarak kabul edildiğinin kabulünden yola çıkıyor; bariz ırkçılığın geçmişte kaldığı düşünülüyor. Bununla birlikte, bu baskın anlatı, ırksal önyargının yokluğunu yansıtmaktan çok uzak haliyle, beyaz insanları, beyaz alanlarını tehdit edenleri dışlamak için daha kurnazca yöntemler benimsemeye yönlendiriyor. Bu, beyaz olmayanların tamamen dışlanması anlamına gelmemektedir, fakat beyaz bir hegemonyanın ve beyaz çoğunluğun sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca, kilisede bulunan görünür azınlıkların örtük davranış kurallarına uymasını da gerektirmektedir. Böyle bir şey, Bracey ve Moore'a göre, yalnızca dışlayıcı normlarına boyun eğen kimselerin topluluğun bir parçası olarak kalmasını sağlayarak beyaz alanın sınırlarını koruyan "ırksal mikro saldırgan faaliyet" yoluyla elde edilmektedir (Bracey ve Moore 2017: 286).

Bracey ve Moore, beyaz olmayan insanların maruz kaldığı iki farklı mikro saldırganlık türü tanımlıyor. İlk olarak, yeni cemaat üyelerini cemaatin (ırk konusunu sorunlu bir konu olarak sunmamak dâhil) beyaz normlarına göre disipline etmeyi amaçlayan mikro saldırılar vardır. İkincisi, istenen şekilde uymayanları dışlamayı amaçlayanlar vardır. Bu güçlü etnografik çalışma, kilisenin beyaz bir alan olarak korunmasına katkıda bulunan mikro saldırılar da dâhil olmak üzere, ilk yazarın (Bracey renkli bir erkektir) çoğunluğu beyaz olan cemaatlerinin üyeleri arasında yaşadığı karşılaşmaları tanımlaması nedeniyle çarpıcıdır. Yansıtmacı yöntem burada önemlidir; çünkü bu kiliselere Bracey'nin bakış açısıyla siyah bir Hristiyan erkek olarak bakıldığı için, önemsiz gibi görünen, rastlantısal davranışların aslında güçlü dışlama biçimleri olarak işlev gördüğü yolları tanıyabiliyoruz. Saha notlarından bir alıntı, güneydeki bir üniversite kasabasının yakınındaki kırsal bir yerde bir İncil çalışma grubu toplantısına yapılan ziyareti anlatıyor. Tamamen beyazlardan oluşan İncil çalışma grubu, evleri ormanlık alanda cep telefonu sinyali olmayan bir çiftin evinde buluşuyordu. Evi bulmakta biraz güçlük çektikten sonra, Bracey, telefon sesinden kendisinin beyaz olduğunu varsaydığından şüphelendiği şaşkın bir kadın tarafından karşılanmıştı. İlk sözü “Siz kimsiniz?” olmuştu. Yeni gelen tek kişi olan Bracey’e, çiftin ABD İç Savaşı hatıralarından oluşan kapsamlı koleksiyonu da dâhil olmak üzere evin eşyaları gösterilmişti. Duvardaki resimlerle ilgili konuşmalar, çiftin, tarihsel olarak kölelik kurumunu desteklemekle ilişkilendirilen Konfederasyon tarafına güçlü bir sempati içinde olduğunu ortaya koymaktaydı. Açıkçası, Bracey kendini güvende hissetmemiş ve kısa süre sonra, orada bulunanların hepsinin bildiği gibi telefon sinyali olmadığı gerçeğine rağmen, acil bir telefon görüşmesi yapmak zorunda olduğu gibi uydurma bir bahaneyle dışarı çıkmıştı.

Bracey ve Moore'un çalışması, etnografik gözlemin, diğer araştırma yöntemleri kullanılarak elde edilebilecek olanın çok

ötesinde, dinsel toplantıların zengin bir açıklamasını nasıl oluşturabileceğinin bir modelidir. Aynı zamanda bir araştırma aracı olarak benliğin değerini de göstermektedir. Kimliğin icra edilen ve somutlaşan bir kavram olduğunu kabul ettiğimizde, dinî grupların temel varsayımlarını anlamak için onların dış gruplara verdikleri tepkilere dikkat ederek, bu şekilde onların *en çok dışladığı* insan tipleri hakkında daha net bir anlayış edinmekteyiz. Böyle bir şey, akıldaki kritik sorularla ele alındığında, dine dair sosyolojik araştırmaların ahlaki önemi olan sorulardan yapay olarak nasıl ayırlamayacağına dair güçlü bir durum sunmaktadır. Bu konuyu son bölümde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Bracey ve Moore'un çalışması, örgütlü Hristiyan ortamlarının ırk temelinde dışlama örüntülerini sürdürmenin bir aracı olarak nasıl hizmet edebileceğini göstermektedir. Diğer pek çok çalışma, beyaz çoğunlukların kendi dinsel alanlarını koruma gücünün bir uzantısı olarak açıklanabilecek benzer olguları vurgulamıştır. Gerardo Marti'nin *American Blindspot* adlı kitabı, beyaz güce ayrıcalık sağlamak ve beyaz olmayan nüfusların boyun eğmesini ve haklarından mahrum edilmesini mümkün kılmak için kullanılan yasal, kültürel ve dinsel kaynaklara başvurarak, bu durumun Amerikan tarihi boyunca nasıl sürdürüldüğünü araştırıyor. Donald Trump, destekçilerinin göçmenlere karşı düşmanlığına ve değer verdikleri "Amerikan kimliğinin" tehdit altında olduğuna dair korkularına hitap ettiği için, bu örüntü Trump'ın başkanlığı sırasında çoğalmıştır (Marti 2020: 172).

Marti'nin ırksal önyargıyı sürdürmede araç olarak tanımladığı yinelenen araçlardan biri, Amerikan yaşamının çeşitli yönlerinin *ırksallaştırılmasıdır*. Basitçe söylemek gerekirse, ırksallaştırılma, bir toplumsal grubun tek bir kategoride homojenleştirildiği ve bu kategoriye doğuştan veya gerekli olduğu varsayılan niteliklerin atfedildiği süreci ifade etmektedir. Emerson ve Smith'in *Divided by Faith* kitabını yeniden ele alan bir makalede Tranby ve Hartmann, alıntı yaptıkları evanje-

liklerin görüşlerini genellikle Afrikalı-Amerikalılar hakkında olumsuz kalıpyargılar kullanarak açıkladıklarını, “onların” tembel, motivasyonsuz olduklarını ve hayatlarının sorumluluğunu almayı reddettiklerini ileri sürdüklerini belirtiyorlar (Tranby ve Hartmann 2008: 345). Tranby ve Hartmann, bu temelde, beyaz evanjeliklerin ırk hakkındaki görüşlerini bireycilik açısından açıklamanın yeterli olmadığını savunuyorlar; bu konuda aşağılayıcı ırksal kalıpyargıları benimsemeleri de belirgin bir faktör olarak ortaya çıkıyor.

Müslüman toplumların ırksallaştırılması başka bir çarpıcı örnek sunuyor. Carr ve Haynes, Müslümanların kültürel olarak yekpare bir nüfus içinde küçük bir azınlığı temsil ettiği İrlanda Cumhuriyeti’ndeki durumu ele alıyor. 2016 rakamlarına göre, İrlanda nüfusunun %1,33’ünü 1990’lardan bu yana ekonomik göç ve mültecilerin gelişyle katlanarak artan Müslümanlar oluşturuyor (Carr ve Haynes 2015: 22). Roma Katolik çoğunluğu son yıllarda küçülmüş olsa da (2011 ile 2016 arasında %84,2’den %78,3’e azalmıştır), ezici bir çoğunluk olmaya devam ediyor (Central Statistics Office 2017: 72). Carr ve Haynes, İrlanda’daki Müslümanların maruz kaldığı önyargı ve düşmanlığa dikkat çekiyorlar ve onların ırksal söylemler aracılığıyla nasıl görüldüklerini tanımlamak için ırkçılığın dilini örnek gösteriyorlar: “Müslüman karşıtı ırkçılık, Müslüman toplumlar üzerinde, Müslümanların homojenliği, aşağılığı, kadın düşmanlığı, soyaçekim ve ‘Batı değerleri’ ile bağdaşmazlığı iddialarına odaklanan, tarihsel olarak aktarılmış ırksallaştırıcı söylemler aracılığıyla etkili olmaktadır. Müslüman kimlikler ve İslam’ın simgeleri sıklıkla terörizm, köktendincilik, kadınlara yönelik baskı ve aşırıcılıkla eşanlamlı olarak sunulmaktadır” (2015: 24).

Carr ve Haynes, bazılarının Müslüman karşıtı önyargıyı bir tür ırkçılık olarak tanımlama konusundaki çekincelerine değiniyor. Başlıca çekincelerden biri, İslam’ın belirli bir etnik veya ırksal grupla örtüşmediği, aksine çok çeşitli kültürel kimlikleri içerdiği gerçeğine dayanıyor. Fakat Carr ve Haynes

bu itirazı reddediyor; bu itirazın gerekçesi olarak da Müslümanların maruz kaldığı önyargının geleneksel ırkçılık gibi işlev gördüğünü ve ırkçılık eylemlerinin kurbanları üzerinde yaptığı aynı zararlı etkiye sahip olduğunu gösteriyor. Yazarlar, Müslümanlara olumsuz nitelikler atfedilme biçimini sergilemek için “ırksallaştırma” kavramını kullanıyorlar ve “özcü farklılık atfedilmesinin ırkçı ideolojilere ve dışlayıcı uygulamalara nasıl güç verdiğini ve onları bilgilendirdiğini” vurguluyorlar (2015: 24). İrksallaştırma kavramı, yazarların bu karşı-argümanının merkezinde yer alıyor; çünkü dinin ve ırkın göstergelerinin, zaten süregelen önyargının temelini oluşturan “ötekilik” inşalarında nasıl birleşebileceğini vurguluyor. Ayrıca, Beşinci Bölümde belirtildiği gibi dinî *yanlış tanıma* vakalarını da vurgulayabilmiş oluyor. “İrksallaştırma”, dinî bir kimlikle örtüşse bile, ırksal bir kategoriye dönüşme sürecini yansıtmaktadır. Nitekim Leonie Jackson’ın Britanya’daki İslamofobi üzerine yaptığı çalışmasında yorumladığı gibi, İslamofobinin bir inanç sisteminin meşru eleştirisinden başka bir şey olmadığı iddiaları, “dinsel aidiyetin ırksal farklılığın bir simgesi olarak hareket etmeye başladığı gerçeğiyle zayıflatılmaktadır” (Jackson 2018: 10).

Bu durum, Carr ve Haynes’in, Müslümanların tasavvur edilen bir “İrlandalılık” kültürel normundan farklı olarak vurgulandığını tespit eden İrlanda araştırmasında belirgindir: “[Müslümanlar] Katolik değildiler, çoğu beyaz olmadığı için ırksallaştırılmış ve çoğu göçmendi; aidiyetin en önemli göstergesinden –‘otantik’ bir İrlanda aksanından– yoksundular” (2015: 28). Bununla birlikte, Carr ve Haynes, etnik kimlik belirteçlerinin ötesine geçen Müslüman karşıtı önyargı örüntülerini de tespit ediyorlar; İslam’a geçen İrlandalılar’dan söz ederken, sanki Müslüman olmak ve İrlandalı olmak birbirini dışlıyormuş gibi, onların İrlandalılıklarına ihanet ettikleri düşünülüyor ve düşmanlığın onlara da yöneltildiğini görüyorlar. Bunun arkasında ise, tamamen kültürel terimlerle ifade

edilse bile, İrlandalı olmanın Katolik olmak anlamına geldiği şeklindeki kalıcı varsayım yatıyor.

6. Sonuç

Dinsel hareketlerin baskın önyargı örüntülerini sürdürme veya bunlara direnme veya mevcut eşitsizlikleri devam ettirme yollarını izlemek, kavramsal araçlarımızın bu örüntüleri tanımlama kapasitesine dikkat çekmiş oluyor. Özellikle neo-liberal kültürel bir çerçeveyi ele alırken, güce ilişkin incelikli bir kavramsal yaklaşımı sürdürmek önemlidir. Sosyal bilim akademisyenlerinin çoğu, neoliberalizmin kültürel etkisine ilişkin olarak, ırksal adaletsizlikten refah devletinin yıkılmasına kadar bir dizi toplumsal sorundaki neoliberal varsayımların suç ortaklığını vurgulayarak tamamen eleştirel bir bakış açısı benimsemektedir. Bunlar haklı suçlamalardır ama bunlara genellikle iktidarı basit bir şekilde ele geçirme, onu devletin dayatmasına ya da seçkin sınıf çıkarlarının korunmasına kadar indirgeme eşlik etmektedir (Flew 2015). Neoliberal bağlamlardaki güç bundan daha karmaşıktır ve dinsel referans çerçeveleri karmaşıklığa katkıda bulunmaktadır. Daha önce ele alınan örneklerin gösterdiği gibi, dinsel hareketler ırkçılığın, kadın düşmanlığının ve diğer önyargı biçimlerinin sürdürülmesinde ve toplumsal eşitsizliklerin devam ettirilmesinde suç ortağı olabilmektedir. Fakat ortaya çıkan güç kullanımı basit veya kaçınılmaz değildir ve geçerli dinsel veya toplumsal normlara uymanın yanı sıra direnme kapasitesini de sergilemektedir. Din sosyolojisi için en önemlisi, gücü ifade etmeyi mümkün kılan dinsel ve dinsel olmayan kaynaklar arasındaki bağlantıları izleme görevidir. Ancak o zaman otorite iddiaları eleştirel bir şekilde incelenebilir ve güç hakkındaki gözlemler ahlaki tartışma bağlamında faydalı olabilir. Bu konuya Dokuzuncu Bölümde döneceğiz.

1. Giriş

Ağustos 2016'da, merak uyandıran ve ürkütücü bir haber anaakım basında yerini aldı. Fransa'nın güneyindeki popüler turizm beldesi Nice'te bir plajda dört polis bir kadının yanına gelmişti. Kadın başını ve vücudunu örten bir tür kıyafet giyiyordu ve giydiği bazı kıyafetlerini çıkarması emredilmişti. Polisin bu müdahalesi, yüz, eller ve ayaklar dışında tüm vücudu kaplayan, İslami öğretilerdeki tesettür giyim tarzını yansıtan ve aynı zamanda hafif olduğu için yüzme için de uygun bir giysi olan "haşema"ların yakın zamanda yasaklanmasına dayanılarak yapılmıştı. Nice, "Fransa ve ibadet yerlerinin terör saldırılarının hedefi olduğu bir zamanda, bir dine bağlılığı gösteren" giysiler giymenin uygunsuzluğunu gerekçe göstererek, o yıl haşemayı yasaklayan Fransız belediyelerinin sonuncusuydu (Quinn 2016). Önceki ay Nice'deki Promenade des Anglais'de Tunuslu Fransız mukim Mohamed Lahouaiej-Bouhlel, Bastille Günü'nü kutlayan insan kalabalığının üzerine bir kargo kamyonu sürerek 86 kişiyi öldürmüş ve 458 kişiyi yaralamıştı. Saldırının sorumluluğunu IŞİD'le bağlantılı bir terörist grubu üstlendi. Sonuç olarak, İslam adına işlenen terörizme ilişkin hassasiyetler gibi gerginlikler de yüksekti. Fakat kanıtlar, bunun sadece güvenlikle ilgili olmadığını gösteriyordu. Aynı haber, Cannes'da tayt, tunik ve başörtüsü giydiği için plajda para cezasına çarptırılan Müslüman bir kadından da bahsediyordu. Yetkililer tarafından kendisine

verilen ceza makbuzunda, iddiaya göre “ahlaka ve sekülerliğe saygı gösteren bir kıyafet giymediği” belirtilmişti.

Kamu alanında izin verilmeyen dinsel kıyafet türleri hakkında yönetmelikler çıkararak sekülerliği denetlemeye yönelik böyle bir hâmlle Fransa’yla sınırlı değildir. Avusturya ve Danimarka, 2017’de halka açık yerlerde peçe takmayı yasakladı ve dünya çapında bir dizi başka ülkede veya federal bölgede kısmi yasaklar yasası kabul edildi. Fransa’da 2010’dan beri burkanın –tüm vücudu, başı ve yüzü kapatan giysilerin– kamusal alanda giyilmesi yasağı yürürlükte ve bu da kamusal alanlarda dinsel kimliğin ifadesini uygunsuzluk olarak gören sekülerlik geleneğiyle uyumludur. Yeni düzenlemelerin lafzı ve uygulaması tam tesettür giyimin çok ötesine geçtiği için, haşema yasakları bu tartışmada yeni bir basamak olmuştur. Ayrıca, bu yasaklar dinsel uygunluk adına değil, Batı “liberalizmi” adına toplumsal cinsiyet kimliklerini disipline etmenin yeni yöntemlerini oluşturdular: Kadınlar *çok fazla kıyafet* giydikleri ve bu nedenle Fransız Cumhuriyeti’nin laiklik anlayışına uymadıkları için cezalandırılmaktaydılar.

Bu örnekler dizisi, sekülerlik biçimlerinin genellikle *dinsel* kimlikler etrafında nasıl şekillendiğini gösterdiği için özellikle dikkat çekicidir. Verilen örneklerde Fransız sekülerliğinin, yani laikliğin sürdürülmesi, Müslümanlara özgü belirgin ifade biçimlerinin baskı altına alınmasını içermektedir. Nice ve Cannes’daki kadınlar, uygunsuz bir şekilde dindar olarak yorumlanacak şekilde giyinerek Fransız sekülerliğinin kurallarını çiğniyorlardı. Ancak –Müslümanların en büyük dinsel azınlığı oluşturduğu, çoğunun geleneksel İslami kıyafetler giydiği ve bazı kadınların tesettürlü olduğu– Fransa bağlamında “uygunsuz şekilde dindar” ifadesi ise Müslüman olarak yorumlanabilmektedir.

James Beckford, dine yönelik sosyal bilimsel bir bakış açısı benimsemenin, “belirli şeylerin dinsel olarak sayıldığı toplumsal süreçleri eleştirel bir şekilde incelemeyi” içermesi gerektirdiğini ileri sürmüştür (Beckford 2003: 3). Başka bir

deyişle, dinin toplumsal karakterini ciddiye almak, “din”i neyin oluşturduğuna ve hangi temele dayandığına karar verirken izlediğimiz yolları ciddiye almayı da içermektedir. Aynı mantık seküler olan için de geçerlidir. Sekülerlik hakkındaki akademik ve popüler anlayışın “kör noktalarından” biri, sekülerliğin “somut bir gerçeklikten ziyade dinin bir zamanlar durduğu yeri işaret eden” bir din yokluğu olarak ele alınabileceği varsayımı olmuştur (Lee 2015: 7). Dahası, dinin yokluğu, dine bakılacak tarafsız bir alanı belirtmek için ele alınmaktadır. Sekülerlik, dinsel kimlikler gibi ideoloji veya önyargılarla lekelenmemiş entelektüel bir bakış açısı olarak değerlendirilmiştir. Hal böyle olunca, genellikle akademik bir bakış açısına özellikle uygun olarak sunulmuştur. Sekülerlik, Ruth Sheldon’ın çağdaş “Batı” üniversitesiyle ilişkilendirdiği bir statüye sahiptir ve o statü de “nesnel, tarihdışı ve coğrafi sınırlardan arındırılmış bir konumdan tarafsız bir hakemlik yapılan yüce bir alan” olmasıdır (2016: 84). Böylece varsayılan tarafsızlığı, ağırbaşlılığı ve eleştirel mesafesiyle bilimsel güvenilirliğini korumaktadır.

Din ve seküler olan hakkındaki son araştırmalar, bu anlayışı sorunsallaştırdı ve bu iki olgunun karşılıklı olarak nasıl kurucu olduğuna dikkat çekti. Çağdaş Fransa’da olduğu gibi, seküler olan hem kendi kültürel bağlamını hem de tasavvur edildiği dinin biçimlerini yansıtan farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda din ve seküler olan, diyalektik bir ilişki içinde var olmaktadır ve sosyolojik bir yaklaşım, her ikisinin de toplumsal olarak inşa edildiği karmaşık yollara odaklanmamızı gerektirmektedir. Öte yandan bu karmaşıklıklara dikkat etmek, bu kavramları kullandığımızda ne demek istediğimizi netleştirmemize de yardımcı olmaktadır. Başka bir deyişle, teori ve yöntem meseleleri üzerinde düşünmede yararları vardır. Böyle bir şey, “seküler” olanı ayrı bir olgu olarak değil, 21. yüzyılda dinsel ve ilgili kavramları nasıl tasavvur ettiğimizi inceleyeceğimiz bir mercek olarak ele alan bu bölümün temel kaygısıdır. Bunu yaparken, “seküler” olan

hakkında –onu din *olmayan* her şeyle eşitlemek yerine– daha spesifik bir anlayışa ulaşmanın belirgin avantajları vardır (Lee 2015: 47).

2. “Dindışı”nın Bir Kategori Olarak Ortaya Çıkışı

Sekülerleşmeyle ilgili çözümlemelerin çoğu, aşınan dini inançlar ve uygulamalar hakkında zengin veriler sunma eğilimindedir, ancak sonunda “hiç dini inancı olmayan” olarak anılacak olanların, yani dinleriyle ilgili anketlerde sorular sorulduğunda, “hiçbir inançları olmadığını” iddia edenlerin kimliklerine çok az önem verir. Bunun muhtemel bir nedeni, sosyal bilimciler arasında “dinsizlerin” rasyonel, ılımlı düşünmeyle nitelendiği ve dolayısıyla dindarlardan daha az ilginç olduğu yönündeki kalıcı varsayımdır (Campbell 1971). Son on beş yılda, dindışı [*non-religion*] kategorisine olan akademik ilgi önemli ölçüde artmıştır. “Yeni ateizmin” (Taira 2012) kamuoyunda görünür hâle gelmesiyle teşvik edilen, geleneksel kategoriler tarafından ele alınmayan din veya maneviyat biçimlerine yönelik akademik ilgi (Day 2013; Heelas ve Woodhead 2005; Voas 2009) ve dünya genelinde ankete katılanlarda “dindışı” olanı tercih edenlerin artan oranları (Thiessen ve Wilkins-Laflamme 2018) ile birlikte, dindışı olanları görmezden gelmek giderek zorlaşmaktadır (Bullivant 2020).

Takip eden akademik çalışmalarda, büyük ilgi, geleneksel dinsel kimlik kategorilerinin dışına çıkanlar hakkında daha ayrıntılı bir anlayış geliştirmeye odaklanmıştır. Böyle bir şey, “dindışı” alana dair daha empirik bir ilgidir. Peki bu her şeyi kapsayacak şekilde tasarlanmış kategoriye giren yönelim çeşitliliğini nasıl anlamalıyız? “Dinsiz” olduğunu söylemek, insanların dünyaya karşı tutumları, değerleri ve bakış açıları hakkında neyi göstermektedir? Bu, ateizm, agnostisizm veya sekülerlik gibi dine ilişkin diğer insani bakış açılarıyla nasıl

ilişkilidir? Bu örüntüler farklı kültürlerde nasıl değişmektedir? “Dindışı” ifadesinin dinsel uygulama veya bağlılıkla nasıl bir ilişkisi vardır? Yerel bir ibadet yerine üyeliğin ve düzenli olarak katılımın olmaması, bir evanjelik Protestan, bir Reform Yahudisi ve bir Theravada Budisti için çok farklı anlamlar taşıyacaktır. Dindışılığı nasıl ölçtüğümüzü ve bu ölçünün incelediğimiz gelenek ve koşullara uygun olup olmadığını dikkate almalıyız (Ammerman 2021). Dinsel bir geleneğe bağlılığa, en azından terimin geleneksel anlamında, dinsel inanç eksikliğinin eşlik ettiği bağlamlar olduğunu biliyoruz (Davies ve Northam-Jones 2012). O hâlde dine bağlılığın veya kendini tanımlamanın dinsel kimlikten ziyade kültürel bir işlev gördüğü durumları nasıl ele almalıyız? Dini reddediş genellikle birinci ve ikinci nesil göçmenler için farklı anlamlar taşımaktadır, ikinci nesil göçmenler ebeveynlerinin mirası *ve* farklı bir kültürün yurttaşı statüleri ışığında kimlikleriyle uzlaşmış olmaktadır. Birleşik Krallık’ta yapılan araştırmalar, 1960’larda ve 1970’lerde Hindistan yarımadasından göç edenlerin, İslam’a Birleşik Krallık ortamında doğup büyüyen çocuklarından ve torunlarından farklı olarak nasıl bir önem verdiklerini ortaya koymuştur (Anwar 1979; Kashyap ve Lewis 2013). Aileler yeni ortamlara geçerken din, diğer şeylerin yanı sıra eski kültürel bağların taşıyıcısı, nesiller boyunca aktarılan ahlaki bir bilgelik kaynağı veya rahatsız edici bir şekilde “seküler” olarak görülen yeni bir ortamda simgesel bir farklılık odağı olarak işe yarayabilir. Bu anlamda, dinden ayrılma veya reddetme örüntüleri, dinin ve dindışılığın farklı toplumsal ortamlarda birbiriyle ilişkili olduğu daha karmaşık yolları aydınlatılabilir.

Ama “dindışı” tartışmalarının daha kavramsal bir boyutu da vardır. Buradaki ilgi, dinin tanımlanma ve uygulanma eğiliminde olduğu kimliklerle ilgilidir. İlgi, dine *ilişkin* olarak dinsel olmayan –ya da aslında din *karşıtı* olan– bakış açılarını belirleyen karmaşık bir kategoriye değil de bariz bir şekilde dindışı olana yöneliktir. Başka bir deyişle, farklı din

biçimleri tarafından varsayılan “öteki” ile ilgilenmektedir. Bu kavramsal açı, dinle herhangi bir bağı reddetmekle birlikte, dinsel biçimleri yansıtıyor veya taklit ediyormuş gibi görünen dindışı olguların örneklerini aydınlatmaya yardımcı olduğu için yararlıdır. Bir örnek hümanist rahiplik olabilir; hümanist rahiplik Birleşik Krallık’taki hastanelerde, hapishanelerde ve üniversitelerde, iyi kaynaklara sahip bir duygusal, ruhsal ve manevi destek geleneği hâline gelmiştir ve önceden var olan bir Hristiyan geleneğini etkili şekilde dindışı bir çerçeveye uyarlamıştır (Aune, Guest and Law 2019: 93-4). Başka bir örnek, tanımlanabilir bir şekilde dinsel kavramların dindışı perspektiflerde ortaya çıkması olabilir. Herbert ve Bullock, altı Avrupa ülkesinde dindar olmayan [dindışı] Y kuşağına ilişkin araştırmalarında, karmanın ve Hristiyanlığın “altın kural”ına başvuran ve bunu kozmik adalete bir inanç olarak yorumlayan genç insanlar tespit etmiştir (2020: 166). Görüşülen kişilerin, yaşamın ahlaki düzenine maddi olmayan bir gücün rehberlik ettiğine dair inançları, dünya görüşlerinin rasyonel-maddi varsayımlarla sınırlı olmadığını göstermekteydi.

Dindışına ilişkin kavramsal açı, ikinci bir nedenle de yararlıdır. Dinsel ve dinsel olmayan toplumsal güçler arasındaki etkileşimden ortaya çıkan olgular olarak, güç, toplumsal düzenin temelleri ve bilginin oluşumu hakkında daha geniş soruları araştırırken bize yardımcı olmaktadır. Müteveffa antropolog Saba Mahmood’un çalışması bu açıdan dikkate değerdi; çalışmasında, dinsel olgular hakkında “Batılı” veya “Batılı Hristiyan” perspektifi etrafında çerçevelenen kavram ve argümanlara defalarca itiraz ediyordu. Niyeti, yalnızca şimdiye kadar dışlanmış dinsel biçimlerin daha fazla kapsayıcılığını sağlamak değildi. Daha ziyade, dinsel gelişmelerin her zaman önemli –dinsel, dindışı ya da her ikisi– “ötekiler”le diyalog halinde ya da bunlara tepki olarak nasıl ortaya çıktığını ve bu ilişkinin bizim eleştirel anlayışımızı nasıl biçimlendirmesi gerektiğini vurgulamaktı. Mahmood, Charles Taylor’ın *A Secular Age* [Seküler Çağ] (2007) kitabına yönelik keskin bir

eleştiri yayınladı ve burada onun Hristiyan tarihi sunumuna meydan okudu. Taylor'ın Hristiyan misyonerlik çalışmasına ilişkin değerlendirmesini gözden geçiren Mahmood, potansiyel Hristiyanlarla olan bu kültürel karşılaşmaların yeri geldiğinde Hristiyanlığı nasıl şekillendirdiğini neden dikkate almadığını soruyordu. Taylor Hristiyan misyonerlerin uzak (ve daha yakın) kültürlerle nasıl karşılaştıklarını anlatıyordu fakat bu asimetrik güç ilişkilerinin, Hristiyanlığın küresel bir güç ve “Batılı” çıkarların taşıyıcısı olarak nasıl geliştiği üzerinde nasıl etkili olduğunu incelemiyordu. Mahmood ise şöyle diyordu:

Bu karşılaşmalar, Hristiyanlığı hiç de olduğu gibi bırakmadı, onu içeriden dönüştürdü. Bu, Hristiyanlığın kendine ilişkin herhangi bir anlayışında içsel olması gereken bir dönüşümdü. Bu hikâyenin atlanması, kölelik ve sömürgecilik tarihinin Aydınlanma sonrası modernite anlatılarından çıkarılmasına benzer ki bu da hem ilerlemeci bir tarih kavramına hem de kimin “modern” veya “uygar” olmaya hak kazandığına dair normatif iddialara imkân sağlayan bir ihmaldir. (Mahmood 2010: 285-6)

Dinsel hareketlerin ve düşüncelerin toplumsal önemini değerlendirmek ve onların dinsel ve dindışı bağlamlarını dikkate almamak, resmin yarısını dışarıda bırakmak ve güç eşitsizliklerinin tartışmanın şartlarını nasıl belirlediğini görmezden gelmektir. Aynı zamanda, olayların toplumsal ilişkilerden nasıl ortaya çıktığına dikkat eden sosyolojik bir yaklaşım bakımından da tutarsızdır.

İşte bu anlamda Lois Lee de “dindışı” olanı “seküler” olandan ayırmaktadır. Lee’ye göre “dindışı” olan, “öncelikle din ile ilgili olarak anlaşılan fakat kendisi dinsel kabul edilmeyen herhangi bir olguyu (konumu, bakış açısını veya uygulamayı)” kapsamaktadır (Lee 2015: 32). Bu, toplumsal yaşamda anlamın ortaya çıktığı ilişkisel yolu tanıyan bir yaklaşımdır. Örneğin kendilerini aynı dinsel olgulara taban tabana zıt olarak görseler bile, geleneksel dinsel olanlardan farklı olarak tanımlanan insan bakış açılarını ve dinsel olgulardan miras

kalan kalıpları takip eden toplumsal bir araya gelme veya uygulama biçimlerini içermektedir. Çarpıcı bir örnek, 2013 yılında Londra’da kurulan Pazar Meclisi’dir; geleneksel bir kilise hizmetinin dinsel olmayan bir versiyonudur ve yüzlerce kişi düzenli olarak şarkı söylemek, şiir dinlemek, konuk konuşmacıları dinlemek ve çay içmek ve kek yemek için bir araya gelmektedir (Bullock 2018). Web sitesine göre, şu anda dünya çapında kırk Pazar Meclisi bulunmaktadır. Bu anlamda “dindışı” kavramı, reddetme ilişkisi varsayan “dinsizlik”, “din karşıtlığı” veya “din sonrası” gibi terimlerin aksine *farklılık* etrafında yapılandırılmıştır. Reddetmekten ziyade farklılığı vurgulayarak “dindışı”, dinden farklı olsa bile, dine ilişkin olarak ortaya çıkan bu olguların karmaşıklıklarını tespit etmek bakımından daha uygun bir esnekliğe, açıklığa sahiptir. Dindışı olanların yarattığı kavramsal alan, dinin toplumsal önemini, “inanmayanların” ve “reddedenlerin” yararsız ikiliğinin ötesine geçecek şekilde kavramamıza yardımcı olmaktadır. Bu kavram, dine dair çeşitli yönelimleri barındırarak, dinsel düşünce ve uygulamalarla etkileşimleri söz konusu olduğunda emin olmayan, değişken veya durumsal olarak seçici olanların önemini kabul etmektedir. Aynı zamanda, sanki “din”in olabileceği tek şey, eğer böylesi önemliyse, öznel kişisel rızanın nesnesiymişçesine, egemen birey etrafında yapılanmış din çözümlemelerinin ötesine geçecek kadar da açıktır. Başka bir deyişle, bu yaklaşımı benimsemek, önümüzdeki empirik kanıtlara bağlı olarak, dini yalnızca bir kimlik veçhesi olarak değil, aynı zamanda siyasi bir kaynak, estetik bir hoşgörü, aile mirasının bir yönü veya iğneleyici mizahın hedefi olarak görmemize izin vermektedir. Yani dinsel olgularla ilişki kurmanın yeni yollarını tasavvur etmemize yardımcı olmaktadır.

Bu bakımdan Lee’nin “dindışı” kavramı, din sosyolojisinde son zamanlarda ortaya çıkan ve toplumsal olguların günlük karmaşıklığını tekrar hatırlatmayı amaçlayan diğer yaklaşımlarla uyumludur. Örneğin “yaşanmış din” veya “maddi din” düşüncesine odaklanan akademik çalışmalar, dinsel ola-

nın izlerini geleneksel olarak sosyal bilimlerde olduğundan daha geniş bir toplumsal olgular yelpazesinde aramaktadır. Belirlenmiş dindarlık standartlarına (örneğin anketlerde kendini tanımlama, düzenli ibadet, inanç düzeyleri) uygunluğu değerlendirmek yerine, bu tür yaklaşımlar ilk önce insanların günlük yaşantılarına ve onlara verdikleri önemlere bakmaktadır (McGuire 2008). Teorik anlayışları, örneğin “yaşayan hümanizm” araştırmalarıyla birlikte “dindışı” çalışmasına aktarılmıştır (Engelke 2014). Bu, “dindışı” olanın, böyle geniş anlamıyla, “dinsel” olana daraltılabileceği anlamına gelmez, “dindışı” olguların *gerçekten* dinsel veya *örtük olarak* dinsel olduğu anlamına da gelmez. Daha ziyade, dinsel olanların ve dindışı olanların, basit sınıflandırmaya veya kolay ikiliklere meydan okuyan çeşitli karmaşık şekillerde etkileşime girdiğini kabul etmektir. Lee’nin savunduğu “dindışı” teorisinin, dinsel veya dindışı olan bir şeyin temel niteliğine işaret eden özleştirici bir aracı olması amaçlanmamıştır. Aksine, amacı sosyolojik araştırmayı empirik karmaşıklığa duyarlı hâle getirmektir. Lee’nin dediği gibi, “Gerekli olan, çözümleme birimlerimiz olarak aldığımız empirik vakaların tipik olarak karmaşık, çok yönlü ve tüm insani kültürel biçimler gibi çelişkileri mükemmel bir şekilde barındırabildiğini kabul etmektir” (Lee 2015: 35).

Lee, “dindışı” olana yönelik bu yeni yaklaşımı benimseyerek, “seküler” olanı çok daha dar ve dolayısıyla daha kullanışlı bir kategori olarak yeniden tasavvur edebileceğimizi de öne sürüyor. Bu anlayışa göre “seküler”, dinsel veya manevi kaygıların diğer güçlere veya çıkarlara tabi kılınmasına atıfta bulunmaktadır. Talal Asad’ın etkili kitabı *Formations of the Secular*’da [Sekülerin Şekillenişleri] (2003) incelenen işte bu “seküler” anlayışını yansıtmaktadır. Asad’a göre, tarafsız bir ikame olmaktan uzak olan “seküler” kavramı, tarihsel olarak belirli çıkarlara bağlı şekilde ortaya çıkmıştır. Asad’a göre, seküler olanın nasıl şekillendiğiyle ilgilenerek, belirli dinsel ve dindışı anlatıların, uygulamaların ve kimliklerin neden

ayrıcalıklı bir konumu sürdürürken diğerlerinin marjinal kaldığı veya dışlanma nesneleri olduğu konusunda daha in-
celikli bir kavrayışa ulaşırız. Kitabında tekrar eden bir tema,
Avrupa tarihinin İslam'ın uygarlaşmamış bir "öteki" olarak
dışlanması etrafında tanımlanma biçimidir. Asad'ın çalışma-
larından ilham alan diğer akademisyenler de, sömürgecilik
sonrası bağlamlarda seküler olanın soyağacını tespit konusun-
da benzer eleştirel bir yaklaşımı benimsemişler; din ve dindışı
konusundaki "Batılı" formülasyonların küresel güneye ilişkin
anlayışlarımızı nasıl düzenlediğini belirlemişlerdir (örneğin
Egorova 2018; Engelke 2015; Mahmood 2016).

3. "Dindışı" Merceğinden Birleşik Krallık

Dindışı olmanın diğer çözümleme kategorileriyle ilgili bu
kavramsal tartışmasının ardından, bunların nasıl uygula-
nabileceğini gözlemlemek faydalı olacaktır. Çağdaş Birleşik
Krallık bize ilginç bir vaka çalışması sunuyor. Uzun yıllardır
Birleşik Krallık'ın artık esasen dindışı bir ülke olduğunu sa-
vunan akademisyenler var. Modern dönem, düzenli kiliseye
katılımda kalıcı bir düşüş, dinsel örgütlerin günlük yaşamın
yönetişiminden çekilmesi ve halk arasında geleneksel dinsel
inançta kademeli bir aşınmayla nitelenmiştir (Guest, Olson ve
Wolffe 2012; Voas ve Bruce 2019). Birleşik Krallık'ı tamamen
ve kapsamlı bir şekilde dindışı olarak etiketlemenin basit ve
erken olacağına dair göstergeler olsa da (Kuzey İrlanda örneği
genel kuralın açık bir istisnasıdır), ulusun geleneksel anlamda
eskisi kadar dindar olmadığını inkâr etmek de zordur. Britanya
Sosyal Tutumlar Araştırması (BSAS), 1983'ten beri İngiliz hal-
kının (İngiltere, Galler ve İskoçya'da ikamet eden yurttaşların
bir kesitinin) görüşleri ve yaşamları hakkında veri topluyor.
BSAS, 2018'deki yıllık anketinde, nüfusun yarısından fazla-
sının (%52) artık herhangi bir dine mensup olmadığını tespit

etti. Uzunlamasına [zaman içi] veriler¹ (1983-2018), kendini Hristiyan olarak tanımlayanların oranında (üçte ikiden üçte birden biraz fazlasına) istikrarlı bir düşüş, “dindışı” olanlarda (%30’un biraz fazlasından %52’ye) istikrarlı bir artış ve Hristiyan olmayan bir din ile özdeşleşenlerde (yaklaşık %2’den %10’un biraz altına) daha kademeli bir artış gösteren net bir örüntü sergilemektedir. Çoğunluğu bariz şekilde dindışı olan statüsüyle, Birleşik Krallık artık en az diğer yedi Avrupa ülkesinde karşımıza çıkan belirgin bir demografik örüntüyü yansıtmaktadır (Herbert ve Bullock 2018). Peki, İngiliz halkının kendini “dindışı” olarak tanımlayan bu %52’sini karakterize eden nedir? Dine nasıl bir bakış açıları vardır? Sosyal anketlere katılırken kendilerini “din” kategorisinden uzaklaştırmanın yanı sıra başka bakış açılarını veya değerleri paylaşıyorlar mıdır?

Britanya’nın sekülerleşmiş statüsünün bir başka belirtisi de, Britanya Sosyal Tutumları Araştırması’nın, muhtemelen bu tür şeylerin çoğu İngiliz insanı için sınırlı bir ilgi alanına girdiği şeklindeki anlaşılır varsayıma dayanarak, din ve inanç hakkında yalnızca çok sınırlı sayıda soru sormasıdır. Bu nedenle, Linda Woodhead (2016) tarafından çözümlenen ve bize sadece kaç “dindışı” insan olduğunu değil, bu grubu bakış açıları ve tutumları bakımından başka nelerin farklı kıldığını da söyleyen YouGov anketi gibi diğer kaynaklardan elde edilen bulgulara sahip olmak özellikle yararlıdır. Örneğin hepsi ateist midir yoksa seküler midir? Şiddetle din karşıtı görüşlere mi sahiptirler yoksa sadece din meselelerine karşı kayıtsızlar mıdır? Dindar insanlarınkiyle karşılaştırıldığında onların toplumsal tutumları nasıldır?

Woodhead (2016), “dinsiz” bir konumu onaylamanın yaşlılardan çok gençler arasında daha popüler olduğunu tespit

¹ Aynı bireyler veya birimler üzerinde belirli bir zaman aralığında tekrarlayan ölçümlerin yapıldığı bir veri türünü ifade eder. Bu tür veri setleri, zaman içindeki değişimleri ve ilişkileri çözümlemek için kullanılır.(Çev.)

etmişti: 40 yaşın altındakilerin %60'ı “dinsiz” olduklarını söylüyor; 40 yaşının üzerindekiilerin %40'ı da aynı görüşü onaylıyordu. Bu belki anlaşılabilir bir durumdur çünkü din görüş alanından kayboldukça, yaşlı kuşaklar arasında artık az da olsa bir bağlılık bulmayı bekleyebiliriz, diğer yandan daha genç kuşaklar daha az dinsel geleneğe sahip olarak yetiştirildikleri için dinle ilgilier daha az olabilirler (Voas ve Crockett 2005). Etnik köken açısından, “dindışı” olanların büyük çoğunluğu kendilerini “beyaz İngiliz” olarak tanımlamaktadır, bu durum belki de etnik azınlıklar arasında dinle daha güçlü bağlar olmasının altını çizmektedir. Aile kökenlerini Hindistan Yarımadası'na, Afrika'ya veya Batı Hint Adaları'na kadar takip edenlerin dininin, dinsel bir bağı mı yoksa kültürel bir bağı mı temsil etmekte oluşu ilginç ve dikkatle ele alınması gereken bir sorudur.

Woodhead'in anketi, dindışı olanların değerler açısından Hristiyanlardan ve Müslümanlardan daha liberal olduğunu, yani farklı olanı daha fazla kabul ettiğini, siyasi açıdan daha ilerici ve ahlaki görüşlerinde daha müsamahakâr olduklarını göstermektedir. Daha enternasyonalisttirler, diğer ülkelerle bağlarını İngiliz egemenliği üzerindeki sınırlamalar yerine olumlu fırsatlar olarak görmeye yatkındırlar; dolayısıyla, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Brexit yanlısı olmaktan ziyade Avrupa yanlısıdırlar. Bununla birlikte, dindışı olanların bu açılardan genel nüfustan kökten farklı olmadığını vurgulamak önemlidir. Ayrıca “dindışı” olanlar tek ve tutarlı bir grup değildir. Belirli bir dindışı perspektifin olumlu bir onaylamasından ziyade, bir etiket olarak “dinsel”in reddedilmesi bakımından birleşmektedirler. Dinsel veya manevi olana yönelik bir dizi yönelimi onaylamaktadırlar ve yalnızca bir azınlık ikna olmuş ateisttir. Woodhead'in belirttiği gibi, “dinleri olmadığını” söyleyerek geleneksel dini reddedenler, “mutlaka ateist olmazlar veya bu hayatın ötesinde ona anlam veren şeyler olduğu inancından vazgeçmezler” (2016: 45).

Bu son nokta, dindar olanı dindışı olandan ayıran sınırların

Tanrı'ya, ilahi olana ya da “daha yüksek bir güce” inançla ilgili görünmediği gerçeği konusunda bizi uyarması açısından önemlidir. Örneğin “Kesinlikle bir Tanrı veya ‘daha yüksek bir güç’ olduğuna inanıp inanmadıkları sorulduğunda, herhangi bir dine ait olduklarını bildirenlerin yüzde 39’u aynı fikirdedir; dindışı olanlar için bu rakam %5,5’tir. “Hayır, kesinlikle bir Tanrı veya ‘daha yüksek bir güç’ YOKTUR” ifadesi karşısında ise “dinsizlerin” %41,5’i bu ifadeye katılmaktadır, ama dindarların %6’sı da aynı fikirdedir” (Woodhead 2016: 250). Farklılıklar önemlidir, ancak belirleyici değildir ve kesinlikle doğaüstü inançların sadece dindar olanların tekelinde olduğu veya dindışı olanların böyle düşünceleri reddeden kişiler olarak ayırt edildiği düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Burada birkaç gözlemin altını çizmeye değer. Mutlak bir güven konumuna sahip olanlar (bir Tanrı vardır ya da yoktur diyenler) hem dindarlar hem de dindışı olanlar arasında azınlıktadır. Her iki grupta da çoğunluk bu mesele hakkında belli düzeyde bir belirsizlik olduğunu söylemektedir. Bunu takiben, dindışı olanların küçük ama önemli bir azınlığı (%16,5) yine de muhtemelen veya kesinlikle bir Tanrı’nın veya “daha yüksek bir gücün” olduğuna inandıklarını söylemektedir. Dolayısıyla, dindışı olmak, ille de “inançsız” olmak anlamına gelmez. Tersine, dindarlar arasında benzer bir oran (%17), muhtemelen veya kesinlikle bir Tanrı veya “daha yüksek bir güç” *olmadığını* söylemektedir. Dolayısıyla, bir dinsel kimliği tasdik etmek Tanrı'ya inanmakla aynı şey değildir ve önemli bir kısmı birini tasdik ederken diğerini tasdik etmemektedir.

Birleşik Krallık üzerine yapılan diğer araştırmalar, dinsel kategorilerin geleneksel anlayışlarına meydan okumak üzere empirik verileri kullandı ve bu şekilde örneğin bir kimlik kategorisi olarak Hristiyanlığın istikrarsızlaşmasını gösterdi (Guest vd. 2013). “Hristiyan” etiketi, açıkça, dinsel inanç veya pratikle çok az ilgisi olan veya hiç ilgisi olmayan bazıları da dâhil olmak üzere, bir dizi anlamı kapsamaktadır. Diğer araştırmalar, “Hristiyan” etiketinin etnik, ulusal, ahlaki veya

amaçlayıcı kimlikleri iletmek açısından kullanımını araştırmıştır (Day 2013; Guest 2019; Storm 2013). Durumu diğer taraftan ele aldığımızda, dindışı olanı dinsel ile ilişkilendirerek incelemenin faydalarını görebiliriz. Örneğin Matthew Engelke'nin Londra'daki İngiliz Hümanist Derneği'nin bir şubesi üzerine yaptığı etnografya çalışması, derneğin mensuplarının hümanizmlerini Hıristiyanlık olarak gördükleri şeyle bağlantılı olarak nasıl tanımladıklarını gösteriyor. Hümanizmleri, Hıristiyan bir “öteki” ile ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Şube mensupları kendilerini akılcı, makul, özgür düşünen ve delilleri ciddiye alan kişiler olarak görmektedirler ve kesinlikle dindar değildirler. Ancak hümanistler olarak kimlik, değer ve uygulama ifadeleri, Engelke'nin belirttiği gibi, “çağdaş Britanya’da dinsel ve dinsel olmayanın ne anlama geldiğine dair eylemler, açıklamalar ve iddialar toplamından ibarettir” (Engelke 2014: 299). Bu hümanistlere göre, dindar olmak –ki dindar *değildirler*– “inançlara” sahip olmak demektir ki bu da onlar için “inananların” eleştirel bir gözden geçirme olmaksızın sürdürdüğü irrasyonel iddialar anlamına gelmektedir. Yani bu iddialar “bilimsel” terimlerle açıklanamazlar ve iyi kanıtlarla ölçülmeleri durumunda çökmeye mahkûmdurlar.

Bu anlamda, Engelke'nin çalışmasındaki hümanistler, dinin bir dizi (irrasyonel) önermeden ibaret olduğu şeklindeki Aydınlanma sonrası argümanı yansıtmaktadır. Son yirmi beş yıldaki çok sayıda akademik çalışma, “din”in, varsayıldığına göre evrensel olan tanımlarının, özellikle “inanç” ayrıcalığı konusunda, 19. yüzyılın liberal Protestanlığından ne kadar fazla şey aldığını göstermiştir (Lindquist ve Coleman 2008). Meyer ve Houtman'ın belirttiği gibi, “inanç”, evrimsel şemalar, Hıristiyan misyonerliği ve sömürgeci yönetim gibi bilimsel, dinsel ve politik uygulamalar yoluyla “evrenselleştirilmiştir” (2012: 2). Hatta “inancın” doğallaştırılması, dinin ötesine, dindışı yapılara kadar genişletilmiştir, örneğin Birleşik Krallık Eşitlik Yasası’nda (2010) durum böyledir ve o yasanın toplumsal cinsiyet, engellilik ve cinsel yönelim

gibi “korunan özellikler” listesine, “din *ve inanç*” da dâhil edilmiştir (italikler eklenmiştir). Bir yönüyle böyle bir şey, hem dinsel hem de dindışı gruplar için bir güçlenme kaynağı olmuştur, çünkü bir taraf, eşitlik mücadelelerinde diğerlerinin durumuna başvurmaktadır. Örneğin Birleşik Krallık Hümanistleri (eski adıyla İngiliz Hümanist Derneği) adlı kuruluşun, sağlık alanında duygusal, ruhsal ve manevi destek hizmetinin uzun süredir Hristiyan rahiplerinin egemenliğinde olduğu ve bu nedenle dini olmayan hastaların ihtiyaçlarını karşılamada başarısız olduğu gerçeği kabul edilerek, İngiltere hastanelerinde başarılı bir hümanist manevi bakım hizmeti kurmasına imkân sağlamıştır. McIvor’un dinin “hukuksallaştırılması” –ayrımcılık karşıtı ve eşitlik mevzuatı kapsamında düzenlenmesi (McIvor 2020: 4)– dediği şey aynı zamanda dinsel hakların tesis edilme ve uygulanma şeklini de değiştirmektedir. Ortaya çıkan hukuki ihtilaflar, dinin –ve “inancın”– bu yasa tasarılarına dâhil edilen diğer kimlik göstergeleriyle etkileşime girmesini gerektirmektedir. Bu durum, sıklıkla dinsel ihtilafların kamusal alanda toplumsal cinsiyet ve cinsellik meselelerinin yanı sıra görünmesi anlamına gelmektedir. Bu tür tartışmaların, her zaman daha “liberal” bir devlete karşı ahlaki açıdan muhafazakâr bir konumu savunan dinsel örgütleri içermediğine dikkat etmek önemlidir; belki de bu izlenimi veren sansasyonel evanjelik örgütlere rağmen durum böyledir. Örneğin, Kanada’da, Toronto’daki Metropolitan Community Kilisesi’nin eylemleri, aynı cinsiyetten evliliğe izin vermek için –önce eyalet düzeyinde, sonra ülke düzeyinde– yasa değişikliğini hızlandırmıştı. Kilisenin argümanı ise, yasal olarak *izin verilmemesi* nedeniyle dinsel inançlarını ifade etme özgürlüğünün kısıtlandığı iddiasına dayanıyordu.

Kamusal tartışmalardaki bu yenilenen mevcudiyete rağmen, “inanç” üzerine yapılan vurgu, dini (ve buna bağlı olarak dindışılığı) esasen içsel bir mesele, yani öznel, içsel, özel ve kamusal alandaki yeri tartışmalı olarak tasavvur etme eğilimindedir. Bu görüş “Batılı” toplumlarda aşikâr şekilde

görüldüğü sürece, kamusal alandaki dinsel kimlik ifadelerinin tartışmalara yol açması şaşırtıcı değildir. Aynı zamanda, dinsel yönelimleri en görünür olan gruplarda özel bir hassasiyete yol açmaktadır. Örneğin dinin özel bir mesele olarak görüldüğü Avrupa toplumlarında türban veya başörtüsü, seküler kamusal alana bir hakaret olarak, şüpheyile karşılanabilmektedir. Yeni inşa edilen camiler veya tapınaklar da benzer nedenlerle düşmanlığa neden olabilmektedir. “Burka’yı yasaklama” ya da yeni bir “süper caminin” inşa edilmesini engelleme kampanyaları bu anlamda sadece dinsel önyargı ya da ırkçılıkla ilgili değildir, kamusal alanı rahatsız edici ya da huzurunu bozucu nesnelerden temizlemekle de ilgilidir. Fakat kişinin dinsel kimliğinin herhangi bir simgesel ifadesini kamuoyunda gizli tutmak, çoğu kez beyaz Hıristiyan ya da dindışı çoğunluğun ayrıcalığı hâline gelmekte; çünkü her ikisi de dini yönelimlerinin –doğru ya da yanlış bir şekilde– genellikle “norm”dan farklı olan belirli giyim tarzlarıyla ilişkilendirilmediği gerçeğinden faydalanmaktadır. Buradaki “norm” elbette can alıcı noktadır; güç ile sekülerlik arasındaki yakın ilişkiyi işaret eden, “normalde olduğu gibi şeylerin” parçası olmanın bir ayrıcalığı bulunmaktadır. Kamuoyundaki bazı savunucularının iddialarına rağmen sekülerlik, dinsel gruplara eşit muameleyi kolaylaştıran tarafsız bir bakış açısı değildir. Daha ziyade, içinde bulunduğu toplumsal bağlamlar tarafından şekillendirilerek ortaya çıkmaktadır.

4. Sekülerliğin Farklı Siyasi Türleri: ABD ve Fransa

Lois Lee’nin “seküler” olanı dini boyun eğdirme veya ikincilleştirme hareketi olarak ele almasını takip edersek, o zaman “sekülerlik” dinin ideolojik ifadesi olmaktadır. Sekülerlik, ahlaki-siyasi bir program dâhilinde dinin diğer otoriteler lehine ikincilleştirilmesini bir sisteme bağlama girişimini temsil etmektedir. Fakat sekülerlik basit veya tekil bir olgu değildir

ve farklı kültürel bağlamlarda çeşitli biçimler almıştır. Bu durumlar da zamanla değişmiştir; öyle ki, örneğin günümüz Rusya'sı din açısından, komünist devletin dini toplum vizyonu ile bağdaşmaz olarak gördüğü açıkça ateist olan Sovyetler Birliği'nden çok farklı bir bağlamdır. Bunun gibi aşırı durumlarda sekülerlik ve ateizm totaliter bir sistemde birleştirilmiş olmaktadır; din gayrimeşrudur ve bu nedenle ifade edilmesine izin verilmez. Bu tür düzenlemeler günümüzde çok daha enderdir ve Sovyet komünizminin 1980'lerde ve 1990'larda yıkılması, bazı eski komünist ülkelerdeki (bkz. Putin'in Rusyası) otoriterlik unsurlarını ortadan kaldırmasa da, komünist türden katı sekülerlik yirmi birinci yüzyılda çok daha az yaygındır. Daha kalıcı ve uluslararası öneme sahip olan şey, neoliberal ekonomilerle bir arada var olma eğiliminde olan bazı liberal demokrasilerde gördüğümüz anayasal sekülerlik türleridir. Burada en çarpıcı örneklerden birkaçı ayrıntılı olarak incelenmeye değer niteliktedir.

ABD, anayasası kilise ve devletin ayrılığını onayladığında beri seküler bir temel üzerine inşa edilmiştir. Anayasa 1700'lerin sonlarında formüle edilmiş ve onaylanmıştır ve modern çağ için yeni bir toplum türü vizyonunun ana hatlarını çizmektedir. Anayasa, ABD'nin kurucularının ülkelerini İngiliz kökenlerinden ayıran yeni bir dizi ilke üzerine inşa etmeye nasıl çalıştıklarını yansıtmaktadır. Anayasa bir dizi değişikliğe tabi tutulmuştur, bunlardan Aralık 1791'de onaylanan ilk on maddesine, topluca "Haklar Bildirgesi" denilmiştir. İlk değişiklik şöyle başlamaktadır: "Kongre, bir dinin kurulmasına saygı duyan veya onun serbestçe icra edilmesini yasaklayan hiçbir yasa çıkaramaz." Dolayısıyla, ABD ilk günlerinden itibaren, "kurumsallaşmış" bir din fikrini reddetmesini temel bir ilke olarak onaylamıştır. Yerleşik İngiltere Kilisesi'ne sahip Birleşik Krallık'tan farklı olarak, ABD tek bir geleneğe ayrıcalık tanımamaya ve bunun yerine yurttaşlarının dini özgürce uygulama haklarını korumaya karar vermiştir. Nitekim bu düzenleme ABD'de Batı Avrupa'dan belirgin şekilde farklı bir dinsel katılım tarihi için zemin hazırlamıştır.

Ama ABD geleneğini idealize etmeye karşı uyarıda bulunmak da gerekmektedir. Tarih bize, “kurumsallaşmış” bir din fikrini reddederken ve çeşitli Hıristiyanlık biçimlerinin Avrupa’da hayal edilmesi zor şekilde gelişeceği bir ortam haline gelirken, ilk ABD ulusunun ortaya çıktığında dinin “özgür uygulaması” bakımından pek de “eşit bir oyun alanı” olmadığını öğretmektedir. Aslında buradaki “din”, gerçekten de bazılarının diğerlerinden çok daha fazla güce sahip olduğu Protestan Hıristiyanlığın tarikatları anlamına geliyordu. Katolikler, Quakerlar ve Mormonlar gibi marjinal grupların başlarına gelenlerin barışçıl düzlemde olduğu kabul edilemezdi ve İlk Milletler halklarına [Kızılderili yerlilere] yönelik zulüm ise oldukça iyi belgelenmiştir (Marti 2020). Bununla birlikte, anayasa, –hassas kültürel ayarlamalarla da olsa– bugüne kadar varlığını sürdüren, sekülerliğin ABD’ye özgü bir versiyonunu başlatan bir kilise ve devlet ayrımı tesis etmişti. Anayasa, devlet okullarında duanın veya mahkemeler gibi kamu binalarında veya içinde Hıristiyan sembolizminin kullanılmasının yasaklanması şeklinde tartışmalı olmaya devam eden bir dizi dinsel tartışmayı çerçevelemektedir. En ilginç, ABD’nin sekülerliği, liberal-demokratik bir ulus için görece yüksek düzeyde dinsel katılımı bir arada var olmaktadır. Bu seviyeler düşerken ve “dindışı” olanların oranı istikrarlı bir şekilde artarken, halk arasındaki dinsel ibadetler, ekonomik açıdan zengin diğer birçok ülkede tespit edilenleri sürekli olarak aşmıştır. Ülkenin yönetim ve kamusal alanın bazı unsurlarından dini uzak tutma anlamında hukuki bir bakış açısı bulunmaktadır, ancak aynı zamanda din –özellikle muhafazakâr Protestanlık– ulusal yaşamının canlı ve etkili bir unsuru olmaya devam etmektedir (bkz. Üçüncü Bölüm). Dahası, anket araştırmaları, ateistlerin, diğer grupların çoğundan daha yüksek düzeyde güvensizlik uyandıran, temel bir sembolik “öteki” işlevine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, ABD’de güçlü bir sekülerlik geleneği, halk arasında ateizme iliştilen yüksek düzeyde itibarsızlaştırmayla bir arada var olmaktadır ve “ABD’deki ahlaki düzenin temelini

oluşturan dinin tarihsel yerini” vurgulamaktadır (Edgell, Gerteis ve Hartmann 2006: 230).

ABD’nin durumu, bu bölümün başında bahsedilen Fransa’nın durumuyla karşılaştırılabilir. ABD gibi, Fransa da seküler kimliğini, on sekizinci yüzyılın sonlarındaki bir devrimin ardından ortaya çıkan değerlerin anayasal bir ifadesinden almaktadır. Ancak Fransa örneğinde sekülerlik –ya da oradaki adıyla *laïcité* (laiklik)– dinin Fransız Cumhuriyeti’nden çok daha kapsamlı bir şekilde uzaklaştırılmasını temsil etmektedir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 1789 tarihlidir ve ABD Bağımsızlık Bildirgesi’nin baş yazarlarından ve üçüncü ABD başkanı Thomas Jefferson ile istişare edilerek yazılmıştır (Smith 2006: 53-90). Belge, Fransa’yı tüm insanlık için geçerli evrensel yasalar temelinde kurmayı amaçlamaktadır ve bu nedenle, Kilise’nin öğretilerine hiçbir şekilde bağlı olmadığı sürece seküler olan bir tür doğal hukuk anlamına gelmektedir. Madde 10 şöyle demektedir: “Yasa tarafından kurulan kamu düzenini bozmaması koşuluyla, hiç kimse, dini nitelikteki inançlar olsa bile, inançları nedeniyle tedirgin edilmemelidir”. Böylece ABD anayasasının dinin ve ifadelerinin özgürce kullanılmasına ilişkin onayını da yansıtmış olmaktadır. Bildirge, Fransız Anayasası’na da dâhil edilmiştir; en son versiyonu, 1958’de Başkan Charles de Gaulle tarafından yürürlüğe konan Beşinci Cumhuriyet Anayasası’dır. Anayasa dört temel ilkeyi desteklemektedir ve bu ilkeler, ihtiyacı olanlar için sosyal yardımlara ücretsiz erişim, hükümetin demokratik yollardan seçimi, Fransız halkının, herkesin eşit ve laik olduğu, yani kiliselerin –ve günümüzde tüm dinlerin– devletten ayrıldığı ve ortak bir dil etrafında birleştiği bölünmez bir bütün olmasıdır.

Sekülerliğin Fransız versiyonu, eşitlik ve yurttaşlığı seküler terimlerle tasarladığı için ABD’dekinden çok farklıdır. Kilise ile devlet ayrımına da dayanmakla birlikte, bu ayrım daha uç fikirler içeren bir yoruma tabidir. Dinin sadece devletin resmi işleyişinden değil, Fransız ulusal kimliğinin oluşturulduğu kamusal alandan çıkarılması da söz konusudur (Berger, Davie ve Fokas 2008: 17). Herkes için eşitliği tasdik etmek,

herkesin seküler Fransız Cumhuriyeti'ne üyeliğinin ortak olduğunu tasdik etmek anlamına gelmektedir. Din hayatta bir yere sahip olacaksa, özel alanla sınırlandırılmalıdır; bu ise, ailelerin ve bireylerin, Fransız kimliğinin kamusal ifadelerinden taviz vermeyecek şekilde sürdürmeleri gereken bir meseledir. Böyle bir şey, dinin yalnızca hükümet sistemlerinden ve bağlamlarından uzaklaştırıldığı anlamına gelmez; toplum içindeki açık ve görünür ifadesinin sorunlu, hatta belki sadakatsizlik olarak görülmesi anlamına da gelmektedir. Yine de, bu açıklamanın bir karikatüre dönüşmesine izin vermemek önemlidir. Oldukça uzlaşmaz sekülerliğine rağmen, Fransa'da din ve devlet arasındaki ayrım mutlak değildir. Fransız okul çocuklarının yaklaşık beşte biri, devlet destekli dinsel (çoğunlukla Katolik) okullarda eğitim görmektedir. 2003'ten beri Fransa'nın, Fransız devletiyle diyalog içinde Müslümanları temsil eden resmi bir organ olarak hizmet veren ulusal bir Müslüman Konseyi (Conseil Français du Culte Musulman) vardır (Modood 2019: 125; 168). Dolayısıyla Fransız devleti, laikliğe güçlü bir bağlılık teyit ederken bile dinsel örgütlenmelerle kurumsal bağlarını sürdürmektedir.

Bu bölümü açan kısa hikâye, Fransız laik geleneğinin son yıllarda özellikle Müslümanlar üzerinde nasıl kısıtlayıcı bir etkiye sahip olduğunun güçlü bir örneğini sunuyor. 2004 yılından bu yana Fransa'da Müslümanların devlet okullarında başörtüsü takması yasa dışıdır. Bu, laiklik ruhuyla kabul edilen ve Fransız devlet okullarındaki öğrenciler veya personel tarafından görünür hiçbir dinsel simgenin giyilmemesi gerektiğini belirten daha önceki bir yasaya atıfta bulunularak gerekçelendirilmiştir. Bununla birlikte, politikacıların bunu ve diğer kararları gerekçelendirmelerinde, burka'nın kadınlara yönelik baskıyı veya tecriti temsil ettiği ve peçenin ise bir güvenlik tehdidi olduğu varsayımı gibi başka faktörlere atıfta bulunulmuştur. Görünen o ki, laikliğin resmi ifadesi bazen politikacılar ve yetkililer arasında ona dair yapılan kültürel açıklamalardan daha az hoşgörüsüz olabilmektedir.

Son zamanlarda İslam adına terör eylemlerinin meydana

geldiği bağlamlarda, bunun kamusal görünürlüğü hassas bir konudur. Fakat İngiliz topraklarında meydana gelen benzer terör olaylarına rağmen, Birleşik Krallık bağlamında, Fransa’da ve diğer çeşitli Avrupa ülkelerinde bulunan türden bir düzenlemeyi dayatmak için hiçbir hamle yoktur. Beşinci Bölümde, Birleşik Krallık’ta İslam’ın son yıllarda nasıl devlet güdümlü bir güvenlik sorunu haline getirme sürecine tabi tutulduğu ve geleneksel İslami kıyafetlere yönelik düşmanlığın halk ve bazı politikacılar arasında yazılı belgelere dayanan bir olgu olduğu anlatılmaktaydı (Jackson 2018). Bu durumun dinsel giysilere karşı bir yasaya dönüştürülmemiş olması, iki ülkedeki çok farklı sekülerlik geleneklerini yansıtmaktadır. Fransa örneği, dinin devlet tarafından düzenlenmesi ile dinsel hoşgörü ve hoşgörüsüzlük örüntüleri arasındaki yakın ilişkiyi de vurgulamaktadır. Luca Mavelli’ye göre, Fransa’daki durum, “rolünün, bireyi –öncelikle kadınları– dinin özelleştirilmesiyle karakterize edilen seküler bir benlik anlayışı içinde disipline ederek ‘özgürleştirmek’ olan müdahaleci bir devlet düşüncesini” varsaymaktadır (Mavelli 2013: 177).

Fransız örneği, devletin dinsel –özellikle İslami– kamusal ifade durumlarına müdahale etme yönündeki özellikle sert bir eğilimiyle ayırt edilmektedir. Böyle bir şey Avrupa’da İslam’ı “öteki” olarak gören bir din olarak ele almanın ötesinde (bkz. Üçüncü Bölüm), son yıllarda İslam ve seküler militanlık türlerinin kamu tartışmalarında karşı karşıya geldiği gerilimlerin bir örüntüsünün de bir parçasıdır (Nielsen 2010). Ne yazık ki, bu, birçok Avrupa ülkesinde terör eylemleri ve öfkeli karşı tepkiler içermektedir ve hâlihazırda gergin ilişkilerin yaşandığı bir dönemde, dinsel hoşgörüsüzlüğü artırmaktadır. Bu seküler militanlık ifadeleri, özellikle ilgili iki olayın kışkırttığı ifade özgürlüğü sorunları etrafında birleşmiştir.

Eylül 2005’te, Danimarka’nın ulusal gazetesi *Jyllands-Posten*, Muhammed peygameri tasvir eden peş peşe 12 karikatür yayımladı. İslami anikonizm geleneği (Peygamber de dâhil olmak üzere saygı duyulan şahsiyetlerin tasvirine karşı

çıkan gelenek) ve görüntülerin niteliği (Müslümanları terörist saymak dâhil olmak üzere taciz eden karikatürler) göz önüne alındığında, yayın, Danimarka’daki, Avrupa genelindeki ve başka yerlerdeki Müslüman toplumun her kesiminden düşmanca bir tepkiyi tetikledi. Bazı Müslüman ülkeler Danimarka mallarını boykot ettiler. Müslüman ülkelerde kitlesel protestolar yapıldı ve bunu takip eden saldırılar yaklaşık 200 kişinin ölümüne yol açtı. Müslüman eleştirmenler görüntülerin saldırgan niteliğine dikkat çekerken, diğerleri ise yayınlanmasını ifade özgürlüğü temelinde savundu. *Jyllands-Posten*’in kültür editörü, görüntülerin yayınlanmasını “Müslümanların Danimarka halk kültürüne alışmasına” yardımcı olmanın bir yolu olarak haklı çıkardı (Modood 2019: 170). Aynı editör, bazı Müslümanların dini hassasiyetlerinin gözetilmesini beklerken özel muamele talep ettiklerini ifade etti ve bu durumun “seküler demokrasi ve ifade özgürlüğü ile uyumsuz olduğu, alay, eğlenme ve dalga geçmeyi hoşgörüle karşılamaya hazır olunması gerektiği” görüşünü dile getirdi (aktaran Nielsen 2010: 223). Olay, seküler kültürler denilenlerde dinsel hoşgörünün uygun sınırları hakkında uluslararası bir tartışmayı tetikledi. Danimarka başbakanı Anders Fogh Rasmussen, karikatür tartışmasını ülkenin İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana yaşadığı en büyük dış politika krizi olarak nitelendirdi (Kuhle 2018: 219).

10 yıl sonra, Ocak 2015’te iki erkek kardeş, Fransız hiciv dergisi *Charlie Hebdo*’nun ofisine baskın düzenledi; silahlıydılar ve 12 kişiyi öldürdüler, 11 kişiyi yaraladılar. Saldırganlar, El Kaide’nin Yemen koluna bağlı olduklarını iddia ettiler ve saldırıları, *Jyllands-Posten*’deki karikatürlerin yeniden yayımlanması da dâhil olmak üzere, İslam’ı saygısız bir şekilde tasvir ettiği için dergiyi hedef alan olaylar dizisinin doruk noktası olmuştu. Olay, Paris’te kitlesel bir dayanışma gösterisine –“Je suis Charlie” [Charlie Benim!]- ve aynı zamanda ifade özgürlüğünün özünde Fransız –ve Batılı- bir değer olarak yeniden savunulmasına yol açtı (Şekil 11).



Şekil 11. Brüksel’de *Charlie Hebdo* saldırılarının kurbanlarını desteklemek için 2015’te yapılan bir miting. Kaynak: Wikimedia Commons aracılığıyla Miguel Discart.

İki olay, sekülerlik ve din, özellikle de İslam arasında alenen bir çatışmayı kışkırtmakta birleşmişti. Bunu yaparken, genellikle Batı Avrupa’yla ilişkilendirilen ve İslam’ı birincil “öteki” haline getiren ateşli bir sekülerliği vurgulamaktaydılar (Miera ve Pala 2009). *Jyllands-Posten* ve *Charlie Hebdo* tarafından yayınlanan karikatürler, düzenleme ve yasal korumalar da dâhil olmak üzere, neyin dinsel veya kültürel suç teşkil ettiği ve neyin makul bir tepki olarak kabul edildiği hakkında soruları ortaya çıkardı. Olaylar aynı zamanda ahlaki bir değer olarak ifade özgürlüğüne dayanan seküler bir kampanyanın gücünü de gösteriyordu. İslam’ın özel bir durum olarak ötekileştirilmesi ve Avrupa kimliğiyle bağdaşmayan bir din olarak inşa edilmesi, özünde “Batı” olduğu iddia edilebilecek bir ahlaki ilkeye başvurularak pekiştirilmekteydi. O zamandan beri birçok Müslüman ve Müslüman olmayan yorumcunun da onayladığı gibi, ifade özgürlüğü ile İslam arasındaki bu karşıtlık büyük bir entrikadır (Asad vd. 2013). Bununla birlikte, retorik güçlüdür ve son yıllarda endişe verici şekilde yaygın olan Batıya karşı İslam şeklinde ikici mantığı güçlendirmektedir.

5. Sekülerlik ve Neoliberal Özne

Sekülerizmin ideolojik gelenekleri, genellikle ulusal kimlik tarafından çerçevelense de, her zaman ulusal sınırlarla kısıtlı değildir. Fransız laikliği, eski Osmanlı İmparatorluğu ve yirminci yüzyılın başlarında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli bir ilham kaynağıydı (Gökarıksel ve Mitchell 2005: 148). Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi gibi uluslararası düzenleyici kurumlar, dinsel ifadeleri içeren hukuki ihtilaflarda karar vermede önemli bir rol oynayarak, ulus devletler içindeki sekülerlik tanımına etkin bir şekilde katkıda bulunmuştur. Fakat aynı zamanda, sekülerliğin ulus-ötesi bir hareket olarak neoliberal ekonomiyle uyum içinde ilerlediği bir anlam da var mıdır? İkisi arasında neoliberalizmin kültürel ifadelerinin bir tür sekülerliği desteklediğini düşündüren bir ilişki var mıdır?

Sekülerliğin güç biçimleriyle ilgili olduğunu kabul eden Gökarıksel ve Mitchell, Fransa ve Türkiye üzerine yaptıkları karşılaştırmalı bir çalışmada sekülerliği, özellikle devletin elindeki, denetim stratejilerine bağlamaktadırlar: "Modernlik ve ilerleme anlatısının bir parçası olarak, sekülerlik devlet aktörlerinin, ulusun kültürel sınırları dışında var olarak tanımlananların, özellikle de kadınların ve göçmenlerin dik başlı bedenlerini disipline etmek için kullandığı birçok kontrol teknolojisinden biridir" (Gökarıksel and Mitchell 2005: 150).

Gökarıksel ve Mitchell, devamında, sekülerliğin neoliberal özneyi oluşturmak ve denetlemek için bir araç olarak kullanıldığını tartışıyorlar. Burada, politikacılar arasında dinsel bağlılığın gözle görülür işaretlerini neoliberal bireye engel olarak değerlendirme eğilimini tespit eden diğer düşünürlerin görüşlerini yansıtıyorlar (örneğin Mavelli 2013). Kültürel veya dinsel kimliklere olan bağlar, bireylerin özgür, bağımsız tüketiciler olmalarının ve küresel ekonomik piyasaya özgürce katılma kapasitesine sahip olmalarının önünde engel diye yorumlanıyor. Dine dayalı kimlik farklılığı önyargı ve kısıt-

lamanın göstergesi olarak görülürken, neoliberal öznenin “neoliberal terimlerle tarafsız, rasyonel, eşit ve yetkin” olduğu tahayyül edilmektedir (Gokariksel ve Mitchell 2005: 150). Bu doğrultuda düşünüldüğünde, Fransa’da haşema polisliği sadece bir kültürel dışlama aracı olarak değil, ekonomik disiplin aracı olarak da görülebilir. İdeal neoliberal tüketici, dine sadakatleri ve bağlılıkları yüzünden ezilmez, dolayısıyla “seküler” olmak aynı zamanda neoliberal topluma daha işlevsel bir katkıda bulunmak demektir. Ulusal düzeydeki bulgular değişken bir tablo çizse de (Hirschle 2010), neoliberalizmin sekülerleşmenin itici gücü olduğu iddiasını güçlendirmek için benzer argümanlar kullanılmıştır.

Sekülerlik hakkındaki tartışmalar her zaman çok kültürlülük ve dinsel farklılık hakkındaki tartışmalarla bağlantılıdır. Seküler olan, İslam’ı “ötekileştirmenin” bir aracı olarak kullanıldığında, Müslümanları kadın düşmanı, uygarlaşmamış veya şiddet kullanan fanatikler olarak şeytanlaştırdığında, demek ki sekülerliğin farklı hatlarda yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç vardır. Yakın tarihli bir makale derlemesinde Tariq Modood, dinsel çeşitliliğe daha iyi uyum sağlamak üzere devletin sekülerlik yönelimini gözden geçirme çağrısında bulunuyor. Önerilen model, tarafsızlık ve katı bir kamu/özel ayrımı açısından sekülerlik kavramlaştırmasını bir kenara atacak, eşitlik konusunu aynı olmaktan farklı olmaya saygı duyma yönünde yeniden tasavvur edecek ve çatışmayla başa çıkmak için ideolojik, uzlaşmaz bir yaklaşım yerine pragmatik bir yaklaşım benimseyecektir (Modood 2019). : 128). Modood bu özelemleri, “ılımlı sekülerlik” diye tanımlıyor, bunu Batı Avrupa’da bir tarihsel hareket olarak görüyor ve derslerin çıkarılabileceği kısmen gerçekleşmiş bir toplumsal gerçeklik olarak açıklıyor. İlimli sekülerliğin can alıcı özelliklerinden biri, dini yalnızca potansiyel özel çıkar olarak değil, potansiyel kamu yararı olarak da kabul etmesidir (2019: 180). Üstelik böyle bir şey, yalnızca dinsel grupların topluma yaptığı katkıyı değil, din karşıtı bir sekülerliğin verdiği daha geniş zararı da

kabul etme durumudur. Hoşgörüsüzlük kalıcı bir gerçeklik olduğunda, dinsel kimliğin alenen ifade edilmesine, iyi niyetli bir bakış açısına sahip olanlar arasında bile karşı çıkılabilir, çünkü kendi toplulukları içindeki antisosyal karşı tepkilerden korkabilirler. Bu durum, Sophie Watson'ın Londra ve New Jersey'deki mahallelerde Ortodoks Yahudi sınırlarının (*eruvim*) kurulmasına karşı çıkışı incelediği çalışmasında gösterilmektedir (Watson 2005). *Eruvim*, kamusal alanı yarı-özel olarak yeniden kodlayan sembolik sınırlardır ve bu sayede Şabat (Sebt) günü yasalarının uygulanmasını mümkün kılar, gereksiz sıkıntıya neden olmaz veya korunaksız sakinlere zarar verilmemiş olur. Sınırlar genellikle, zaten mevcut olan –duvarlar veya çitler gibi– fiziksel sınırları takip ederler ve yer seviyesinden yükseğe yerleştirilmiş uzun ip parçalarıyla işaretlenmiş boşluklarla belirtilirler, bu ipler sıklıkla telgraf direklerine bağlanmış durumdadır. Yahudi olmayanlar için muhtemelen görünmez halledirler, fakat yine de topluluklar, bunların kurulması yerel makamların iznini gerektirdiğinden bunların farkına varmaktadır. Watson, hem Birleşik Krallık hem de ABD örnek olay incelemesi yerleşimlerinde *eruvim*'e yönelik önemli bir muhalefet olduğunu tespit etmiştir. Muhalefet, ırkçıların misillemesinden ve Yahudi karşıtı duyguların kışkırtılmasından korkan Yahudi ve Yahudi olmayan sakinlerin endişelerini içermekteydi. Bir Yahudi varlığının kamusal görünürlüğünün, topluluk yaşamının kalitesine zarar verecek antisosyal davranışları kışkırtması bekleniyordu. Başka bir deyişle, hoşgörüsüzlük korkusu, dinsel azınlıkların kamusal alanlardan dışlanmasını sürdürme riskini taşıyordu.

Daha önce tartışılan haşema yasağı örneğinde de görebileceğimiz gibi, sekülerliğin tarafsız ve iyi niyetli olduğu iddiasını sürdürmek genellikle zordur. Gerçekte ise bazı sekülerlik modelleri zaten asla böyle olduklarını iddia etmezler. Tariq Modood, Fransa ve Hollanda örneklerinde görülen daha ön alıcı devlet sekülerliğini, “liberal mükemmeliyetçiliğin bir biçimi, yani liberal bireyler yetiştirmenin ve liberal bir yaşam

tarzını teşvik etmenin liberal bir devletin işi olduğu görüşü” olarak tanımlıyor (2019: 171). Başka bir deyişle, devletin yurttaşlarıyla ilişkisi, çeşitliliği desteklemekle ilgili değildir, liberal ideallerin onların yaşamlarında somutlaşmasını sağlamaktır. Uygulamada, bu yaklaşım ancak “liberal” oldukça geniş terimlerle kavranırsa sürdürülebilir. Ne var ki, daha yaygın bir strateji, bu idealden farklı olduğu anlaşılan göze çarpan azınlıklara odaklanmaktadır. Özellikle sağcı, göçmenlik karşıtı bir mesajı destekleyen popülist partiler arasında, bu anlatıyı tekrarlamaktan elde edilecek çok fazla siyasi sermaye bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda, hoşgörüsüzlüğü beslemek için bir özgürlük geleneği kullanıldığından, liberalizm, liberalizm karşıtlığına dönüşmektedir.

Buna karşılık, Modood’un ılımlı bir sekülerlik iddiası, aynılık veya dini özelleştirme beklentisinden ziyade, dinsel farklılıklara karşılıklı saygıya dayanmaktadır. Ayrıca, devlet düzeyinde düzenlemelerin sürdürülmesini talep eden ve bu nedenle politika önerileri üretebilen bir yaklaşım olarak da görülmektedir. Bu anlamda, neoliberalizmin daha kapsamlı bireyci eğilimlerine karşı koyabilir ve sekülerliği toplumsal olarak olumlu terimlerle tasavvur edebilir bir nitelik taşımaktadır. Bunu yaparken, din ve dindışı ile sosyolojik bir uğraşının ahlaki öneme sahip meselelere nasıl hitap edebileceğini göstererek sosyolojik tanım ile sosyal etik arasında köprü kurmaktadır. Son bölümde, bu ikili amacın neden din sosyolojisi için özellikle önemli bir meydan okuma olabileceğini ve neden alt disiplin için etik bir rolü yeniden kazanmaya değer olduğunu tartışacağım.

1. Giriş

İngiliz din sosyologu Grace Davie şöyle bir paradokstan söz ediyordu: Tam da din hakkında açık ve donanımlı konuşmalara acil ihtiyaç duyulduğunda, bunun gerçekleşmesi için gerekli olan “kelime dağarcığını, araçları ve kavramları” kaybediyormuş gibi görünüyorduk (2015: xii). Davie Britanya’dan bahsediyordu fakat bu gözlem aynı şekilde dünyanın dört bir yanındaki bir dizi topluma da uygulanabilir. Dinsel otoriteler toplumun yönetici kurumlarından geri çekildikçe –veya dışlandıkça– sekülerlik dinsel okuryazarlığın azalmasına yol açmıştır. Keza dinsel meseleler kültür düzeyinde yeniden su yüzüne çıkmış ve dikkatimizi çekmek istemiştir. Lois Lee de “seküler” olan hakkında benzer bir noktaya değinmiştir (Lee 2015: 49). Zamanımız, dinin toplumsal gerçekleri ile onu anlamak için kullandığımız akademik kavramlar arasındaki uyumsuzlukla karakterize edilmektedir.

Bu kitap, 21. yüzyılın toplumsal koşulları göz önüne alındığında, dinsel olguların sosyolojik olarak nasıl anlaşılabileceğini araştırarak bu soruna bir cevap sunmaya çalışmaktadır. Neoliberal ekonominin kültürel yaşamı, din için önemli sonuçları olacak düzeydeki şekillendirme tarzlarıyla ilgilenmektedir. Bu yüzden, içeriği bakımından küresel ve dinsel hareketleri ele alışımda kapsamlı olma iddiasında bulunmamıştır. Aksine, başlangıç noktası belirli bir dizi ekonomik-toplumsal örüntü ve bunların kültürel sonuçları olmuştur. Bu örüntüler dünyanın

birçok köşesine yayılmaktadır ancak hiçbir şekilde evrensel değildirler; ayrıca, neoliberalizmin normatif hale geldiği toplumsal bağlamlarda bile, dinsel olguları değişen derecelerde ve çeşitli şekillerde etkilemektedirler. Ama kitaptaki bu kısmi yaklaşım kasıtlıdır. Böylesi benim şu inancımı yansıtmaktadır: Aynı kavramsal araçlar dizisinin her yerde bulabileceğimiz tüm dinleri incelemek için bize donanım sağlayacağını iddia etmek yerine, aynı toplumsal koşullardan ortaya çıkan dinsel olguları incelemek için en uygun sosyolojik araçları düşünmek daha mantıklı olacaktır. Başkaları da aynı noktaya ancak farklı şekillerde değindiler. Örneğin, Jim Spickard, *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes* [Batılı Olmayan Gözlerden Alternatif Din Sosyolojileri] adlı büyüleyici kitabında, din sosyolojisinin, Avrupa-Amerikan Hristiyanlığı bağlamında formüle edilmediğinde ve dinin temel olarak örgütler ve inançlarla ilgili olduğu gibi varsayımlar etrafında yapılandırılmadığında nasıl görünebileceğini ele alıyor. Onun yaptığı, Konfüçyüsçü Çin, Müslüman Kuzey Afrika ve Amerikan Yerlilerinin dinlerinin vaka çalışmaları etrafında yapılandırılmış bir düşünce deneyidir ve bunlardan her biri, din sosyolojisinin nasıl yapılandırılması gerektiğini sorgulayabilen özgün kavramlar sunmaktadır (Spickard 2017). Buna karşılık ben, Avrupa-Amerika bağamlarından çok uzaklaşmadım, gerçi bunların da son toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak dinin yeni yollarla ele alınmasını talep eden bir dizi meydan okuma sunduğunu öne sürüyorum. Dinin toplumsal olarak inşa edildiği gözlemine uygun olarak, çalışma yöntemlerimiz bu inşaya katkıda bulunan güçleri dikkate almalıdır.

Bu yaklaşımı uygularken, bu kitap özellikle neoliberal etki alanları olarak önemli olan beş kültürel gücü tanımlamıştır (her biri 2-6. Bölümlerde ele alınmıştır). Piyasalaşma, dinsel hareketleri ticari pazarların mantığına çekmektedir; popülizm siyasi katılım fırsatlarını yeniden şekillendirmektedir; bilginin istikrarsızlaşması dinsel yeniliklerin kamusal alanda makul

ve görünür hâle geldiği yeni yolları ortaya çıkarmaktadır; güvenlik sorunu hâline getirme örüntüleri dinin nasıl devlet düzenlemesinin hedefi hâline geldiğini sergilemektedir ve artırılmış bir bireycilik, dinsel benliğe girişimci yönelimler üretmek üzere piyasalaşmayla birleşmektedir. Bu toplumsal güçlerin din üzerindeki sonuçları basit, dolaysız veya kaçınılmaz değildir fakat yine de baskın örüntüler olarak tanımlanabilmektedir. Bu güçlerin hiçbirisi tamamıyla 21. yüzyılla sınırlı da değildir ama toplumsal önemleri son yıllarda yeni düzeylere ve yeni biçimlere yükseltilmiştir. Ortaya çıkan çözümlmeye dayanarak, Yedinci ve Sekizinci Bölümler, değişen zamanımızı ele aldığı için din sosyolojisi açısından özellikle önemli olan belirli temalara yöneldi ve bu temalar da güç ile dinsel farklılık arasındaki ilişki ve dindışı ile seküler olanın incelenmesiydi.

Önceki bölümlerde belirli gelenekler ve coğrafi bölgeler hakkında diğerlerinden çok daha fazla şey söyledim. Evanjelik Hristiyanlık, kapitalizmle uzun “seçmeli yakınlık” geçmişini nedeniyle neoliberal bağlantının açık bir örneğini oluşturmaktadır. Taşınabilirliğiyle dikkate değer paradigmatik bir vaka olarak, kapitalizm yanlısı gelişmelerin dünyaya yayılmasında da etkili bir araç olma görevini yerine getirmiştir. Bu özellikle Pentekostalizm için geçerlidir; Ruh’un demokratikleşmesi [Kutsal Ruh’un ilahi güçlerinin herkesin erişebileceği bir şekilde kabul edilmesi-çn.], geçmişin sınırlarını aşma ve kendi koşullarını kontrol altına alma teşviki taşımaktadır. Bu nedenle, “Afrika’dan Okyanusya’ya Pentekostalizmin küresel ölçekte yayılımı bu Hristiyanlık akımının piyasa ahlakıyla derin bir uyumunu açıklığa kavuşturmuştur. Bu uyum, bireyin kurtuluş sorumluluğuna odaklanmasından kaynaklanan bir niteliktir” (Osella ve Rudnycky 2017: 4). Genel tablo ise muhafazakâr Protestanlar arasında neoliberal yakınlıkların daha görünür ve sayıca daha fazla olması nedeniyle istikrarsızdır. Bununla birlikte, neoliberal ekonomik etkinin yayılması, daha az belirgin kültürel bağlamlara kadar

uzanmaktadır ve neoliberal normların dinsel hayatı şekillendirdiğinin kanıtlarını gösteren Küresel Güney’deki uluslar çok çeşitli örnekler içermektedir (Tugal 2012: 46). Bunlardan bazıları önceki bölümlerde yer aldılar. Daha birçok örnek var; bunlar arasında Hindu efsanelerini kurumsal insan kaynakları yönetimine entegre eden Hint kişisel gelişim guruları (Goopu 2017) ve Endonezya’da ticari televizyon aracılığıyla İslam’ın popülerleştirilmesi (Barkin 2014) de bulunuyor. Ayrıca, Çin’in Wenzhou şehrinde “patron Hristiyanlar” olarak adlandırılan bir girişimci sınıf da ortaya çıkmıştır. Bu kişiler, kilise geliştirme projelerinde iş becerilerini uygulayarak toplumun geniş kesimlerinde saygınlık kazanmak amacıyla iş yapıyorlar (Cao 2008). Hepsi, yerel dinsel hareketlerin bu yeni koşulların sunduğu fırsatlardan yararlanma kapasitesini gösterirken, dünya çapında yayılan birbiriyle ilişkili bir neoliberal ekonomik değişim örüntüsünü de yansıtıyorlar. Bunlar sadece “Batı” etkisi için kanallar değildir ve dolayısıyla bu konuda hibrit sosyodinsel yenilik biçimlerini tanıyan bir yaklaşım daha uygun olacaktır. Ancak ekonomik güçlerin beliren varlığı her zaman oradadır ve genellikle küresel haritanın başka yerlerinden kaynaklanan güçler ve parasal çıkarlarla izlenebilmektedir.

Dinsel değişimin ekonomik sömürü süreçlerine nasıl bu laştığının bu şekilde fark edilmesi, bariz etik kaygıları artırılmaktadır. Bu kitapta sürdürdüğüm tematik tartışmalar, çeşitli noktalarda bunları –ve diğer ahlaki soruları– gündeme getirdi. Üçüncü Bölümde din hareketleri ile ırksal önyargı hareketleri arasındaki ilişki incelendi, Beşinci Bölümde devlet düzenlemeleri ile Müslüman toplulukların damgalanması arasındaki ilişki tartışıldı ve Yedinci Bölümde güç ve eşitsizlik konuları ele alındı. Bu bilinçli olarak yapıldı ve 21. yüzyılda din sosyolojisini etik sorunlarla yüzleşmeden yapmanın imkânsız olduğuna dair inancımıza dayanıyor. Peki, din sosyolojisi etik kaygılara nasıl ve hangi temelde cevap vermelidir? Din sosyolojisi, neoliberal bir bakış açısının ışık tuttuğu etik açıdan önemli meseleler, ırksal önyargı ve İslamofobi, kamusal

söylemin kasıtlı olarak çarpıtılması veya dinsel grupların nasıl yaşadığına dair dürüst olmayan veya yanlış açıklamalar gibi konular hakkında ne söyleyebilir? Din sosyologları akademik güçlerini sorumlu bir şekilde nasıl kullanabilirler? Din sosyologu için toplumsal eleştirinin imkânları nelerdir? İşte bu sorular, bu bölümün konusunu oluşturuyor. Burada zamanımızın zorluklarının üzerine yeterince eğilmek istiyorsak, bu soruları açıkça ele almamız gerektiği yönünde bir argüman önerilmektedir.

2. Neoliberal Çağın Kaçınılmaz Etik Kaygıları

Neoliberalizme ilişkin çağdaş tartışmaların çoğunun eleştirel bir yönü vardır. Örneğin sosyolog David Harvey, şiddetle suçlayıcı çözümlemesinde, neoliberal ekonominin, zenginlik ve güç sahibi olanları korumak ve onlara hizmet etmek için şekillendirildiğini ve seçkin sınıfın çıkarlarını örtbas etmekten başka bir işlevinin olmadığını savunmaktadır (Harvey 2007). Wendy Brown, neoliberal normların hayatın ekonomik olmayan alanlarına taşınmasına odaklanmaktadır ve piyasa aklına tanınan ayrıcalığın, yurttaşları, işleyen bir demokrasiye katkıda bulunanları güçlendirme ve bilgilendirme araçlarından bilfiil mahrum bıraktığı sonucuna varmaktadır (Brown 2015). Bazı çalışmalarsa neoliberalizmin insan düşüncesini sınırlama kapasitesine odaklanmıştır (Peck 2010). Nitekim Carrette ve King'e göre neoliberalizmin son derece tehlikeli olmasının bir nedeni de işte budur. Noam Chomsky'nin ferasetinden yararlanarak, neoliberal varsayımların normatif ve apaçık hâle getirildiğini ve bu durumda neoliberalizmin yalnızca çağdaş yaşamın bir boyutu olmadığını, ayrıca insanların düşünme biçimini şekillendiren bir ideoloji de olduğunu öne sürmektedirler. Nitekim neoliberalizm “düşünme imkânlarına sınırlar” koymaktadır (Carrette ve King 2005: 11). Felsefeci Michael Sandel'e göre, bu neoliberal düşünce piyasalarla

aynı mantık tarafından yönetiliyorsa, etik karar vermeye de uygun değildir (Sandel 2012). Bunun bir nedeni, neoliberal ve “piyasa temelli” düşüncenin, her şeyi soyut hesaplamalara, ahlaki içeriği olmayan bir maliyet-fayda analizine indirgemeye meyilli olmasıdır. Bununla birlikte neoliberal düşünce çok özel değerleri ve varsayımları da bünyesinde barındırmaktadır; konuyla ilgili etkili bir kitabın bize hatırlattığı gibi, “Piyasalar ve ahlak birbirini dışlamaz” (Gauthier, Woodhead ve Martikainen 2013: 12). Fakat neoliberalizm, bu değerleri varlıklarını inkâr etmek suretiyle, eleştirel incelemeden tamamen yalıtarak doğallaştırmaktadır. Neoliberalizmin mekanizmalarını ve bunların insan hayatı üzerindeki etkilerini teşhir etmek, çağdaş sosyal bilimlerdeki sorumlu etik tartışmaların yapılabilmesinin temel önkoşullarından biridir.

2008 ekonomik çöküşünün ardından devlet temsilcilerinin motivasyonları ve bunun neoliberalleşmeyi *durdurmaması* konusundaki kötümserlik artmıştır. Finans sektörlerinin önceki eksik ödemeler sebebiyle ödemesi gerekenler devlet kurtarmalarıyla ödüllendirilmiş ve bu durum manşetlerde “başarısız olamayacak kadar büyük” olmalarıyla haklı gösterilmiştir. Bu arada hükümetler, hesapları dengelemenin bir yolu olarak kemer sıkma politikalarını uygulamaya koymuşlar ve sonuçta ortaya çıkan kesintiler esas olarak toplumun en yoksul kesimlerini etkilemiştir. Krizin ardından Birleşik Krallık hükümeti kamu finansmanında bir dizi kesinti başlatmıştır. Bu kesintilerden daha az ayrıcalıklı olanların bağımlı oldukları sosyal yardımlar da paylarına düşeni almıştır. Yeni düzenlemeye göre, devlet desteği alanlar yalnızca daha az (veya hiçbir şey) almakla kalmamış, istihdam eksikliği, engellilik veya sağlıkla ilgili sorunlar nedeniyle desteğe bağımlı olanlar için son derece öngörülemez bir uygulamaya yol açan inceleme, hesap verebilirlik ve yaptırım süreçlerine de tabi tutulmuşlardır. Birleşik Krallık’ın kemer sıkma programı kapsamında devlet desteğinin uygulanması, muhtaçlar arasında güvenlikten ziyade güvencesizliği teşvik eden bürokratik

kurallarla yönetilen bir sistem üretmiştir. Sıfır saatlik sözleşmelerde olduğu gibi, neoliberal koşullar altındaki devlet yardımları, fırsat esnekliğini korumaya yönelik ama önceden beri güç ve servet sahibi olanların lehine işleyen bir hareketi yansıtmaktadır (Tylor 2020).

Neoliberal ekonominin müreffeh kapitalist güçler tarafından dünyanın daha yoksul bölgelerine dayatılmasının eşitsizlik ve yoksunluk seviyelerinin şiddetlenmesinde nasıl etkili olduğuna dair çok şey yazıldı, çizildi. Nikaragua'nın süregelen yoksulluğu, büyük ölçüde ABD'nin 1980'lerde neoliberal kemer sıkma politikalarının dayatılmasını da içerecek şekilde Sandinista rejimini zorla devirmesinden kaynaklanmaktadır (Spickard 2017: 248-9). Mali'de –devlete ait işletmelerin deregülasyonu ve özelleştirilmesi de dâhil olmak üzere– neoliberal reformların başlatılması Uluslararası Para Fonu'ndan yardım fonları alması için bir şart olarak koşulmuştur. Bu değişiklikler, birçokları için işsizlikteki artış ve ekonomik gerilemeyle ve aşırı zenginliğin küçük bir seçkin kesimin elinde yoğunlaşmasıyla ilişkilendirilmiştir (Soares 2017: 146-7). Küresel Güney'de izlenen bu tür örnekler, kültür yağmacılığı etiği ve neoliberal güçlerin buna nasıl suç ortağı olabileceği sorusunu da gündeme getiriyor. Kültür yağmacılığı, daha önce egemen Batılı güçlere tabi olan sesleri geri kazanmayı amaçlayan sömürge sonrası akademik çalışmaların etkilediği canlı bir küresel tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu da en azından küreselleşmenin etkilediği bağlamlarda neredeyse her yerde bulunan kültürel ödünç alma olgusu değildir. Aksine, asimetrik bir güç ilişkisinin damgasını vurduğu bir kendine mal etme, gasp etme girişimidir. Spickard'ın ifadesiyle “güçlü bir azınlığın daha güçsüz bir grubun kültürel varlığına kendi çıkarı için el koymasından” ibarettir (2017: 232). Düşüncelerin entelektüel açıdan izinsiz olarak sahiplenilmesi de bu konuda önemli bir rol oynamaktadır. Edward Said'in etkili kitabı *Oryantalizm*, “Batılı” yapılarının iktidar eşitsizliklerini “Batı”yı evrensel iyilik için bilgiden yararlanma konusunda

dinamik ve yetenekli olarak, “Doğu” kültürlerini ise durgun, gelişmemiş ve geleneklerine bağlılıklarıyla kendilerini sınırlandıran kültürler olarak tasvir edecek şekilde Doğu’nun nasıl yeniden inşa edildiğini gösteriyordu (Said 1978). Bu yinelenen mantık, sömürgeci güç dayatmalarını meşrulaştırmak için kullanıldı. Aynı zamanda Batılı olmayan düşünceye karşı Batılı düşünceye ayrıcalık tanıyarak, Batı’nın sömürgeleştirilmiş halkları anlama girişimlerini pekiştirdi ve yetkilendirdi. 21. yüzyıl, Rusya, Çin ve Ortadoğu’da yeni ekonomik güç merkezlerinin ortaya çıkmasıyla Avrupa-Amerikan küresel hâkimiyetinin yavaş yavaş bozulduğuna tanık oldu. Gelecek, bu yeni küresel süper güçlerin neoliberal referans çerçevelerini basitçe benimseyeceklerini mi yoksa etkilerini yurtdışına ihraç etmeden önce kendi kültürel koşullarına uyarlayacaklarını mı gösterecektir. Dinsel gelişime yönelik çıkarımlar ise özellikle öngörülemez sayılabilir. Durum ne olursa olsun, etik açıdan sorumluluk duygusuna sahip bir neoliberalizmin ortaya çıkma ihtimalinin yakın geçmişte olduğundan daha fazla olduğuna dair pek işaret yoktur.

Neoliberal ekonominin toplumsal sonuçları, bir dizi etik kaygıyı da beraberinde getirmektedir. Fakat neoliberal düşüncede, etik bir bakış açısını özellikle önemli kılan yerleşik bir nitelik de bulunmaktadır. William Davies’e göre, modern bürokrasinin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda Max Weber ve neoliberalizmin entelektüel babası Friedrich von Hayek karşıt yönleri temsil etmektedirler. Weber, modern bürokrasiyi soğuk anonimliği ve insanlık için taşıdığı değer bakımından kamusal bir anlayış eksikliği nedeniyle eleştirmişti. Hayek ise aynı nitelikleri teşvik ettikleri için piyasaları övüyordu. Maddi bir etik veya siyasi perspektiften kopmuş olmak, Hayek’e göre ekonominin olumlu bir özelliğiymiş çünkü onun “nicel değerlendirmenin teknik biçimleri” liberal değerleri daha genel olarak güvence altına almanın daha etkili bir yoluydu (Davies 2017: 9). Başka bir deyişle Hayek’e göre, ekonomik verimlilik ve insani değerler açısından en iyi sonuç,

piyasaları asgari müdahaleyle işlemeye bıraktığımızda ortaya çıkıyordu. Kendi hâline bırakılan piyasalar hepimiz için iyiydi. Daha önce tartıştığımız kanıtlar göz önüne alındığındaysa bu görüşü sürdürmek zordur. Yine de Hayek'in savunduğu neoliberalizm ilkelerinin dünya genelinde ekonomik ve toplumsal değişimin egemen güçlerinin içine işlediğine dair güçlü kanıtlar vardır (Peck 2010). Dahası, piyasa güçlerinin ahlaki söylemle engellenmemiş olmasının en iyi davranış sayılması eğilimi, neoliberalizm içinde ahlaki tartışmalara direnen bir mantığın olduğu anlamına gelmektedir. Tartışmanın özellikle önemli olmasının nedeni işte budur.

3. Neoliberalizm ve Din Sosyolojisinde Etik Konusu

Bir düzeyde baktığımızda etikle ilgili soruların din sosyolojisinin merkezinde yer aldıkları iddia edilebilir çünkü etik kaygılar 21. yüzyılda dinsel hareketler hakkındaki tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Dinle ilgili medya haberleri sıklıkla taciz, terörizm, bağnazlık veya cinsel istismara odaklanmaktadır çünkü sansasyonel, şehvetli teşhirlerin halkın ilgisini çekeceği varsayılmaktadır. Kötü din, iyi dinden daha fazla satar. Ama faktörlerin bir araya gelmesinin, daha önce gözden kaçan inkâr edilemez düzeydeki ahlaksız uygulama vakalarının gün ışığına çıkmasına yol açtığı da doğrudur.

Neoliberal kültürel koşullar, bireysel öznelliği, hiyerarşi veya katı davranış kurallarıyla nitelenen dinsel bağlamlarda etik tartışmalar üretecek şekilde ayrıcalıklı kılmaktadır. Grup normlarına uygunluk, bireysel özgürlüklerin en önemli olduğu bir bağlamda anormal –hatta şüpheli– görünmektedir. Yeni Dinsel Hareketlerin yakın tarihi ve toplumsal kabulleri burada öğreticidir. 1970'lerde ve 1980'lerde, şüphe uyandıran şey muhtemelen Yeni Dinsel Hareketlerin tuhaflığı ve egzotizmiydi. Birçok insana tuhaf geliyorlardı ve inançları ve uygulamaları acayip görülüyordu. O zamanlar en tanınmış

“anaakım” dinsel grupları yelpazenin “az çok iyi niyetli ve güvenilir” ucuna yerleştirme konusunda öngörülebilir bir eğilim de vardı; kuşkuysa dinsel hareketlerin ne kadar garip, alışılmadık veya yabancı görüldüğüne bağlı olarak artıyordu. Bu nedenle, dinin dışından bir gözlemci, bir Roma Katolik rahibini tuhaf ama zararsız, bir Yehova Şahidini acayip, bir Scientology mensubunu fesat biri olarak görebilirdi. Bir geleneğin inançlarını sürdürürken gösterdiği katılık, kültürel anormallighinden daha önemsizdi. Gelgelelim Yeni Dinsel Hareketlerin altın çağından bu yana işler çok değişti. En neoliberalleşmiş ortamlarda, tüm din biçimleri ile dindışı arasındaki kültürel mesafe birçok açıdan genişledi (Dinham ve Francis 2015). Katı dinin artık sadece garip olarak değil, aynı zamanda potansiyel olarak manipülatif veya taciz edici olarak görülmesi muhtemeldir. Genelleyici bir kategori olarak “din”, birçok kuşkucunun gözünde patolojik bir olgu hâline gelmiştir; tuhaf, anlamsız ve gücün kötüye kullanılmasına yatkın anlamına gelen her şeyi kapsayan bir kelime hâline gelmiştir. Üstelik çoğu durumda bu tartışmalı veya haksız bir itham olsa da sosyolojik olarak konuşursak, bu tür yargılar anlaşılabilir. Neoliberal koşulların şekillendirdiği toplumlarda içselleştirilmiş kimlik varsayımları ve en önemlisi de ortak sorumluluk yerine tüketme fırsatlarını ayrıcalıklı kılan yüksek bireycilik nedeniyle bu tür yargılar anlaşılabilir hâle gelmektedir.

Bu ise dinsel ve etik kaygıların toplumsal gerçeklik düzeyinde iç içe geçmesini açıklamaktadır. Dinsel olguların toplumsal statüsü sıklıkla otoritenin doğru kullanımı, aldatma ve güven veya şiddetin nedenlerine dair endişelerle bağlantılıdır. Bu tür ilişkilerin din sosyolojisinin makbul alanını oluşturduğunu iddia etmekse başka bir şeydir. Din sosyologları geçmişte bu tür meselelerle ilgilendiler fakat çoğunlukla bunları dinsel hareketlerin toplumsal kabulünün boyutları olarak ele aldılar. Dinsel tartışmalara yönelik toplumsal öfke örüntülerini incelemek, dinin –ve belirli dinsel grupların– toplum tarafından

nasıl görüldükleri hakkında ve din, sekülerlik ve toplumsal değerlerin temelini oluşturan varsayımlar hakkında bize çok şey söyleyebilir (Beckford 1985). Peki, din sosyolojisinin etik tartışmada, sadece o tartışmanın gözlemcisi olarak değil de çözümüne de katkıda bulunacak şekilde daha faal bir rol üstlenmesi mantıksal olarak gerekçelendirilebilir mi?

Buradaki potansiyel engellerden biri, tarihinin büyük bir bölümünde din sosyolojisi de dâhil olmak üzere sosyal bilimlerin çoğunda –açıkça veya örtük olarak– korunan, değerler karşısında tarafsız kalma ilkesidir (Wilkinson ve Kleinman 2016). Değerler karşısında tarafsız kalma düşüncesi, en açık şekilde, olgular alanı ile değerler alanı arasındaki ayrımı vurgulayan Max Weber tarafından formüle edilmiştir. Olgular alanı empirik doğrulamaya tabidir, dolayısıyla tam anlamıyla sosyal bilimin alanı içindedir. Değerler alanı ise öznel ve insan iradesinden doğar, dolayısıyla teolojinin ilgi alanında olsa bile sosyal bilimin alanının dışındadır (Weber 1949; Seubert 1991). İyi bir sosyal bilim uygulaması için gerekli olduğu varsayılan değerler vardır; bunlar kesinlik, tutarlılık, kanıtlara bağlılık, çözümlemede tarafsızlık ve benzeri değerlerdir. Weber ayrıca, değerlerin, sosyal bilimi değerli bir çalışma odağı olarak algılanan bir rehber olarak bilgilendirebileceğini kabul etmektedir. Örneğin bir ekonomik durgunluk döneminden geçen toplumlar, bunun neden meydana geldiğine dair araştırmaya yol açabilir, fakat aynı zamanda yoksullara yönelik bir kaygı ya da devlet tarafından ekonomik kötü yönetim algısıyla motive de edilebilir. Fakat Weber’e göre böyle bir şey, değerler karşısında tarafsızlığı koruma ihtimalini baltalamaz. Aslında bu, önyargıya karşı bir kalkan olarak ve çok sayıda bakış açısıyla ayırt edilen bir toplum içinde akademisyenin bir otorite olarak duruşunu korumak açısından önem taşımaktadır.

Weber’in “değerden bağımsızlık” kavramı sorunsuz değildir; nitekim kendi çalışmasının da bunun olanaksızlığını gösteren sayısız örneği içerdiği iddia edilmektedir (Bar-

balet 2020: 908). Weber'in bakış açısının günümüzde sert eleştirilere tabi maruz kalacağını söylemek de doğru olur. Bilgi iddialarının değerlendirilebileceği tarafsız bir konum varsayımı, muhtemelen araştırmacının değerlerinden bağımsız hâldeki “hiçbir yerden olmayan bir bakış” üzerine dayanır gibi görünmektedir. Weber, önyargıdan kaçınmayı sürdürmenin çaba gerektirdiğini kabul eder fakat “önyargsız” akademik çalışmanın olanağını sorgulamamaz. Ayrıca belirli araştırma türlerine içkin olan değerler sorunu da vardır. Akademik disiplinlerin, bazen varlıkları sorgulanmayacak noktaya kadar normalleştirmiş belirli etik değerleri bünyesinde barındırdıkları iddia edilebilir. Nitekim sosyoloji tartışmalı bir şekilde insancıl değerlerle çerçevelenmiştir (Seubert 1991) ve sivil toplumun bir savunusu olarak meşrulaştırılabilmektedir (Burawoy 2005); gerçi sömürgecilik sonrası her akademik çalışma bu ütöpik nitelendirmeyi de sorgulayabilmektedir. David Martin, çok önceleri yazdığı bir makalesinde, sekülerleşme teorisinin formülasyonunu seküler rasyonalizm ve varoluşçuluk tarafından yönlendirilen ideolojik bir proje diye mükemmel bir şekilde eleştirmiştir (Martin 1965). Disiplinler kadar teoriler de değerlerin taşıyıcısı olabiliyorsa, değerlerden bağımsız olma arayışı daha başlamadan bitmiş demektir. İyi de anlamlı bir entelektüel tartışmaya katkıda bulunurken kendimizi düşüncelerden nasıl ayırabiliriz? Ayrıca “Batı” akademisinin eşit olmayan bir güç ilişkileri iskelesi üzerine inşa edilme biçimine dair ciddi bir endişe vardır ve bu tam da onun varlığının bile ele alınması gereken etik soruları gündeme getirmesi anlamına gelmektedir. Aksini iddia etmek, sömürü tarihine dayanan bir bilgi üretimine sorunsuz bir yetki bahşetmek anlamına gelecektir (Bhambra, Gebrial ve Nişancıoğlu 2018).

Bu kaygılar, diğer disiplinlerin yanı sıra sosyoloji ve antropoloji içinde birkaç onyıldır tartışılmaktadır. Ortaya çıkan anlayışlar, akademisyenlerin etik sorumluluk meselelerini, işimizin dayandığı güç dengesizliklerini kabul edecek şekilde

yönlendirmesini olanaklı kılmıştır. Sömürge sonrası akademik çalışmalar, epistemolojik ve ahlaki üstünlük varsayımlarını sarsmıştır ve kendi varsayımlarının ve konumunun araştırma sürecini nasıl şekillendirdiği konusunda sağlıklı bir eleştirel içgözlem yapmayı teşvik etmektedir (örneğin Clifford ve Marcus 1986; Smith 2012). Aynı zamanda, bazı yorumculara göre eleştirel sosyal bilim, baskıdan kurtuluşun açıkça ilan edilip tutkuyla benimsenmiş bir gündem olduğu 1970’lerde sahip olduğu radikal üstünlüğü de kaybetmiştir. Artık daha yaygın bir ortodoksluk olsa da bu anlamda eleştirelilik seyrelirken, eleştireliliğin savunucuları da normatif ifadelerde bulunma konusunda eskisinden daha az rahat görünmektedirler. Andrew Sayer bunun, aklın değerden katı bir şekilde ayrılmasını sürdüren kalıcı bir modernizm mirasına atıfta bulunarak açıklanabileceğini savunuyor. Bu durum, “değerlere ve etiğe aklın kapsamı dışında muamele etme ve dolayısıyla sosyal bilimlerde iyilik, esenlik veya insanın gelişmesi kavramlarını tartışma konusunda bir isteksizliğe neden olma” eğilimine yol açmıştır (Sayer 2009: 768).

Hâl böyle olunca, sosyal bilimlerde etik sorumluluğun yeri hakkındaki tartışmanın zamanı çoktan geçmiş demektir. Çok sayıda etik inanç vardır ama bu inançların sahip olması gereken statü hakkında çok az tartışma bulunmaktadır. İşte bu daha geniş bağlamda din sosyolojisi, kendi alanından ortaya çıkan farklı ahlaki sorumluluk biçimleri hakkında sistematik bir tartışmanın olmaması nedeniyle özellikle dezavantajlıdır. Böyle bir şey bir anlamda disiplinin daha geniş siyasetinin bir yan ürünüdür. Örneğin 1940’lar ile 1978’deki Jonestown Katliamı arasında kalan dönemde (bkz. Beşinci Bölüm) Birleşik Krallık veya ABD’de din genellikle kamusal tartışmalarla ilişkilendirilmemişti, bu nedenle akademi üzerinde dinsel inançların ve davranışların uygunluğu hakkındaki etik sorularla yüzleşmek konusunda çok az baskı vardı (Catto 2012: 273-4). Daha genel olarak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra dini ele alan akademik düşünce, büyük ölçüde sekülerleşme

tartışmasıyla çerçeveleniyordu. Akademik çalışmanın bir odak noktası olarak din, örneğin siyaset veya edebiyattan farklı olarak, çoğunlukla anaakım toplumu yönetenlerle radikal bir şekilde çeliştiği varsayılan hakikat iddialarını barındırıyordu. Martin'in 1960'larda tanımladığı seküler rasyonalizm, dinin akademi içinde nasıl algılandığı üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Sonuç olarak, akademisyenler, inceledikleri hareketlerin dinsel iddialarıyla kendi aralarına mesafe koymak için yoğun bir çaba sarf ettiler ve entelektüel güvenilirliği sağlamanın bir yolu olarak tarafsızlığın değerini onayladılar. Entelektüel sekülerlik 1960'larda ve 1970'lerde olduğu kadar normatif olmasa da mirası özellikle sosyal bilimlerde devam etmektedir. Bu durum, bazı sosyoloji çevrelerinin dini gücün silah hâline getirilmiş bir biçiminden başka bir şey olarak ele almama isteksizliğinde açıkça görülmektedir (Scott-Baumann ve diğerleri. 2020: 26).

Din sosyolojisine özgü eleştirel mesafenin etkili bir formülasyonu Peter Berger'in metodolojik ateizm kavramıdır. Bu, Berger'in *The Sacred Canopy* [Kutsal Şemsiye] kitabında dinin "insan faaliyetinin ve insan bilincinin ürünleri", projeksiyonları olarak ortaya çıktığı fenomenolojik argümanının bir uzantısı düzleminde geliştirdiği bir düşüncedir (Berger 1969: 100). Berger'a göre, bu projeksiyonlar, empirik araştırmaya tabi tutulabilecek şeylerdir; bunların insan projeksiyonunun *ötesinde herhangi* bir gerçeklik olup olmadığı ise din sosyolojisinin konuşamayacağı bir konudur. Berger bu metodolojik ateizmi koruma sürecini, bu sorunu *paranteze almak* şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, kişinin gözlemlediği şeyin alelade bir insan faaliyeti mi yoksa daha nihai bir hakikati işaret eden bir insan faaliyeti mi oluşturduğuna dair kendi görüşü, sosyolojik inceleme amacıyla bir kenara bırakılabilir ve *bırakılmalıdır*.

Berger, 2017'deki ölümüne kadar bu konumunu açık şekilde sürdürdü. 2015'te Protestan Reformu'nun 500. yıldönümü

münasebetiyle yayımlanan bir blog yazısında yapılan yorum, Berger'in bakış açısını özgün bir netlikle anlatmaktadır:

Bir insanın nesnel sosyal bilim yaparken güçlü bir dinsel inanca sahip olmasının ve bunu paranteze almasının (ki bugün Mozart, yarın Country [ve] Western çalmaktan daha zor değildir) neden bu kadar zor olduğunu hiçbir zaman anlamadım.

Her hâlükârda, bir Budist ya da ateist olsaydım, Lutherci Reformasyonun ve onun son derece çeşitli (Kalvinist, Anabaptist, Anglikan) Protestan kuşaklarının empirik etkisi hakkında söylemem gereken şey farklı olmayacaktı. (Berger 2015)

Berger'in, bir sosyolog olarak argümanlarının, kişisel inançlardan tamamen bağımsız olarak –aslında, onları dikkate almadan– formüle edilebileceği şeklindeki görüşü, bugün birçok akademisyenin pek öyle eleştirmeden savunacağı bir görüş değildir. Bir kişinin kendisini tamamen farklı bir dinin mensubu olarak tasavvur edebileceğini ve bunun akademik çalışmalarında hiçbir fark yaratmayacağını varsaymak, hayalgücünün çok ilerisine gitmek gibi görünüyor. En azından benim gördüğüm kadarıyla daha sağlam bir eleştirel tepki iki adımda ilerlemektedir. İlk olarak, kişisel değerlerimizin ve inançlarımızın, dünyayı sosyolojik olarak anlamlandırma girişimimiz üzerinde bir etkisi olduğunu inkâr etmek imkânsızdır. Böyle bir şey, bu etkinin tahmin edilebilir, basit veya bir dereceye kadar hafifletilmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmez ama her zaman oradadır. İkincisi, eğer bu doğruysa, o zaman dine yönelimleri özel bir durum olarak ele almak bakımından, sanki din kimliğimizin özellikle ayrıcalıklı bir parçasıymış ve diğer tüm yönler ona tabiymiş gibi davranmanın dayanağı nedir? Bazıları için durum bu olabilir ama insanların kendilerini dindar olarak tanımladıkları tüm durumlarda bunu varsaymak, meşhur deyişle arabayı atın önüne koymaktır. Böylesi, “aşırı toplumsallaşmış din adamı” (Beckford 1983: 14) olarak tanımlanan şeye dair bir durumdur. Sosyolojik incelemenin *konusu* olması gereken şey –insanların yaşamlarındaki nispeten göze çarpan özel-

liği, uygulama örüntüleri, resmi geleneklerle ilişkisi dâhil olmak üzere– dinsel kimliğin niteliğidir. İncelediğimiz dindar insanlardan bahsederken bu tür şeyler hakkında kapsamlı varsayımlarda bulunamayız, öyleyse akademisyenlerin dinsel kimliklerini anlamak için neden farklı bir ilke uygulayalım ki? Teorik açıdan, bir araştırmacı olarak davranışlarım ile bir Quaker¹ olarak dinsel bağlılığım arasında anlaşılır bir ilişki vardır. Fakat diğer “Dostlar” ile bir araya geldiğimde ortak konuşma örüntülerine, beyan edilen değerlere ve giyim anlayışına rağmen, dinsel bağlılığımın homojen bir kategori olduğunu varsaymam. Ayrıca davranışlarım başka –sıklıkla daha çok– unsurlar tarafından da şekillendiriliyor: Bu unsurlar arasında yetiştirilme tarzımın değerleri, müzik zevkim, bir üniversite çalışanı olarak kurumsal ortamım, aktivizme ve topluluk örgütlenmesine katılımım ve kırklı yaşlarımda beyaz, heteroseksüel bir adam olarak İngiltere’nin kuzeyinde yaşama deneyimim de yer alıyor. Araştırma yaparken veya yazarken farklı beceriler uygulamak için enerjimi odaklayabilirim ama kimliğimi bir bavula koyup çatı katında saklayacakmış gibi “parantez içine” alamam.

Bana göre, din sosyologları arasında “sosyolojik” ile “değer temelli” tartışmaları birbirinden ayırmaya yönelik böyle bir kararlılığı sağlayan şey “metodolojik ateizm” mirasıdır; “değer temelli” olanlar hem ahlaki hem de dinsel inançları birleştirmektedir.

Başka bir örnek verelim. Paul-Francois Tremlett, Filipinler’deki etnografik saha çalışmasına dayanan aydınlatıcı bir makalesinde –dinsel araştırmalar disiplininde ısrarla savunu-

¹ “Quaker” bir Hristiyan dini hareketin üyelerini tanımlayan bir terimdir. Bu hareket, daha resmi adıyla “Religious Society of Friends/Arkadaşların Dinsel Topluluğu” olarak da bilinir. Quakerlar, on yedinci yüzyılda İngiltere’de ortaya çıktılar. Tanrı ile bireysel bir ilişki kurmayı vurgularlar ve dini törenler, kilise hiyerarşileri ve dini sembollerden kaçınırlar. Dini toplantılarda içsel bir “Quaker/ Titreme” deneyimi yaşadıkları ve Tanrı’nın rehberliği altında olduklarına inandıkları için bu adı almışlardır. Barış, eşitlik, vicdan özgürlüğü ve insan hakları gibi toplumsal ve insani konularda öne çıkarlar. (Çev.)

lan- “askıya alma” (veya “paranteze alma”) uygulamasına şöyle karşı çıkıyor: [Bu], “Dinleri önyargısız bir şekilde inceleme ve inananın bakış açısına öncelik verme taahhüdüdür” (Tremlett 2007). Bu, araştırmacının sadece kendi kimliğini bir kenara bırakması değil, araştırmanın konusu olan insanların bakış açısına da ayrıcalık tanıması beklendiği sürece, Berger’in benimsediği konumun biraz daha ilerletilmesi anlamına gelmektedir. Tremlett, yerel folklor ve büyücülüğe olan inancın Filipinlileri hastalık ve sağlık sorunlarının nedenlerini yanlış yorumlamaya nasıl yönlendirdiğini gözlemliyor. Tremlett, bu koşulların ışığında şunu ileri sürüyor: “Çözümlemenin sadece inananın bakış açısında sona ermesi . . . etik, duyarlı veya empatik olarak değil, temsil etmeye çalıştığı kişilere karşı sorumluluğu terk etme olarak ortaya çıkmaktadır” (2007). Böylesi, en azından insan sağlığı söz konusu olduğunda, onu baltalayan dinsel iddialar yerine “Batı” tıp bilimine öncelik verilmesi lehine güçlü bir etik argümandır. Bu, taşıdığı önem geliştirmekte olan dünyayla da sınırlı olan bir durum değildir. Aynı ilke, koronavirüsün gerçekliğini inkâr eden, sosyal mesafeye girmeyi reddeden ve aşı programlarına direnen evanjelik Hristiyanlar arasındaki araştırmalarda da geçerlidir (Whitehead ve Perry 2020b). Ancak sadece halk sağlığı meseleleri için mi epistemolojik bir tavır almalıyız? Peki, araştırmalar aile içi şiddet, ırksal önyargı veya dinsel ayrımcılık konularını ele aldığında ne olacak?

Belki burada bir ayırım yapmak faydalı olabilir. Dindar insanlara inançlarının yanlış olduğunu söylemeyi din sosyolojisinin işi haline getirmek için güçlü bir argüman göremiyorum. Bu bakımdan bir nevi metodolojik bilinemezliği savunuyorum. “Bir nevi” diyorum çünkü katı anlamda anlaşılan bu düşünce hakkında bazı çekincelerim var. Bir yandan, bir insanın dinsel inançlarının bir tür nihai gerçekliğe dayanıp dayanmadığına dair yargıyı askıya almak, sohbet sırasında akıllıca ve kibar bir strateji gibi görünüyor. Evanjelik Hristiyanlar arasında yaptığım kendi araştırmamda bir keresinde

banası, Tanrı'nın beni kiliseye onların inanılmaz hikâyelerini dünyaya anlatabilmem için gönderdiği söylenmişti. Açıkçası bunun doğru olup olmadığı hakkında hiçbir fikrim yoktu ama iddiayı da hemen saçma bulup reddetmemiştim. Cemaatle yakınlık kurmak ve aynı zamanda onlar hakkındaki kişisel duygularım ne olursa olsun inançlarına saygılı olmak önemliydi. Fakat metodolojik bilinemezlik, nihai inançlar konusundan kaçınmak veya konu hakkında herhangi bir görüş bildirmede isteksizlik olarak yorumlanırsa, böyle bir şey, zayıf bir araştırma pratiği gibi görünecektir. Sohbetler yoluyla bir şeyler öğrenebiliriz ve anlamaya çalıştığımız kişilere aşina ve rahat davrandığımızda, bu tür konuları sormaya çalışmalı ve en azından bu konuda rahat görünüyorsa onlarla sağlıklı bir tartışmaya girme nezaketini göstermeliyiz. Üstelik hayatlarını bizimle paylaşıyorlarsa bizim bakış açımızı duymaya hakları yok mudur? Aksi takdirde, sohbet biraz tek taraflı, muhtemelen istismar edici gibi de görünebilir.

Uygulamada, din sosyologlarının çoğu, dinsel inançların geçerliliği hakkında incelikten yoksun yargılarda bulunmaya kalkışmazlar. Bununla birlikte, daha incelikli bir düzeyde, bazı geleneklere karşı diğerlerine karşı gösterilenden daha fazla şüpheli yaklaşıldığını da gözlemleyebiliriz. Burada “Hristiyanlık” ve “Budizm”in (sanki tekil olgularmış gibi) Mormonluktan veya Yehova Şahitleri'nden doğası gereği daha “makul” bir gelenek olarak ele alındığı sohbetleri aklıma getiriyorum. Bu tür tartışmalar bağlamında “makul olma” ölçütünün geleneğin yaşıyla mı, baskın kültürel normlarla olan bariz tutarlılığıyla mı, yoksa popüler hayalgücünde şüpheli görülen geleneklere yapııştırılan damgayla mı ilgili olduğunu görmek zordur. Sebep ne olursa olsun, bu sebebin sosyolojik açıdan savunulması zordur. Sosyologlar, dinsel olguların toplumda inşa edildiğini kabul etmek zorundayken –eğer tutarlı olacaklarsa– kendi bakış açılarının ve muhakemelerinin de toplumda inşa edilmiş olduğunu da kabul etmelidirler (Spickard 2017). Bu her şeyi umutsuz bir güreciliğe mahkûm

etmek değildir, tartışılmaz bir epistemolojik üstünlük konumu benimsemenin ne kadar zor olduğunu kabul etmektir.

Bu konuya girmenin bir başka yolu da dinsel faaliyeti görecileştirme sürecidir. Hiçbirimiz kendi deneyimlerimizin varsayımlarını, anlamaya çalıştığımız olgulara yansıtmaktan muaf değiliz. Fakat düşünümsel bir sosyoloji adının hakkını vermek istiyorsa kullandığımız kategoriler ve masaya getirdiğimiz varsayımlar hakkında özeleştirici yapabileceğimiz yollar aramalıdır (Davies 1999). Hâl böyle olunca belirli dinsel grupların bize neden özellikle şüpheli veya iyi niyetli göründüğünü her zaman sormalıyız. Üzerinde çalışılmış bir tarafsızlık, bu koşullarda verimsizdir; kendimize karşı dürüst olmalı ve anlama sürecine başladığımız önceki varsayımları kabul etmeliyiz. Bu, dinsel grupların hepsinin aynı şekilde muamele görmeyi hak ettiği anlamına gelmez ama eğilimimiz onlara farklı davranmaksa bunun neden böyle olduğunu düşünmeliyiz (Flanagan 2001).

Dinsel iddiaların doğruluğuna ilişkin yargılarda bulunmaya karşı güçlü bir *etik* argüman da vardır. Sosyal bilimsel yöntemi kullanarak dini incelerken, dinsel olgular hakkında empirik kanıtlar toplamalıyız. Buysa dinsel gruplar ve bireylerle bir dereceye kadar işbirliğini, bazıları yasalara, bazıları da üniversitenin etik onay süreçlerinde yer alan etik ilkelere (bilgilendirilmiş rıza, şeffaflık vb.) tabi bir işbirliğini gerektirir. Ancak işbirliği, incelediğimiz dindar insanlara saygılı davranmak için bize etik bir zorunluluk da yüklemektedir. Bu insanlar hayatlarını bize isteyerek açarlarsa onlarla bir güven ilişkisine girmiş oluruz; işbirliği ve bize açılmış olmaları karşılığında hayatlarını karmaşık ve incelik gerektiren yönlerine saygılı bir şekilde sunmalıyız ve bu da basit, incelikli olmayan veya yanlı iddialarda bulunmaktan olabildiğince kaçınmayı gerektirir. Bu kısmen bir yöntem meselesidir ve argümanlarımız için uygun kanıtları sıralarken titiz ve dikkatli olma yükümlülüğümüzle ilgilidir. Ama aynı zamanda, dinsel gruplar hakkında nasıl yazıp konuştuğumuz konusunda bilgi vermesi gereken etik

bir yükümlülüğü de içermektedir. Burada herhangi bir düzenleyici rejimi savunmakla ilgilenmiyorum ama etkin dinleme becerilerini geliştirmenin yanı sıra saygı, adalet ve nezaket ilkelerine bağlı kalmayı hararetle destekliyorum. Sosyolog Les Back'ın "sabır, diyaloga bağlılığı ve hakikate yönelik dikkatli ve derinlemesine düşünme isteklerini ödüllendiren" bir yaklaşımı onayladığını hatırladım (Back 2007: 20). Titiz, kanıta dayalı sosyal bilim çalışması yürütürken tüm bu ilkelere de bağlı kalabiliriz, bunun önünde bir engel yok.

Bununla birlikte, argümanlarımız incelediğimiz dindar insanların tercih ettikleri açıklamalarla çelişse bile, araştırmacılar olarak biz de mevcut kanıtlara dayanarak konuşmak zorundayız. Roy Wallis, 1970'lerde Scientology Kilisesi'ni araştırdığında, taslak raporu, onu okuyan Scientologlar tarafından şüpheyle karşılanmıştı. Wallis, yine de tercih ettiği yorumu koruyarak *The Road to Total Freedom* [Özgürlüğe Giden Yol] (1976) adlı kitabını yayımladı ama bir Scientologist'ten mektup şeklinde gelen eleştirel bir cevabı da kitabın eki olarak yayımladı. Taraflar arasındaki anlaşmazlık açık ve şeffaftı. Söz konusu topluluğu araştırmaya devam etme arzunuz yoksa ve kendiniz de onun bir üyesi değilseniz, bunu yapmak elbette daha kolaydır. Araştırdığımız dinî topluluklarla ilişkimizi yönetmek her zaman garip durumlar, yanlış anlamalar ve bölünmüş sadakatler, hatta bazen düşmanlık risklerini taşımaktadır. Bu nadiren kolay bir iştir ama açıklık ve dürüstlük ortaya çıkan sorunları çözmeyi daha kolay hâle getirmektedir. Aynı zamanda güvene dayalı ilişkiler kurmayı da kolaylaştırmaktadır ve bunların daha zengin veriler üretme ve etik sorumlulukların gözle görülür bir şekilde sürdürülmesine imkân sağlama gibi çifte faydası da bulunmaktadır.

Önemli olduğunu düşündüğüm birkaç etik ilkeden bahsettim. Bunlar dürüstlük, şeffaflık, nezaket, saygı ve adaletti. Bunlar, din sosyolojisindeki araştırmaların yürütülmesiyle ilgilidir. Peki, etik hataları, adaletsizliği veya acıyı dile getirme gerekliliğini talep eden etik yükümlülükler de var mıdır? Din

sosyolojisinin, güç ve onun sonuçları hakkında dürüst ve açık bir şekilde konuşma konusunda etik bir sorumluluğu olduğunu iddia ediyorum. Buna, gücün dinsel gruplar içinde ve dinsel gruplar tarafından diğerleri üzerinde uygulanması –ve yanlış uygulanması– dâhildir. Aynı zamanda bireysel akademisyenler, öğrenciler veya insan yaşamının gözlemcileri olarak sahip olduğumuz güç hakkında eleştirel içgözlem yapmayı da içermektedir. Spickard’ın belirttiği gibi, “İnsan bilgisini genişletmeye kendini adanmış akademisyenler olarak, bu bilginin üretildiği bağlamı göz ardı edemeyiz. Nasıl kullanıldığını da göz ardı edemeyiz” (Spickard 2017: 225-6). Bunlar, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin özellikleriyle doğrudan ilgili oldukları için tam anlamıyla sosyolojik meselelerdir. Ayrıca, 21. yüzyılda din konusunda karşı karşıya kaldığımız en acil ahlaki meselelerden bazılarıyla da ilgilidirler. Dolayısıyla sosyologların, zorunlu olarak etik yargılarda bulunmak yerine, gücün nasıl kullanıldığına ilişkin gözlemlerle tartışmaya kaynak sağlayarak, etik tartışmaya önemli katkılarda bulunmamaları için hiçbir neden göremiyorum.

4. Güç ve Etik Odaklanma

Güce bu odaklanma, Titus Hjelm’in dinsel grupların eşitsizlikleri sürdürmede oynadığı rolün tanınmasına ve meşrulaştırılmasına (ve gayrimeşrulaştırılmasına) ilişkin ilgiyle belirginleşen “eleştirel bir din sosyolojisi” çağrısıyla uyumludur (Hjelm ve Zuckerman 2013: 8; Hjelm 2014). Bu yaklaşım, Walter Benjamin, Max Horkheimer ve daha sonra Jürgen Habermas’la ilişkilendirilen Frankfurt Sosyoloji Okulu’ndan ilham almış olabilir; Frankfurt Sosyoloji Okulu, akademik çalışmanın kendisine özgü güç ilişkilerine dikkat çekip kullandığımız kavramlara ve içinde bulunduğumuz entelektüel geleneklere daha fazla içgözleme dayanan eleştirel bir gözle yaklaşmayı savunarak, sosyal bilime önemli bir katkıda bulunmuştur (Goldstein 2006).

Din sosyolojisi içinde bu tür bir çözümleme, eleştirel içgözlemin yanı sıra çoklu kurumsal bağlamlara da dikkat edilmesini gerektirmektedir. Ayrıca, güç ve gücün dağıtımı hakkında sorumlu iddialarda bulunulacaksa, mevcut bulguların özellikle dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bir örnek ele alalım. 2014 ve 2020 yılları arasında Birleşik Krallık'ta yükseköğrenim ortamında İslam'ın ve Müslümanların nasıl algılandığını araştıran bir ulusal ekibin parçasıydım (Guest vd. 2020; Scott-Baumann vd. 2020). Tüm proje, 2015 tarihli Terörle Mücadele ve Güvenlik Yasası'nın (bkz. Beşinci Bölüm) ardından üniversitelerde hükümetin terörle mücadelede Önleme Stratejisi'nin uygulamaya konmasının gölgesinde kaldı. Önleme, Yükseköğrenim sektöründeki birçok kişi tarafından müdahaleci ve İslamofobik bir girişim olarak görüldü. Araştırma ekibinin tamamının, hedef alındığını ve bir güvenlik riski olarak damgalandığını hisseden birçok İngiliz Müslümanı yabancılaştırdığı görülen bu devlet güdümlü gözetleme programı hakkında endişeleri vardı. Bu bağlamda, birkaç baskın anlatı olduğu da aşikârdı. Önleme'nin İngiliz yurttaşlarını korumak ve terörist faaliyetlere yönelebilecek kişileri bundan caydırmak için tasarlanmış gerekli, tarafsız bir önlem olduğu şeklinde bir hükümet anlatısı vardı. Ve birçok üniversite akademisyeni ve bazı öğrenciler arasında, Önleme'nin Müslümanları şeytanlaştıran, ifade özgürlüğünü sınırlayan ve akademik özgürlükten taviz verilmesi anlamına gelen koşulsuz bir dayatma olduğunu ifade eden muhalif bir anlatı da vardı. Müslümanlarla ilgili düşüncelerin ortaya çıkışını ve meşruiyetini inceleyen sosyal bilimciler olarak, *her iki* anlatıyı da eleştirel bir incelemeye tabi tutmak ve her birinin iddialarını mevcut bulgulara göre değerlendirmek zorunda kalmıştık. Sırf ilkece hoşumuza gitmedi diye Önleme'ye kötü bir fikir diye saldıramazdık ve saldırmamalıydık. Aslında, programın eldeki kanıtlardan hareketle eleştirilebilecek birçok yanının olduğunu da tespit etmiştik. İşte bu belki de en önemli noktaydı: Tespit etmiştik. Hâlihazırda savunduğumuz görüşleri destekleyen, kendi düşüncemize arka çıkacak kanıtları

aramamıştık. Elbette kanaatlerimiz vardı ve onlar hakkında gayet açtık fakat sosyolog olarak çalışmak, yanılma ihtimalini kabul etmeyi de gerektirir. Açıkça söylemek gerekirse, zihniyetimizin değişmesini istemeden araştırma yapıyorsak, araştırma yapmıyoruz demektir.

Devletin dinsel önyargıyı sürdürmedeki suç ortaklığını ele almak, neoliberal çağda, özellikle piyasalaşmış toplumların daha fazla ifade özgürlüğü oluşturduğu varsayımını düzeltmek açısından önemli bir araştırma odağıdır (Holmwood ve O'Toole 2018). Beşinci Bölüm, durumun böyle olmadığını ve devlet yetkilileri ile Müslüman topluluklar arasındaki ilişkinin genellikle dikkatli inceleme gerektiren endişe verici bir ilişki olduğunu gösteriyordu. Devletin ve Müslümanların gücünün sıklıkla hafife alınmasında veya yanlış değerlendirilmesinde olduğu gibi, dindar ile dindışı taraflar arasındaki güç dağılımı anlayışımız da bazen kusurlu olabilmektedir (Jones 2020). Fakat dinsel grupların bazen adaletsizliğin sürdürülmesinde nasıl suç ortağı olduklarının da artık farkına varılması gerekiyor. Son yıllarda gün ışığına çıkan bazı fiziksel, cinsel ve duygusal istismar vakalarından bir önceki bölümde bahsetmiştim. Bunlar suçluluk ve kurumsal değişimin gerekliliği hakkındaki tartışmalara sosyal bilimsel katkının değerinin altını çiziyorlar. Din sosyolojisi burada hem güç dağılımlarını ve bunların kurumsal yapısını açıklığa kavuşturmada hem de dış gözlemcilerin yararına dinsel uygulama kültürlerini açıklamada değerli bir katkı yapabilir. Anlaşılabilir sebeplerden dolayı, bu vakalarda yüksek düzeyde bir yanlış anlaşılma ve aceleyle karar verme riski bulunuyor. Düşük dinsel okuryazarlık veya dinsel çeşitlilik düzeyleriyle ayırt edilen ortamlarda, istismarı mümkün kılma veya örtbas etmede suç ortağı olan dinsel kurumların sosyolojik bir açıklaması da dâhil olmak üzere, acı verici durumların nedenleri ve muhtemel tepkiler hakkında gerçekçi tartışmalar kolaylaştırılabilir.

Bu meselenin bir kısmı, bireysel failliği vurgulayan dinsel geleneklerde özellikle zor olan ortak sorumlulukla ilgilidir.

Örneğin Hristiyan ilahiyatçılar ve liderler için bu böyle olagelmıştır. Donald Trump'ın iktidarının Hristiyan seçmenler tarafından nasıl desteklendiğini görmek ve bu Trump seçmenlerinin gerçek Hristiyanlar olmadıklarını söyleyerek tepki vermek yeterli değildir. O Hristiyanlar bu kimliğe sahip çıkıyorlar ve bu nedenle tanımlanabilir bir toplumsal grup olarak onların sonuçta ortaya çıkan siyasi etkileriyle mücadele etmek zorundayız. Böyle bir şey, Yedinci Bölümde “yapısalcılık karşıtlığı”, yani toplumsal güçler tarafından şekillendirilen insan sorunlarını tanıma konusundaki isteksizlikle ilgili kaygıları akla getiriyor. Bazı muhafazakâr dinsel hareketler arasında yaygın olan bu eğilim, sosyolojik katılımın ve etik sorumluluğun toplumsal boyutlarının kabulünün önünde bir engel oluşturuyor. Sosyal bilimciler olarak işlev görüyorsak, ahlaki kaygının toplumsal bağlamlarına dikkat etmek zorundayız ve bu da bireylerin asla boşlukta hareket etmediklerini kabul etmek anlamına geliyor. Aldıkları kararlar, en azından büyük ölçüde kendilerini içinde buldukları toplumsal koşulların şekillendirdiği fırsatlarla çerçevelenmektedir ve dolayısıyla ahlaki sorumluluk bu durum akılda tutularak değerlendirilmelidir. Bu da güç soruları aracılığıyla ele alınabilir. Sarah Chayes (2020), *Everybody Knows: Corruption in America* [Herkesin Bildiği Şey: Amerika'da Yolsuzluk] adlı kitabında yolsuzluğu bireysel bir ahlaksızlık olarak değil, güçlü kurumların kültüründe yaygın bir şey olarak görüyor. Bu yaklaşımı benimseyerek, iddia edilen istismarın sosyolojik açıdan ele alınması, ahlaki bir yargı sunmaya değil, güç yapılandırmalarının ve gücün kötüye kullanılmasının nasıl ortaya çıktığına ve bunların nasıl normatif olarak tesis edildiğine dair sosyolojik bir açıklama sunmaya odaklanabilir.

Farklı insan çeşitlerinin fırsatlarını çerçevelemek ve sınırlamak için sosyal-dinsel koşulların *görelî gücüne* de dikkat etmeliyiz. Bireylerin zorlayıcı bir ahlaki ikilemle karşı karşıya kaldıklarında bu sınırlamaları aşmalarını beklersek, toplumsal koşulların önemini kabul etmek bir işe yaramaz. Yedinci

Bölümde tartışılan Seattle'daki Mars Hill Kilisesi örneği, kesişimsel etkenlerin cemaatlerin ve ailelerinin zararına olacak şekilde nasıl göz ardı edildiğinin çarpıcı bir örneğidir. Mark Driscoll'un vaazları, erkekleri, kazançlı istihdam, hetero-normatif bir aile yapısı, erkeğin reisliği, kadının madunluğu, başarılı üreme ve yüksek güven ve pişmanlık duymayan erkek üstünlüğüyle nitelenen bir tutum talep eden aşırır erkeksi bir imgeye göre inşa ediyordu. Aynı zamanda, küresel bir durgunluk, birçok kişinin mali sorunlarla boğuşması ve istihdam kıtlığı anlamına da geliyordu. Katı bir "eve ekmek getiren erkek/yuvayı çekip çeviren kadın" düzenlemesini sürdürmek, birçokları açısından artık ekonomik olarak imkânsızdı. Dahası, Seattle liberal, ilerici kültürüyle tanınmaktadır. Bu nedenle Mars Hill'in ana kilisesine gidenler, kilisenin ateşli toplumsal cinsiyet muhafazakârlığına bağlı kalarak muhtemelen yabancılaşmış olan arkadaşlar ve aile üyeleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Elbette bu gerilim, Hristiyan hayatını "dünyaya" karşı süregiden bir mücadele olarak görmeye hevesli muhafazakâr evanjelikler tarafından meşrulaştırılabilir, hatta memnuniyetle bile karşılanabilir. Fakat bunun, ekonomik çöküntüyle mücadele eden işsiz erkeklerin işini kolaylaştırması mümkün değildir.

Bu kitapta ele alınan çok sayıda örnek, dinsel uygulama kültürlerinin etik sorunların oluşmasına nasıl katkıda bulunabileceğini görmemizi sağlıyor. Bu sorunları çözmek bizim işimiz değildir ama bunlardan tamamen kaçınmak, muhtemelen akademik sorumluluktan da kaçınmak anlamına gelecektir. Bu tür güçlendirme ve güçsüzleştirme yapılarını açığa çıkarmak, izleri 1970'lere kadar sürülebilen sosyal bilim gelenekleriyle de tamamen tutarlıdır. Marksist ve feminist sosyoloji, sadece toplumdaki kadınların ve yoksulların durumlarını anlamayı değil, onları marjinal bir konumda tutmak için işbirliği yapan toplumsal güçleri açıklığa kavuşturmayı da kendine görev edinmişti (örneğin Skeggs 1997; Willis 1977). Dinsel hareketler, temsilcileri aksi yönde ne derse desin, bu güç da-

ğtımlarından azade değildir. Nitekim bazı yazarlar, dinsel olguların daha eleştirel çözümlemelerinde feminist ve Marksist geleneklerden esinlenmişlerdir (örneğin Johnson 2018; Maddox 2013; Mahmood 2005; Malone 2018). Diğerleri, dinsel hareketlerin toplumsal hiyerarşilerin ve dışlama örüntülerinin sürdürülmesine nasıl katkıda bulunduğunu vurgulamak için kesişimsellik veya eleştirel ırk teorisi hakkındaki tartışmalardan dersler çıkarmaktadırlar (örneğin Bjork-James 2021; Bracey ve Moore 2017; Carr ve Haynes 2015; Marti 2020). Queer teorisi, LGBTQI+ kişilerin dinsel topluluklarda yer almaları ve dışlanmaları da dâhil olmak üzere deneyimlerini ele alan daha fazla araştırmayı etkilemiştir (Page ve Shipley 2020; Page ve Yip 2020). Bu çalışmalardan öğrenilecek çok şey vardır. Gelecekte, dinsel gruplar içindeki güç ve etik sorumluluk sorunlarıyla ilgilenen akademisyenler arasında ve onlarla din ile devlet güçlerinin temsilcileri arasında daha eşgüdümlü konuşmalar yapılmasını umuyorum. Bu kadar şeyi ancak kendi aramızda diyalog kurarak başarabiliriz.

5. Din, Hesap Verebilirlik ve 21. Yüzyılda Üniversite

Akademisyenlerin basiretsizliğiyle ilgili çekincelerimi dile getirdikten sonra, elbette kitabımı da 21. yüzyılda üniversite üzerine bir bölüme geçerek bitirmek istiyorum. Kurumsal dinsel uygulama konularına ek olarak, bu alanda öğretim ve araştırma idaresi ile görevlendirilen din sosyolojisinin kurumsal bağlamlarını da dikkate almamız gerekiyor. Din sosyolojisinden kaynaklanan etik sorumluluklar, onu öğrenenlere yönelik olarak nasıl formüle edildiği ve üniversite ortamlarında uygulamasının nasıl modellendiği dikkate alınmadan gerçekçi bir şekilde değerlendirilemez (Spickard 2017: 225-6). Akademik çalışmayı, her zaman araştırma ekipleri, gruplar, ağlar ve sosyal medyanın ortak, paylaşılan bağlamlarında yer alan bir şey olarak değil de bireysel, ilham verici

kişilikler tarafından yönlendirilen bir şey olarak görmek cazip gelebilir. Oysa akademik çalışma birbirine epey bağımlı bir çabadır ve bu zaman zaman biraz tevazu nedeni de olmalıdır. Üniversitelerde istihdam edilen bizler de bu üniversitelere ve onların uygulama standartlarına ve etik yönergelerine karşı sorumluyuz. Mevcut hükümet hakkındaki görüşlerimiz ne olursa olsun, elbette içinde yaşadığımız topluma ve ülkenin yasalarına karşı da sorumluyuz. Bunu da akademik çalışmayı bir şımarıklık [müsamaha] olarak nitelendiren ve bu şımarıklığa [müsamahaya] kendini kaptıranlar için bir düzeltme olarak söylüyorum.

Bir keresinde Birleşik Krallık'taki bir üniversitede (benim üniversitemde değil) müfredatın sömürgecilikten arındırılmasıyla ilgili bir panele katılmıştım. Panel canlıydı; piyasalaştırılmış ve baskıcı hâle geldiğini düşündükleri bir yükseköğretim sisteminde kültürel bir özgünlük duygusunu geri kazanma konusunda tutkulu olan konuşmacılara yer verilmişti. Onlara göre üniversite bir kişisel güçlendirme aracı olmaktan çok, modülerleştirilmiş değerlendirmenin [öğrenme materyalinin belirli bölümlerini ayrı ayrı değerlendirmenin] bir taşıma bandı hâline gelmişti. Üniversiteler ırksal dışlamada ve dinsel önyargıda suç ortağıydılar ve öğrenmenin özgürleştirici gücünden ziyade kâr amacıyla hareket ediyorlardı. Sonra bir panelist, üniversite için makale yazmadığını, üniversiteyi umursamadığını söyledi; makalelerini kendisi için yazıyordu. Bu bana söylenecek tuhaf bir şey gibi geldi ve görünüşe göre izleyiciler arasındaki başka öğretim üyesi de aynı şeyi hissetmişti. O izleyici ailesinde üniversiteye giden ilk kişi olduğunu söyledi. Böyle bir şey onun için önemliydi ve iyi bir hayata sahip olabilmek için bir derece almak amacıyla oradaydı. Üniversiteyi reddetmek istemiyordu; üniversite onun için gerçek bir güçlenme kaynağıydı. Piyasalaşmanın, sömürünün, beyaz ayrıcalığının ve müesseses nizam gücünün simgesi olan üniversiteye karşı ayaklanma çağrısı yapan çok sayıda ses arasında farklı bir bakış açısı sunan tek, net bir ses olmuştu.

İşte o görüş teatisinde çok şey meydana gelmişti ve bu da o kurumdaki öğrenci kültürüne dair ilginç bir içgörüydü. Bu olayı birkaç nedenden dolayı burada anlatıyorum. İlk olarak, üniversite hayatında çoklu, farklı seslere sahip olmanın değerinin altını çiziyor. Karşılıklı sorumluluk ve sağlıklı tartışma buna bağlıdır. İkincisi, birden çok güç gündeminin aynı kurum içinde nasıl bir arada var olabileceğini gösteriyor. Salondaki gerilimler yönetime karşı öğrencilerle, beyaz güce karşı BAME ((Black, Asian, and Minority Ethnic [Siyahlar, Asyalılar ve Etnik Azınlıklar]) gücüyle ve toplumsal sınıf eşitsizlikleriyle ilgiliydi ve bunlar karmaşık şekillerde kesişiyordu. Üçüncüsü –umuyorum ki– bağımsızlık ve bireysel özgürlük iddialarının her zaman daha kolektif hareketler ve bağlılıklarla ilişkili olarak nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiş olmasıdır. Üniversiteler birden çok hesap verebilirlik biçimi içerirler ve bunların ışığında etik sorumluluğu müzakere etmek asla basit bir süreç değildir.

Bu sorumluluk örüntüsü, üniversite ortamlarında öğretme ve öğrenme bağlamlarına, bilgi üretimine ve dinsel kimliklerin inşasına kadar uzanmaktadır. Örneğin Avrupa eğitim sistemlerinde “İslam” a yer verilmesi hakkında yazan Shiraz Thobani, “İslam” ve “Müslümanlar” ın sıklıkla otoriter, akıl karşıtı, dogmatik ve hoşgörüsüz bir yaşam tarzıyla ilişkilendirildiğini söylüyor (2014: 70). Thobani, bu örüntünün izini Aydınlanma’ dan miras kalan, ilkece evrenselci olan fakat sömürgecilik dönemi boyunca karşılaşılan kültürel farklılıkları açıklamak için yetersiz donanımına sahip liberal hümanist eğitim modellerine kadar sürüyor. 2014 ve 2020 yılları arasında katkıda bulunduğum “İslam’ ı Kampüste Temsil Etme” projesi için yapılan araştırma, akademik tartışma ve öğrenme kültürünün Müslümanların dışlanmasına katkıda bulunduğu birçok yolu ortaya çıkarmıştır. Din sosyolojisi güç konularını ciddiye alacaksa, dikkatini daha geniş uygulama bağlamlarının yanı sıra kendi öğrenme kurumlarına da yöneltmelidir.

Buradaki önemli bir ilke, içgözlem yapabilmek ve gör-

düğümüz, konuştuğumuz ve yazdığımız konumların farkında olmaktır. Din sosyolojisi bünyesinde, sadece Avrupa ve ABD’deki belirli yüksek öğretim kurumlarının orantısız etkisiyle değil, son 100 yıldır bu alandaki en etkili akademisyenlerin büyük çoğunluğunun beyaz, erkek olduğu ve genellikle Hıristiyanlığın bir türüyle özdeşleşmiş ya da dindışı oldukları gerçeğiyle de başa çıkmalıyız. Böyle bir şey, onların çalışmalarının kendi toplumsal ortamlarının ötesinde söyleyecek bir şeyleri olmadığı anlamına gelmez ama belirgin demografik profillerinin alt disiplinin kavramsal hatlarını şekillendirmede önemli bir etken olmadığını öne sürmek de saflık olur.

Müfredatın inşasında örtük olarak yer alan güç dinamiklerinin ötesinde, üniversiteler aynı zamanda dinsel farklılığın kültürel terimlerle sunulma biçimini de şekillendirmektedir. Araştırmalar, üniversitelerin dinsel gruplara yönelik olanlar da dâhil olmak üzere toplumsal eşitsizlikleri ve önyargıları nasıl yeniden üretebileceğine dair bilgiler vermektedir (Bathmaker, Ingram ve Waller 2013; Dinham, Francis ve Shaw 2017; Valentine, Holloway ve Jayne 2010). Dışlama mekanizmaları, en azından üniversitelerin politika düzeyinde “çeşitliliği” benimseme konusunda epey açık sözlü olmaları nedeniyle, sıklıkla görünmez hâdedir. Aynı zamanda, akademik sermayelerinin sözlerine tarihsel ayrıcalık kazandırmasıyla otoriteye sahip olan demografik nitelikleri orantısız bir şekilde beyaz, orta sınıf ve erkek olan çok dar bir kesimin şekillendirdiği anlatılarla yönetilmektedirler. Son zamanlarda, akademik özgürlüğe, azınlık gruplara yönelik saldırgan ve dışlayıcı görüşlerin ve bazen İslamofobiye kadar uzanan “ırkçılıkta düşünsel suç ortaklığı”nın (Back 2004: 3) vurgulandığı görüşlerin yayımlanması için bir başka gerekçe olarak başvurulmaktadır.

Kültürel dinamiklere yapılan bu tür bir vurgu, dikkatleri direniş veya hegemonya karşısı söylemler biçimindeki bireysel faillığe de çekmektedir. Güç eşitsizliklerinin kabul edilmesinin, azınlıkların –Müslümanlar ve diğer dinsel aktörler de dâhil olmak üzere– kendilerini marjinalleştirebilecek kurumsal kültürlere direnen veya meydan okuyan alanlar

yaratma yönündeki önemli girişimlerini hasıraltı etmesine izin verilmemelidir. Williams (2015), Birleşik Krallık'taki Salvation Army'nin [Kurtuluş Ordusu]² etik sosyal erişiminin neoliberalizme karşı nasıl etkili karşı alanlar oluşturduğunu işaret ediyor. Birleşik Krallık üniversitelerindeki Müslüman öğrenciler arasında da bu tür çeşitli örnekler vardır ve bazıları aktivizmi ve yurttaşlığı, sıklıkla tanımlandıkları radikal/ılımlı ikiliğini aşan şekillerde onaylamaktadırlar (Brown ve Saeed 2014: 1962). Birleşik Krallık Yükseköğrenim sektöründeki üniversiteler arasında önemli farklılıklar vardır ve bunlar farklı tarihlerden, kurumsal ahlak anlayışlarından, öğrenci kabulü demografisinden, akademik uzmanlıklardan ve bunların pratik kültürlerinden, “kampüs”ün coğrafyasından ve yerel bölgenin kendine özgü sosyoekonomik yapısından kaynaklanmaktadır. Tüm bu unsurlar, dinin üniversite ortamında yer almasına izin verilen yolların düzenlenmesinde rol oynamaktadır. Fakat akademik personelin ve öğrencilerin yaşamlarında dinsel kimliklerin yeri üzerinde en derin etkiye sahip olan şey –istikrarsız olsa da yine de ayırt edici, kalıcı biçimler alan toplumsal normlar olarak ortaya çıkan şey– teşvik ettikleri davranış örüntüleridir. Kampüste İslam'ı Temsil Etme araştırmasının temel amaçlarından biri, çeşitli üniversite ortamlarında “kampüs kültürlerinin” nasıl ortaya çıktığının izini sürmek ve böylece İslam'a ve Müslümanlara dair algıların nasıl ortaya çıktığını, yerleştiğini, güçlendiğini ve aynı zamanda sorgulandığını araştırmaktır. Din sosyolojisinin siyaseti, yalnızca onun dinsel hareketlerle olan ilişkileriyle ilgili değil, uygulandığı kurumsal bağlamlar içindeki dinsel kimlikleri yapılandırmasıyla da ilgilidir.

Sonuç olarak, özünde neoliberal nitelikteki bir konuya, yani tercih –neyin doğru neyin yanlış tercih olabileceğini,

² 1865 yılında kurulan Salvation Army, yoksullukla mücadele, evsizlere yardım etme, bağımlılıkla mücadele, beslenme yardımı sağlama gibi sosyal hizmetler sunmaktadır. Ayrıca dini etkinlikler düzenlemektedir ve Hristiyan inançlarını yayma amacı gütmektedir. Kendi özel kıyafetleri ve müziği olan bir ordu şeklinde örgütlenmişlerdir. (Çev.)

hatta önemli olmalarına rağmen karar vermenin kendisinin etiğini değerlendirmeme– konusuna geri dönelim. Bundan bahsetmemim sebebi tercihlerin ne zaman mevcut olduğunu ayırt etme ve onların statüsünü tercih olarak kabul etme konusunu vurgulamaktır. Peter Berger’in toplumsallaşmanın “kötü inanç” [gaflet] dediği şeye nasıl yol açtığına dair ilk çalışmalarından öğrenilecek çok şey vardır. İnsanlar, yetiştirilmeleri, eğitimleri ve deneyimleri yoluyla neyin toplumsal olarak normatif olduğu konusunda bir fikir edinirler, fakat bu toplumsallaşma süreçleri o kadar etkili olabilir ki, tercihe bağlı bazı konular zorunluluk statüsü kazanırlar. Bu “kurgusal gerekliliklerin” (Feltmate 2018: 72) varlığı etik açıdan önemlidir; çünkü bunlar, bireylerin onları kendi kararlarına tabi olması yerine “doğal” veya “açıkça doğru” olarak göstererek kendi konuşmaları ve eylemleri açısından sorumluluktan kaçınmalarına imkân tanımaktadır. Aynı olgu, özellikle bu tür iddialar özel teolojik meşruiyet verilen kaynaklardan ortaya çıktığında, başkalarının iddialarının ardındaki olumsuzluğu da gizleyerek, onları eleştirel incelemeden yalıtılmaktadır. Berger’in tartışması, bizi sosyolojik argümandan etik sorular çıkarma konusunda çok ileriye taşımaktadır. “Hakikatsonrası” ve “sahte haberler” çağımızda, çözümlememizin biraz daha fazla ileri gitmesi gerekiyor. “Kötü inanç” eskisi kadar masum olmayabilir ve daha önceki bölümlerde belirttiğimiz kamusal söylemin manipülasyonu, tartışmayı kapatmaya veya kesin gerçeği ilan etmeye çalışan bazı iddiaların arkasında belli bir ölçüde strateji olduğunu da düşündürmektedir. Böyle bir şey, siyaset bilminde uzun süredir kabul görmektedir ve bu tür olguları –hem uç hem de anaakım– dinsel temsilciler arasında tanımaya yönelik artan istekliliğimiz, belki de son yıllarda din ve siyaset arasındaki sınırların nasıl giderek bulanıklaştığını yansıtmaktadır. Eğer bu doğruysa ve ivme kazanan bir hareket oluşturuyorsa, din sosyolojisi için etik soruların gelecekte daha da kaçınılmaz hâle gelmesi muhtemeldir.

OKUMA ÖNERİLERİ

DİN VE PİYASA: NEOLİBERAL BAĞLAMLARDA DİNSEL ÇEŞİTLİLİK

Rasyonel seçim teorisi yaklaşımı şimdi, onu neoliberal varsayımlar için bir araç olarak tasavvur edenler (Goldstein 2006) dâhil olmak üzere çok çeşitli etkileyici çalışmalarda (örneğin Stolz 2006) tartışılmış ve eleştirilmiştir. Ayrıca 21. yüzyılın kendine özgü kültürel koşullarını yansıtacak şekilde yeniden tasarlanmış ve uygulanmıştır (örneğin Stolz ve arkadaşları 2016). Din ve piyasalaştırmaya ilişkin diğer tartışmalar, bu kitapla daha uyumlu bir kültürel yaklaşımı benimsemektedir. Özellikle bilgilendirici olanı Gauthier (2018) ve Moberg ve Martikainen (2018) kitaplarıdır.

DİN VE POPÜLİZM

Popülizm üzerine literatür son yıllarda önemli ölçüde büyümüştür. Jan-Werner Muller'ın kısa, erişilebilir ve son derece anlaşılır kitabı *What Is Populism?* (2017) mükemmel bir giriş kitabıdır. Pippa Norris ve müteveffa Ronald Inglehart, karakteristik olarak sağlam, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ni kapsayan çok uluslu bir çalışma kaleme almışlardır. *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism/Kültürel Tepkiler: Trump, Brexit ve Otoriter Popülizm* (2019) adlı kitapları, ampirik veriler ve zekice yorumlarla doludur. Trump'ın Amerika'sı ve onun Hristiyan milliyetçiliğiyle bağları hakkında artık bol miktarda kaynak vardır. En iyileri arasında şu kitaplar yer almaktadır: Gerardo Marti, *American Blindspot: Race, Class, Religion, and the Trump Presidency* (2020); Andrew Whitehead ve Samuel Perry, *Take America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (2020) ve Kristin Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, (2020),

bu kitap Trump'ın popülaritesini Amerikan kültüründeki kalıcı erillik kavramlarıyla ilişkilendirmektedir.

HAKİKAT SONRASI ÇAĞDA DİN

“Hakikatsonrası” olgusu ve onun toplumsal bağlamları üzerine ortaya çıkan, disiplinler arası bir literatür var. Gazetecilik niteliğinde ama son derece düşündürücü bir tartışma için bkz., Matthew D’Ancona, *Post-Truth: The New War on Truth and How to Fight Back* (2017). Günümüz dünyasındaki komplo teorileri olgusuna daha ağırlık veren çalışmalar için bkz., Barkun (2013), Medeiros (2018), Robertson (2016) ve Singler (2015); 21. yüzyılda bilginin durumu hakkında daha geniş tartışmalara yol açan mükemmel tartışmalar Mavelli (2020) ve Nichols (2017) kitaplarında bulunabilir. Karakteristik olarak kışkırtıcı ve aydınlatıcı bir inceleme için bkz., Steve Fuller, *Post-Truth: Knowledge as a Power Game* (2015).

GÜVENLİK SORUNU HÂLINE GETİRME: DEVLET

MÜDAHALELERİNİN YENİ BİÇİMLERİ

Bu bölümün çoğu, 2014’ten 2020’ye kadar süren “İslam’ı Kampüste Temsil Etme” projesinin bir parçası olarak yürüttüğüm araştırmadan ortaya çıktı. Birleşik Krallık üniversitelerinde İslam’ın güvenlik sorunu hâline getirilmesini kapsayan projenin bulguları kitap uzunluğunda bir çalışmada yayınlandı: Alison Scott-Baumann ve arkadaşları, *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain / Kampüste İslam: Britanya’da Tartışmalı Kimlikler ve Yüksek Öğretim Kültürleri* (2020); ve bir rapor olarak da yayınlandı: Mathew Guest ve arkadaşları, *Islam and Muslims on UK University Campuses: Perceptions and Challenges/ Birleşik Krallık Üniversite Kampüslerinde İslam ve Müslümanlar: Algılar ve Zorluklar* (2020), bu rapora çevrimiçi olarak ücretsiz erişim mümkündür.

Güvenlik sorunu hâline getirmenin daha geniş sosyal bağlamlar içindeki etkisi, yayınlanmış bir dizi mükemmel çalışmada araştırılmıştır (örneğin Brown ve Saeed 2014; Fernandez 2018; Karner ve Parker 2017; O’Toole ve arkadaşları 2016). Karşılaştırmalı analizler –ister farklı kültürlerde (örneğin Humphrey 2009) ister aynı kültür

içindeki farklı dinsel toplulukların deneyimleri arasında (örneğin Egorova 2018) güvenlik sorunu hâline getirmeyi incelemek şeklinde olsun– özellikle aydınlatıcıdır.

ABD'nin terörle mücadele girişimleri içinde İslam'ın güvenlik sorunu hâline getirilmesine dair teorik olarak ayrıntılı ve aydınlatıcı bir çözümleme için bkz., Clara Eroukhmanoff'un (2015) *Critical Studies on Terrorism* dergisindeki (2015) ödüllü makalesi

DİN VE GİRİŞİMCİ BENLİK

Dini, piyasa koşullarıyla ilişkilendiren araştırmalar, girişimci benlik meselelerini kavramsal terimlerle keşfetme eğiliminde olmadığından, bu bölümde özellikle Goffman'dan yararlanılmıştır. Bununla birlikte, Jenkins ve Marti (2013), Johnson (2017), Klaver (2015), Marti (2008, 2010) ve Wilkins (2008a, 2008b) gibi bazı mükemmel yayınlar süregelen ilginin karşılığını veren vaka çalışmaları sunmaktadır. Neoliberal çağda çalışma teknolojileri ve psikolojik esenlik konusunda William Davies'in *The Happiness Industry* (2015) adlı kitabı muhteşemdir.

GÜÇ VE DİNSEL FARKLILIK

Bu bölümün başında, din üzerine yapılan en iyi sosyolojik incelemelerin, bir hareketin kimliğinin merkezindeki kavramların ampirik gerçeklikte nasıl formüle edildiğine ve yaşandığına yakından ilgi gösterdiğini iddia etmiştim. Aşağıdaki örnekler aynı zamanda güç kullanımı ve kötüye kullanımı konularını ele almaktadır.

Gerardo Marti'nin zamana denk düşen çalışması *American Blindspot: Race, Class, Religion, and the Trump Presidency /Amerikan Kör Noktası: Irk, Sınıf, Din ve Trump Başkanlığı* (2020), Donald Trump'ı 2016'da Beyaz Saray'a taşıyan karmaşık faktörlerin mükemmel bir incelemesidir. Dikkatlice araştırılmıştır, kesişimsel bir sosyolojide tarihi ciddiye alan bir ustalık mertebesidir. Dana Malone'un *From Single to Serious: Relationships, Gender, and Sexuality on American Evangelical Campuses /Bekârdan Ciddiye: Amerikan Evanjelik Kampüslerinde İlişkiler, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik* (2018) kitabı, dinsel kimliklerin romantik ilişkilerin nasıl sürdürüldüğüne ve yönetildiğine, nasıl etkilediğine dair derinlemesine

bir etnografik çalışmadır. Dikkatle kanıtlanmış gözlem ve etik yorum arasında etkileyici bir denge kurmaktadır. Görsel antropolojide anlayışlı ve güzel yazılmış bir çalışma olması bakımından *Emma Tarlo'nun Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith/ Gözle Görülür Müslüman: Moda, Politika, İman* (2010) kitabı da mükemmeldir. Sosyolojinin diğer alanlarında, Beer (2016), Davies (2015) ve Tyler (2020) tarafından yapılan çalışmalar, neoliberal koşullara özgü çeşitli güç yapılandırmalarını aydınlatmaktadır.

NEOLİBERAL BAĞLAMDA SEKÜLER VE DİNDİŞİ

“Dindışı” merceğinden başlayan literatür, şimdi birkaç yıl öncesine göre daha fazla çoğalmıştır. Lois Lee ve Stephen Bullivant tarafından kurulan dindışı ve sekülerlik araştırma ağı bu konuda etkili olmuştur. Ayrıca, mevcut araştırmalar için değerli bir kaynak olmaya devam eden açık erişimli bir çevrimiçi dergi olan *Secularism and Non-Religion* da yayımlanmaya başlamıştır (bkz. <https://secularismandnonreligion.org/>).

Bu kavramsal konuların karmaşık, incelikli ve geniş kapsamlı bir tartışması için Lois Lee'nin *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular* (2015) adlı kitabı mükemmel bir kılavuzdur. Saba Mahmood'un Mısır'a ağırlık veren fakat geniş kapsamlı çıkarımları olan kavramsal olarak zengin bir anlatım, *Religious Difference in a Secular Age / Seküler Çağda Dinsel Farklılık* (2016) kitabında yer almaktadır. Ammerman (2021), Engelke (2014, 2015) ve Thiessen ve Wilkins-Laflamme (2020) kitaplarında da çeşitli kültürel bağlamlarla ilgili makale uzunluğunda aydınlatıcı çalışmalar bulunabilir. Modood'un *Essays on Secularism and Multiculturalism / Sekülerlik ve Çokkültürlülük Üzerine Makaleler* (2019) adlı kitabı, tartışmayı karakteristik bir kavrayışla etik ve kamu politikası konularıyla ilişkilendirmektedir.

DİN SOSYOLOJİSİNE ETİK KAVRAMLARI GERİ KAZANDIRMAK

Din sosyolojisinde etik sorumluluk hakkında çok az şey yazılıdır; bir umut, bu kitabın bazı tartışmaları yeniden canlandırmasıdır. Bu gerçekleşene kadar, neoliberal kültürün etik sonuçları, Bradley (2017), Brown (2015) ve Carrette ve King (2005) dâhil olmak

üzere bir dizi eleştirel çalışmada tasvir edilmiştir. Rudnyckyj ve Osella'nın editörlüğünü yaptığı derleme, *Religion and the Morality of the Market* (2017), antropolojik bir bakış açısıyla bazı aydınlatıcı makaleler içermektedir. Wilkinson ve Keinman'ın *A Passion for Society* (2016) kitabı, sosyal bilimin insan ıstırapıyla ilgilenmesi için dikkatli, incelikli bir çağrı sunmaktadır. Adaletsizliği teşhir etmede ve etik sorumluluğu vurgulamada sosyolojinin kullanımına ilişkin modeller Holmwood ve O'Toole (2018) ve Tylor (2020) kitaplarında bulunabilir.

Neoliberal kurumlardaki etik meseleler üzerine Brown (2015) ve Davies (2017) keskin ve eleştirel tartışmalar sunmaktadır. Üniversitelerde çalışan veya okuyan herkes Stefan Collini'nin çalışmalarını, özellikle *What Are Universities For?* (2012) kitabını okumalıdır.

KAYNAKÇA

- Adam, Z. and A. Bozoki (2016), 'State and Faith: Right-wing Populism and Nationalized Religion in Hungary', *Intersections: East European Journal of Society and Politics*, 2 (1): 98-122.
- Al Atom, B. (2014), 'Examining the Trends of Islamophobia: Western Public Attitudes since 9/11', *Studies in Sociology of Science*, 5 (3): 83-8.
- Aldridge, A. (1999), *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge and Malden, MA: Polity Press.
- Allen, K. (2014), "Blair's Children": Young Women as "Aspirational Subjects" in the Psychic Landscape of Class, *Sociological Review*, 62: 760-79.
- Altglas, V. (2014), *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford: Oxford University Press.
- Ambrose, L. M. (2017), 'Aimee Semple McPherson: Gender Theory, Worship, and the Arts', *Pneuma*, 39 (1-2): 105-22.
- Ammerman, N. T. (2021), 'The Many Meanings of Non-Affiliation', in J. L. Heft and J. E. Stets (eds), *Empty Churches: Non-Affiliation in America*, 27-55, New York: Oxford University Press.
- Ansari, H. (2004), *The Infidel Within: Muslims in Britain since 1800*, London: Hurst & Company.
- Anwar, M. (1979), *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*, London: Heinemann.
- APPG on British Muslims (2018), *Islamophobia Defined: The Inquiry into a Working Definition of Islamophobia*. Report available at: <https://static1.squarespace.com/static/599c3d2febbd1a90cffdd8a9/t/5bfd1ea3352f531a6170ceee/1543315109493/Islamophobia+Defined.pdf> (accessed 28 February 2022).
- Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press.

- Asad, T., W. Brown, J. P Butler and S. Mahmood (2013), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press.
- Aune, K. (2006), 'Marriage in a British Evangelical Congregation: Practising Postfeminist Partnership?', *The Sociological Review*, 54 (4): 638-57.
- Aune, K., M. Guest and J. Law (2019), *Chaplains on Campus: Understanding Chaplaincy in UK Universities*. Coventry, Durham and Canterbury: Coventry University, Durham University and Canterbury Christ Church University.
- Awan, I. and S. Guru (2017), 'Parents of Foreign "Terrorist" Fighters in Syria: Will They Report Their Young?', *Ethnic and Racial Studies*, 40 (1): 1-19.
- Back, L. (2004), 'Ivory Towers? The Academy and Racism', in I. Law, D. Phillips and L. Turney (eds), *Institutional Racism in Higher Education*, 1-6, Stoke on Trent: Trentham Books.
- Back, L. (2007), *The Art of Listening*, London: Bloomsbury.
- Bailey, H. (2021), 'Trump's Twitter Ban Obscures the Real Problem: State-Backed Manipulation Is Rampant on Social Media', *The Conversation*, 13 January. Available at: <https://theconversation.com/trumps-twitter-ban-obscures-the-real-problem-state-backed-manipulation-is-rampant-on-social-media-153136> (accessed 4 November 2021).
- Balch, R. (2006), 'The Rise and Fall of Aryan Nations: A Resource Mobilization Perspective', *Journal of Political and Military Sociology*, 34 (1): 81-113.
- Barbalet, J. M. (2020), 'Weber, Max, in A. Possamai and A. J. Blasi (eds), *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*, 906-11, London: Sage.
- Barker, E. (1984), *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- Barkin, G. (2014), 'Commercial Islam in Indonesia: How Television Producers Mediate Religiosity among National Audiences', *International Journal of Asian Studies*, 11 (1): 1-24.
- Barkun, M. (2013), *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, 2nd edition, Berkeley, CA: University of California Press.
- Barrett-Fox, R. (2018), 'A King Cyrus President: How Donald

- Trump's Presidency Reasserts Conservative Christians' Right to Hegemony', *Humanity and Society*, 42 (4): 503-22.
- Barrett-Fox, R. and A. K. T Yip (2020), 'Crosses and Crossroads: American Conservative Christianity's Anti-Intersectionality Discourse and the Erasure of LGBTQ+ Believers', in S-J. Page and A. K. T Yip (eds), *Intersecting Religion and Sexuality: Sociological Perspectives*, 212-27, Leiden: Brill.
- Bathmaker, A., N. Ingram and R. Waller (2013), 'Higher Education, Social Class and the Mobilisation of Capitals: Recognising and Playing the Game', *British Journal of Sociology of Education*, 34 (5-6): 723-43.
- Beaman, L. (2013), 'Religious Freedom and Neoliberalism: From Harm to Cost-Benefit', in T. Martikainen and F. Gauthier (eds), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, 193-209, Aldershot: Ashgate.
- Beckford, J. A. (1983), 'The Restoration of "Power" to the Sociology of Religion', *Sociological Analysis*, 44 (1): 11-31.
- Beckford, J. A. (1985), *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, London: Tavistock.
- Beckford, James A. (1989) *Religion and Advanced Industrial Society*, London: Unwin Hyman.
- Beckford, J. A. (2003), *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beer, D. (2016), *Metric Power*, London: Palgrave Macmillan.
- Bellah, R. (1967), 'Civil Religion in America', *Daedalus*, 96 (1): 1-21.
- Bellah, R. et al. (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Berger, P. L. (1969), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Berger, P. L. (1992), *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: The Free Press.
- Berger, P. L. (1999), 'The Desecularization of the World: A Global Overview', in P. L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Essays on the Resurgence of Religion in World Politics*, 1-18, Washington: Ethics and Public Policy Center & Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, P. L. (2010), 'Max Weber Is Alive and Well, and Living in

- Guatemala: The Protestant Ethic Today', *The Review of Faith and International Affairs*, 8 (4): 3-9.
- Berger, P. L. (2015), '500 Years of Protestantism', *American Interest*. Available at: <https://www.the-american-interest.com/2015/07/15/500-years-of-protestantism/> (accessed 9 October 2021).
- Berger, P. and T Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London, Fakenham and Reading: Penguin.
- Berger, P., G. Davie and E. Fokas (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot: Ashgate.
- Bhambra, G. K., D. Gebrial and K. Ni^ancioglu, eds (2018), *Decolonising the University*, London: Pluto Press.
- Bielo, J. S. (2018), *Ark Encounter: The Making of a Creationist Theme Park*, New York: New York University Press.
- Bielo, J. S. (2019), 'The Materiality of Myth: Authorizing Fundamentalism at Ark Encounter', in E. Roberts and J. Eyl (eds), *Christian Tourist Attractions, Mythmaking and Identity Formation*, 43-57, London: Bloomsbury.
- Birt, J. (2006), 'Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain Post- 9/11', *The Muslim World*, 96: 687-705.
- Bjork-James, S. (2021), *The Divine Institution: White Evangelicalism's Politics of the Family*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Block, F. and M. R. Somers (2014), *The Power of Market Fundamentalism: Karl Polanyis Critique*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, New York and London: Routledge.
- Bourdieu, P (1985), 'The Forms of Capital', in J. G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, 241-58, New York: Greenwood.
- Bourdieu, P (1987), 'Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion', in S. Lash and S. Whimster (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*, 119-36, London: Allen & Unwin.
- Bourbeau, P (2014), 'Moving Forward Together: Logics of the Se-

- curitization Process', *Millennium: Journal of International Studies*, 43 (1): 187-206.
- Bowler, K. (2013), *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*, New York: Oxford University Press.
- Bozkurt-Gungen, S. (2018), 'Labour and Authoritarian Neoliberalism: Changes and Continuities under the AKP Governments in Turkey', *South European Society and Politics*, 23 (2): 219-38.
- Bracey, G. E. and W. L. Moore (2017), "'Race Tests": Racial Boundary Maintenance in White Evangelical Churches', *Sociological Inquiry*, 87 (2): 282-302.
- Bradley, T. (2017), *Women and Violence in India: Gender, Oppression and the Politics of Neoliberalism*, London: I.B. Tauris.
- Brady, N. (2012), 'From "Moral Loss" to "Moral Reconstruction"? A Critique of Ethical Perspectives on Challenging the Neoliberal Hegemony in UK Universities in the Twenty-First Century', *Oxford Review of Education*, 38 (3): 343-55.
- Brasher, B. (2001), *Give Me That Online Religion*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Braunstein, R. (2017), *Prophets and Patriots: Faith across the Political Divide*, Oakland, CA: University of California Press.
- Braunstein, R. (2018), 'A (More) Perfect Union? Religion, Politics, and Competing Stories of America', *Sociology of Religion*, 79 (2): 172-95.
- Brown, K. (2008), 'The Promise and Perils of Women's Participation in UK Mosques: The Impact of Securitization Agendas on Identity, Gender and Community', *British Journal of Politics and International Relations*, 10: 472-91.
- Brown, K. E. and T. Saeed (2014), 'Radicalization and Counter-Radicalization at British Universities: Muslim Encounters and Alternatives', *Ethnic and Racial Studies*, 38 (11): 1952-68.
- Brown, W. (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn, NY: Zone Books.
- Brubaker, R. (2017), 'Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Movement in Comparative Perspective', *Ethnic and Racial Studies*, 40 (8): 1191-226.

- Bruce, S. (2002), *God Is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Bullivant, S. (2020), 'Explaining the Rise of "Non-Religion Studies": Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion', *Social Compass*, 67 (1): 86-102.
- Bullock, J. (2018), 'The Sociology of the Sunday Assembly: "Belonging without Believing" in a Post-Christian Context', PhD thesis, University of Kingston.
- Burawoy, M. (2005), '2004 American Sociological Association Presidential Address: For Public Sociology', *British Journal of Sociology*, 56 (2): 259-94.
- Busher, J. (2016), *The Making of Anti-Muslim Protest: Grassroots Activism in the English Defence League*. London: Routledge.
- Busher, Joel, Tufyal Choudhury, Paul Thomas and Gareth Harris (2017), *What the Prevent Duty Means for Schools and Colleges in England: An Analysis of Educationalists' Experiences*. Project Report. Aziz Foundation, London.
- Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London: Routledge.
- Cadge, W. and M. E. Konieczny (2014), "'Hidden in Plain Sight": The Significance of Religion and Spirituality in Secular Organizations', *Sociology of Religion*, 75 (4): 551-63.
- Campbell, B. and J. Manning (2018), *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Campbell, C. (1971), *Toward a Sociology of Irreligion*, London: Macmillan.
- Campbell, H., ed. (2013), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London: Routledge.
- Cao, N. (2008), 'Boss Christians: The Business of Religion in the "Wenzhou Model" of Christian Revival', *The China Journal*, 59: 63-87.
- Carr, J. and A. Haynes (2015), 'A Clash of Racializations: The Policing of "Race" and of Anti-Muslim Racism in Ireland', *Critical Sociology*, 41 (1): 21-40.
- Carrette, J. and R. King (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Abingdon: Routledge.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: University of Chicago Press.

- Casanova, J. (2007), 'Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective', in L. Beaman and P. Beyer (eds), *Religion, Globalization, and Culture*, 101-20, Leiden: Brill.
- Castelli, E. A. (2007), 'Persecution Complexes: Identity Politics and the 'War on Christians'', *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 18 (3): 152-18.
- Catto, R. (2012), 'Bracketing Out the Truth: Managing Bias in the Study of New Religious Movements', in M. Guest and E. Arweck (eds), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*, 269-85, Aldershot: Ashgate.
- Central Statistics Office (2017), *Census 2016 Summary Results - Part 1*. Central Statistics Office, Ireland. Available at: <https://www.rte.ie/documents/news/census-2016-summary-results-part-1-full.pdf> (accessed 4 June 2021).
- Chaves, M. (1994), 'Secularization as Declining Religious Authority', *Social Forces*, 72 (3): 749-74.
- Chayes, S. (2020), *Everybody Knows: Corruption in America*, London: C. Hurst & Co.
- Chong, A. (2013), 'Neoliberalism and Counterterrorism Laws: Impact on Australian Muslim Community Organizations', in T. Martikainen and F. Gauthier (eds), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, 161-76, Aldershot: Ashgate.
- Choudhury, T. (2017), 'Campaigning on Campus: Student Islamic Societies and Counterterrorism', *Studies in Conflict & Terrorism*, 40 (12): 1004-22.
- Clark, E. S. and B. Stoddard, eds (2019), *Race and New Religious Movements in the USA: A Documentary Reader*, London: Bloomsbury.
- Clifford, J. and G. E. Marcus, eds (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Coleman, S. (1996), 'Words as Things - Language, Aesthetics and the Objectification of Protestant Evangelicalism', *Journal of Material Culture*, 1 (1): 107-28.
- Coleman, S. (2000), *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Colgan, E. (2018), 'Let Him Romance You: Rape Culture and Gen-

- der Violence in Evangelical Christian Self-Help Literature', in C. Blyth, E. Colgan and K. Edwards (eds), *Rape Culture, Gender Violence and Religion: Christian Perspectives*, 9-26, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Collini, S. (2012), *What Are Universities For?* London: Penguin Books.
- Comaroff, J. (2009), 'The Politics of Conviction: Faith on the Neo-liberal Frontier', *Social Analysis*, 53 (1): 17-38.
- Connell, J. (2005), 'Hillsong: A Megachurch in the Sidney Suburbs', *Australian Geographer*, 36(3): 315-32.
- Connolly, W. E. (2008), *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham, NC and London: Duke University Press.
- Coppock, V. and M. McGovern (2014), "'Dangerous Minds'? Deconstructing Counter-Terrorism Discourse, Radicalization and the 'Psychological Vulnerability' of Muslim Children and Young People in Britain", *Children & Society*, 28 (3): 242-56.
- Corrigan, J. (2002), *Business of the Heart: Religion and Emotion in the Nineteenth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Crenshaw, K. (1989), 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics', *University of Chicago Legal Forum*, 139-68.
- Croft, S. (2012), *Securitising Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahab, R. and M. Omori (2019), 'Homegrown Foreigners: How Christian Nationalism and Nativist Attitudes Impact Muslim Civil Liberties', *Ethnic and Racial Studies*, 42 (10): 1727-46.
- D'Ancona, M. (2017), *Post-Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*, London: Ebury Press.
- Davie, G. (2002a), *Europe: The Exceptional Case - Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman and Todd.
- Davie, G. (2002b), "Praying Alone? Church-Going in Britain and Social Capital: A Reply to Steve Bruce", *Journal of Contemporary Religion*, 17 (3): 329-34.
- Davie, G. (2015), *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, 2nd edition, Chichester: Wiley Blackwell.

- Davies, C. A. (1999), *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London: Routledge.
- Davies, D. and D. Northam-Jones (2012), 'The Sea of Faith: Exemplifying Transformed Retention', in M. Guest and E. Arweck (eds), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*, 227-43, Aldershot: Ashgate.
- Davies, W. (2015), *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London: Verso Books.
- Davies, W. (2017), *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, London: Sage.
- Day, A. (2013), *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press.
- DeHanas, D. N. and M. Shterin (2018), 'Religion and the Rise of Populism', *Religion, State and Society*, 46 (3): 177-85.
- Delanty, G. (2019), 'The Future of Capitalism: Trends, Scenarios and Prospects for the Future', *Journal of Classical Sociology*, 19 (1): 10-26.
- Dinham, A. and M. Francis, eds (2015), *Religious Literacy in Policy and Practice*, Bristol: Policy Press.
- Dinham, A., M. Francis and M. Shaw (2017), 'Towards a Theory and Practice of Religious Literacy: A Case Study of Religion and Belief Engagement in a UK University', *Religions*, 8 (12). doi:10.3390/rel8120276
- Dolby, R. G. A. (1979), 'Reflections on Deviant Science', in R. Wallis (ed.), *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*, 27-8, Keele: University of Keele.
- Duffy, B. and B. Page (2021), 'Culture Wars Uncovered: Most of UK Don't Know If "Woke" Is a Compliment or an Insult', *The Conversation*, 26 May. Available at: <https://theconversation.com/culture-wars-uncovered-most-of-uk-public-dont-know-if-woke-is-a-compliment-or-an-insult-161529> (accessed 4 November 2021).
- Du Mez, K. K. (2020), *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York: Liveright.
- Edgell, P. (2012), 'A Cultural Sociology of Religion: New Directions', *Annual Review of Sociology*, 38: 247-65.
- Edgell, P., J. Gerteis and D. Hartmann (2006), 'Atheists as "Other":

- Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society', *American Sociological Review*, 71 (2): 211-34.
- Egorova, Y. (2018), *Jews and Muslims in South Asia: Reflections on Difference, Religion and Race*, New York: Oxford University Press.
- Egorova, Y. and F. Ahmed (2017), 'The Impact of Antisemitism and Islamophobia on Jewish- Muslim Relations in the UK: Memory, Experience, Context', in B. Gidley and J. Renton (eds), *Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story?*, 283-301, London: Palgrave Macmillan.
- Einstein, M. (2008), *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*, London and New York: Routledge.
- Ellingson, S. (2013), 'Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches', in F. Gauthier and T. Martikainen (eds), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, 59-74, Aldershot: Ashgate.
- Emerson, M. and C. Smith (2000), *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America*, New York: Oxford University Press.
- Engelke, M. (2014), 'Christianity and the Anthropology of Secular Humanism', *Current Anthropology*, 55 (10): 292-301.
- Engelke, M. (2015), 'Secular Shadows: African, Immanent, Post-Colonial', *Critical Research on Religion*, 3 (1): 86-100.
- Eroukhmanoff, C. (2015), 'The Remote Securitisation of Islam in the US Post-9/11: Euphemisation, Metaphors and the "Logic of Expected Consequences" in Counter- Radicalisation Discourse', *Critical Studies on Terrorism*, 8 (2): 246-65.
- Fader, A. (2020), *Hidden Heretics: Jewish Doubt in the Digital Age*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fea, J. (2018), *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Fea, J. (2020), 'Evangelical Theologian Wayne Grudem Believes That Trump Does Not Tell Lies. Also, Anyone Who Believes Trump Is Trying to "Divide Us" Is "Bearing False Witness"', *Current*, 25 September. Available at: <https://currentpub.com/2020/09/25/evangelical-theologian-wayne-grudem-believes-that-trump-does-not-tell-lies-also-anyone->

- who-believes -trump-is-trying-to-divide-us-is-bearing-false-witness/ (accessed 11 September 2021).
- Feltmate, D. (2018), 'The Sacred Canopy as a Classic: Why Berger's Conceptual Apparatus Remains Foundational 50 Years Later', in T. Hjelm (ed.), *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy*, 67-84, London: Bloomsbury.
- Fernandez, S. (2018), 'The Geographies of Prevent: The Transformation of the Muslim Home into a Pre-Crime Space', *Journal of Muslims in Europe*, 7 (2): 167-89.
- Finke, R. and R. Stark (1992), *The Churching of America*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Flanagan, K. (2001), 'Reflexivity, Ethics and the Teaching of the Sociology of Religion', *Sociology*, 35 (1): 1-19.
- Flew, T. (2015), 'Foucault, Weber, Neoliberalism and the Politics of Governmentality', *Theory, Culture and Society*, 32 (7-8): 317-26.
- Flory, R. and D. Miller (2008), *Finding Faith: The Spiritual Quest of the Post-Boomer Generation*. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews*, Brighton: Harvester.
- Freitas, D. (2017), *The Happiness Effect: How Social Media Is Driving a Generation to Appear Perfect at Any Cost*, New York: Oxford University Press.
- Fuller, S. (2018), *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*, London: Anthem Press.
- Gaddini, K. (2020), 'Practising Purity: How Single Evangelical Women Negotiate Sexuality', in S.-J. Page and A. K. T. Yip (eds) *Intersecting Religion and Sexuality: Sociological Perspectives*, 103-21, Leiden: Brill.
- Gallagher, S. (2003), *Evangelical Identity and Gendered Family Life*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Gauthier, F. (2018), 'From Nation-State to Market: The Transformations of Religion in the Global Era, as Illustrated by Islam', *Religion*, 48 (3): 382-417.
- Gauthier, F., T. Martikainen and L. Woodhead (2013), 'Acknowledging a Global Shift: A Primer for Thinking about Religion in Consumer Societies', *Implicit Religion*, 16 (3): 261-76.

- Gauthier, F., L. Woodhead and T. Martikainen (2013), 'Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society', in F. Gauthier and T. Martikainen (eds), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, 1-24, Aldershot: Ashgate.
- Gayle, D. (2019), 'UK's Prevent Guidance to Universities Unlawful, Court Rules, *The Guardian*, 8 March. Available at: <https://www.theguardian.com/uk-news/2019/mar/08/uks-prevent-guidance-to-universities-unlawful-court-rules> (accessed 21 May 2021).
- Genz, S. (2006), 'Third Way/ve: The Politics of Postfeminism, *Feminist Theory*, 7 (3): 333-53.
- George, C. V. R. (1993), *God's Salesman: Norman Vincent Peale and the Power of Positive Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Gerrard, J. (2014), 'All That Is Solid Melts into Work: Self-Work, the "Learning Ethic" and the Work Ethic', *The Sociological Review*, 62: 862-79.
- Ghert-Zand, R. (2015), 'British Jews Say "No Thanks" to Nationalist Group's Support', *The Times of Israel*, 14 February. Available at: <https://www.timesofisrael.com/british-jews-say-no-thanks-to-nationalist-groups-support/> (accessed 22 May 2021).
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford: Polity.
- Giddens, A. (1992), 'Introduction, in M. Weber (ed.), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, vii-xxvi, London and New York: Routledge.
- Godelier, M. (1999), *The Enigma of the Gift*, Oxford: Blackwell.
- Goffman, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Reading: Penguin.
- Goffman, E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Gokariksel, B. and K. Mitchell (2005), 'Veiling, Secularism and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France, *Global Networks*, 5 (2): 147-65.
- Gokariksel, B., and A. Secor (2010), 'Islamic-ness in the life of the commodity: Veiling fashion in Turkey, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 35 (3): 313-33.

- Goldstein, W. S., ed. (2006), *Marx, Critical Theory, and Religion: A Critique of Rational Choice*, Chicago, IL: Haymarket Books.
- Gooptu, N. (2017), 'Religious Myths Retold: Masters and Servants in India's Corporate Culture', in D. Rudnykyj and F. Osella (eds), *Religion and the Morality of the Market*, 72-93, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorski, P. and A. Altinordu (2008), 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology*, 34: 55-85.
- Guest, M. (2010), 'Evangelicalism and Capitalism in Transatlantic Context', *Politics and Religion*, 4 (2): 257-80.
- Guest, M. (2015), 'Religion and the Cultures of Higher Education: Student Christianity in the Contemporary UK', in L. Beaman and L. Aragon (eds), *Issues in Religion and Education: Whose Religion?*, 346-66, Leiden: Brill.
- Guest, M. (2019), 'The Hidden Christians of the UK University Campus', in E. Arweck and H. Shipley (eds), *Young People and the Diversity of (Non)Religious Identities in International Perspective*, 51-67, Cham, Switzerland: Springer.
- Guest, M. and K. Aune (2017), 'Students' Constructions of a Christian Future: Faith, Class and Aspiration in University Contexts', *Sociological Research Online*, 22 (1). Available at: <http://www.socresonline.org.uk/22/1/12.html> (accessed 28 February 2022).
- Guest, M., E. Olson and J. Wolffe (2012), 'Christianity: Loss of Monopoly', in L. Woodhead and R. Catto (eds), *Religion and Change in Modern Britain*, 57-78, London: Routledge.
- Guest, M., K. Aune, S. Sharma and R. Warner (2013), *Christianity and the University Experience: Understanding Student Faith*, London: Bloomsbury.
- Guest, M., A. Scott-Baumann, S. Cheruvallil-Contractor, S. Nanguib, A. Phoenix, Y. Lee and T. Al Baghal (2020), *Islam and Muslims on UK University Campuses: Perceptions and Challenges*, SOAS, Coventry University, Durham University and Lancaster University. Available at: <https://www.soas.ac.uk/representingislamonline/publications/file148310.pdf> (accessed 28 February 2022).

- Hancock, A-M. (2016), *Intersectionality: An Intellectual History*, New York: Oxford University Press.
- Harding, L., J. Elgot and A. Sparrow (2021), 'Accusations of Lying Pile Up against Boris Johnson. Does It Matter?', *The Guardian*, 30 April. Available at: <https://www.theguardian.com/politics/2021/apr/30/accusations-of-lying-pile-up-against-boris-johnson-does-it-matter> (accessed 4 November 2021).
- Harsin, J. (2015), 'Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies', *Communication, Culture and Critique*, 8 (2): 327-33.
- Harvey, D. (2007), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2011), *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, New York: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1944), *The Road to Serfdom*, London: Routledge.
- Heath-Kelly, C. (2016), 'Post-Structuralism and Constructivism', in R. Richard (ed.), *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, 60-9, London: Routledge.
- Heath-Kelly, C. (2017), 'The Geography of Pre-Criminal Space: Epidemiological Imaginations of Radicalization Risk in the UK Prevent Strategy, 2007-2017', *Critical Studies on Terrorism*, 10: 297-310.
- Heelas, P. (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. and L. Woodhead (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden, MA, Oxford and Carlton: Blackwell.
- Hefner, R. (2009), 'Religion and Modernity Worldwide', in P. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 152-71, Oxford: Oxford University Press.
- Heinisch, R., A. Werner and F. Habersack (2020), 'Reclaiming National Sovereignty: The Case of the Conservatives and the Far Right in Austria', *European Politics and Society*, 21 (2): 163-81.
- Herbert, D. and J. Bullock (2020), 'Reaching for a New Sense of Connection: Soft Atheism and "Patch and Make Do" Spirituality amongst Nonreligious European Millennials', *Culture and Religion*, 21 (2): 157-77.
- Hirschle, J. (2010), 'From Religious to Consumption-Related Ro-

- utine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (4): 673-87.
- Hjelm, T. (2014), 'Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion', *Current Sociology*, 4 (6): 855-72.
- Hjelm, T. (2018), 'Assessing the Influence of *The Sacred Canopy*: A Missed Opportunity for Social Constructionism?', in T. Hjelm (ed.), *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy*, 157-74, London: Bloomsbury.
- Hjelm, T. and P. Zuckerman, eds (2013), *Studying Religion and Society: Sociological Self-Portraits*, Oxford: Routledge.
- HM Government (2011), *Prevent Strategy*, London: The Stationery Office Ltd. Available at: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/97976/prevent-strategy-review.pdf (accessed 25 September 2021).
- HM Government (2015), *The Counter-Terrorism and Security Act, 2015*. Available at: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2015/6/section/31/enacted> (accessed 21 May 2021).
- HM Government (2021), *Revised Prevent Duty Guidance for England and Wales (Updated 1 April 2021)*. Available at: <https://www.gov.uk/government/publications/prevent-duty-guidance/revised-prevent-duty-guidance-for-england-and-wales> (accessed 25 September 2021).
- Hochschild, A. R. (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2016), *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York: New Press.
- Hofstadter, R. (1964), *Anti-Intellectualism in American Life*, London: Cape.
- Holmwood, J. and T. O'Toole (2018), *Countering Extremism in British Schools?: The Truth about the Birmingham Trojan Horse Affair*, Bristol: Policy Press.
- Hopkins, P., K. Botterill, S. Gurchathen and R. Arshad (2017), 'Encountering Misrecognition: Being Mistaken for Being Muslim', *Annals of the American Association of Geographers*, 107 (4): 934-48.

- Houtman, D. (2020), 'Pillarization', in A. Possamai and A. J. Blasi (eds) *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*, 580-1, London: Sage.
- Humphrey, M. (2009), 'Securitization and Domestication of Diaspora Muslims and Islam: Turkish Immigrants in Germany and Australia', *International Journal on Multicultural Societies*, 11 (2): 136-54.
- Hunter, J. D. (1991), *Culture Wars*, New York: Basic Books.
- Hutchings, T. (2017), *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media*, London: Routledge.
- Iannaccone, L. (1991), 'The Consequences of Religious Market Structure', *Rationality and Society*, 3 (April): 156-77.
- Inge, A. (2016), *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion*, Oxford: Oxford University Press.
- Ivaldi, G., M. E. Lanzone and D. Woods (2017), 'Varieties of Populism across a Left-Right Spectrum: The Case of the Front National, the Northern League, Podemos and Five Star Movement', *Swiss Political Science Review*, 23 (4): 354-76.
- Ivanescu, C. (2016), *Islam and Secular Citizenship in the Netherlands, United Kingdom and France*, London: Palgrave Macmillan.
- Jackson, L. (2018), *Islamophobia in Britain: The Making of a Muslim Enemy*, London: Palgrave Macmillan.
- Jaffrelot, C. (2009), 'Religion and Nationalism', in P. Clarke (ed.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 406-17, Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, K. E. and G. Marti (2013), 'Warrior Chicks: Youthful Aging in a Postfeminist Prosperity Discourse', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (2): 241-56.
- Johnson, J. (2010), 'The Citizen-Soldier: Masculinity, War, and Sacrifice at an Emerging Church in Seattle, Washington', *Polar-Political and Legal Anthropology Review*, 33 (2): 326-51.
- Johnson, J. (2017), 'Megachurches, Celebrity Pastors, and the Evangelical Industrial Complex', in B. Forbes and J. Mahan (eds), *Religion and Popular Culture in America*, 3rd edition, 159-76, Oakland, CA: University of California Press.
- Johnson, J. (2018), *Biblical Porn: Affect, Labor, and Pastor Mark*

- Driscoll's Evangelical Empire*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jones, R. P (2017), *The End of White Christian America*, New York: Simon and Schuster.
- Jones, S. (2020), 'What is behind Austria's plan to outlaw "political Islam"?' , *Financial Times*, 1 December. Available at: <https://www.ft.com/content/3c8f761d-94cc-405f-904c-0785a11891a7> (accessed 28 February 2022).
- Jones, S. H. (2020), *Islam and the Liberal State: National Identity and the Future of Muslim Britain*, London: I.B.Tauris.
- Juergensmeyer, M. (2003), *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 3rd edition, Berkeley, CA: University of California Press.
- Kaplan, D. and R. Werczberger (2017), 'Jewish New Age and the Middle Class: Jewish Identity Politics in Israel under Neoliberalism', *Sociology*, 51 (3): 575-91.
- Kapoor, N. (2013), 'The Advancement of Racial Neoliberalism in Britain', *Ethnic and Racial Studies*, 36 (6): 1028-46.
- Karner, C. and D. Parker (2017), 'Words and Deeds against Exclusion: Deprivation, Activism and Religiosity in Inner-City Birmingham', in M. Guest and M. Middlemiss-Le Mon (eds), *Death, Life and Laughter: Essays on Religion in Honour of Douglas Davies*, 67-83, London: Routledge.
- Kashyap, R. and V. A. Lewis (2013), 'British Muslim Youth and Religious Fundamentalism: A Quantitative Investigation,, *Ethnic and Racial Studies*, 36 (12): 2117-40.
- Katz, R., S. Ogilvie, J. Shaw and L. Woodhead (2021), *GenZ, Explained: The Art of Living in a Digital Age*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Keeley, B. L. (2007), 'God as the Ultimate Conspiracy Theory', *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 4 (2): 135-49.
- Kent, S. A. and T. A. Manca (2014), 'A War Over Mental Health Professionalism: Scientology verses Psychiatry', *Mental Health, Religion and Culture*, 17 (1): 1-23.
- Ker-Lindsay, J. (2018), 'Turkey's EU Accession as a Factor in the 2016 Brexit Referendum', *Turkish Studies*, 19 (1): 1-22.
- Kintz, L. (1997), *Between Jesus and the Market: The Emotions That*

- Matter in Right-Wing America*, Durham, NC and London: Duke University Press.
- Kiyagan, A. (2020), 'Austria drops "political Islam" from controversial bill', *Anadolu Agency*, 17 December. Available at: <https://www.aa.com.tr/en/europe/austria-drops-political-islam-from-controversial-bill/2079476#> (accessed 28 February 2022).
- Klaver, M. (2015), 'Pentecostal Pastorprenuers and the Global Circulation of Authoritative Aesthetic Styles, *Culture and Religion*, 16 (2): 146-59.
- Klaver, M. (2016), 'Hillsong Megachurch Network: Christianity in Global Cities, in J. Kim, D. P. Baker et al. (eds), *Megachurch Accountability in Missions. Critical Assessment through Global Case Studies*, 150-60, Pasadena: William Carey Library.
- Knox, Z. (2019), 'Jehovah's Witnesses as Extremists: The Russian State, Religious Pluralism, and Human Rights, *The Soviet and Post-Soviet Review*, 46 (2): 128-57.
- Kruse, K. M. (2015), *One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America*, New York: Basic Books.
- Kuhle, L. (2018), 'Policies of Radicalization as Anti- and Countercult Ideologies, *Journal of Muslims in Europe*, 7 (2): 211-36.
- Kuloba, R. W. (2016), '"Homosexuality Is Unafrikan and Unbibli-cal": Examining the Ideological Motivations to Homophobia in Sub-Saharan Africa - The Case Study of Uganda, *Journal of Theology in Southern Africa*, 154: 6-27.
- Kundnani, A. (2012), 'Radicalization: The Journey of a Concept, *Race & Class*, 54 (2): 3-25.
- Kunkler, M., J. Madeley and S. Shankar, eds (2018), *A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kvachev, V. (2019), 'From Weberian Bureaucracy to Networking Bureaucracy, *Russian Sociological Review*, 18 (2): 28-40.
- Lawler, S. (2014), *Identity: Sociological Perspectives*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press.
- Lawrence, L. J. (2021), *Refiguring Universities in an Age of Neoliberalism: Creating Compassionate Campuses*, Cham: Palgrave Macmillan.

- Lee, L. (2015), *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*, Oxford: Oxford University Press.
- Lewin, T. (2001), 'Sikh Owner of Gas Station Is Fatally Shot in Rampage', *New York Times*, 17 September. Available at: <https://www.nytimes.com/2001/09/17/us/sikh-owner-of-gas-station-is-fatally-shot-in-rampage.html> (accessed 11 May 2021).
- Lindquist, G. and S. Coleman (2008), 'Introduction: Against Belief?', *Social Analysis*, 52 (1): 1-18.
- Lindsay, D. M. (2007), *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite*, Oxford: Oxford University Press.
- Lofton, K. (2017), *Consuming Religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
- Luhrmann, T. (2012), *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York: Vintage.
- Lury, C. (2011), *Consumer Culture*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press.
- Lynch, G. (2015), *Remembering Child Migration: Faith, Nation-building and the Wounds of Charity*, London: Bloomsbury.
- Lyon, D. (2000), *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, Cambridge: Polity.
- Lyon, D. (2018), *The Culture of Surveillance: Watching as a Way of Life*, Cambridge: Polity Press.
- Maddox, M. (2012), "In the Goofy Parking Lot": Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism', *Social Compass*, 59 (2): 146-58.
- Maddox, M. (2013), "Rise Up Warrior Princess Daughters": Is Evangelical Women's Submission a Mere Fairytale?', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29 (1): 7-23.
- Mahmood, S. (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2010), 'Can Secularism Be Other-Wise?', in M. Warner, J. VanAntwerpen and C. Calhoun (eds), *Varieties*

- of Secularism in a Secular Age*, 282-99, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mahmood, S. (2016), *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Oxford and Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malone, D. M. (2018), *From Single to Serious: Relationships, Gender, and Sexuality on American Evangelical Campuses*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Marmor-Lavie, G., P. A. Stout and W. N. Lee (2009), 'Spirituality in Advertising: A New Theoretical Approach', *Journal of Media and Religion*, 8 (1): 1-23.
- Marsden, G. (2006), *Fundamentalism and American Culture*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.
- Marti, G. (2008), *Hollywood Faith: Holiness, Prosperity, and Ambition in a Los Angeles Church*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Marti, G. (2010), 'Ego-Affirming Evangelicalism: How a Hollywood Church Appropriates Religion for Workers in the Creative Class', *Sociology of Religion*, 71 (1): 52-75.
- Marti, G. (2020), *American Blindspot: Race, Class, Religion, and the Trump Presidency*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Martikainen, T. and F. Gauthier, eds (2013), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Aldershot: Ashgate.
- Martin, D. (1962), 'The Denomination', *British Journal of Sociology*, 13 (1): 1-14.
- Martin, D. (1965), 'Toward Eliminating the Concept of Secularization', in J. Gould (ed.), *The Penguin Survey of the Social Sciences*, 169-82, London: Penguin.
- Martin, D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- Marzouki, N. et al., eds (2016), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, London: Hurst & Co.
- Mason, L., J. Wronski and J. V. Kane (2021), 'Activating Animus: The Uniquely Social Roots of Trump Support', *American Political Science Review*, 1-9. doi:10.1017/S0003055421000563
- Mavelli, L. (2013), 'Between Normalisation and Exception: The Securitisation of Islam and the Construction of the Secular

- Subject', *Millennium: Journal of International Studies*, 41 (2): 159-81.
- Mavelli, L. (2020), 'Neoliberalism as Religion: Sacralization of the Market and Post-Truth Politics', *International Political Sociology*, 14 (1): 57-76.
- McGavran, D. (1970), *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- McGlynn, C. and S. McDaid (2019), 'Radicalization and Higher Education: Students' Understanding and Experiences', *Terrorism and Political Violence*, 31 (3): 559-76.
- McGuire, M. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, New York: Oxford University Press.
- McIvor, M. (2020), *Representing God: Christian Legal Activism in Contemporary England*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McKinney, J. (yet to be published), *American Evangelicalism and Hypermasculinity: Mark Driscoll and Mars Hill Church*.
- Medeiros, J. D. (2018), *Conspiracy Theory in Turkey: Politics and Protest in the Age of 'Post-Truth'*, London: I.B. Tauris.
- Meyer, B. (2007), 'Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches', *Journal for the Study of Religion*, 20 (2): 5-28.
- Meyer, B. and D. Houtman (2012), 'Material Religion: How Things Matter', in D. Houtman and B. Meyer (eds), *Things: Religion and the Question of Materiality*, 1-23, New York: Fordham.
- Miera, F. and V. S. Pala (2009), 'The Construction of Islam as a Public Issue in Western European Countries through the Prism of the Muhammad Cartoons Controversy: A Comparison between France and Germany', *Ethnicities*, 9 (3): 383-408.
- Moberg, M. (2017), *Church, Market, and Media: A Discursive Approach to Institutional Religious Change*, London: Bloomsbury.
- Moberg, M. and T. Martikainen (2018), 'Religious Change in Market and Consumer Society: The Current State of the Field and New Ways Forward', *Religion*, 48 (3): 418-35.
- Modood, T. (1990), 'Muslims, Race and Equality in Britain: Some Post-Rushdie Affair Reflections', *Third Text*, 4 (11): 127-34.
- Modood, T. (2019), *Essays on Secularism and Multiculturalism*, London and New York: Rowman and Littlefield.

- Moore, R. L. (1994), *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Moudouros, N. (2014), 'The "Harmonization" of Islam with the Neoliberal Transformation: The Case of Turkey', *Globalizations*, 11 (6): 843-57.
- Mudde, C. (2016), 'Populist Radical Right Parties in Europe Today', in J. Abromeit et al. (eds), *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*, 295-307, London: Bloomsbury.
- Muller, J.-W. (2017), *What Is Populism?* St Ives: Penguin.
- Nichols, T. (2017), *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why It Matters*, New York: Oxford University Press.
- Niculescu, M. (2013), "'Find Your Inner God and Breathe": Buddhism, Pop Culture, and Contemporary Metamorphoses in American Judaism', in F. Gauthier and T. Martikainen (eds), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, 91-108, Aldershot: Ashgate.
- Nielsen, J. S. (2010), 'Danish Cartoons and Christian-Muslim Relations in Denmark', *Exchange*, 39 (3): 217-35.
- Norris, P. and R. Inglehart (2019), *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Numbers, R. L. (2006), *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, 2nd edition, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Odone, C. (2013), 'Nigel Farage: we must defend Christian heritage'. *The Telegraph*. Available at: <https://www.telegraph.co.uk/news/politics/ukip/10422169/Nigel-Farage-We-must-defend-Christian-heritage.html> (accessed 28 February 2022).
- Osella, F. and C. Osella (2003), 'Migration and the Commoditisation of Ritual: Sacrifice, Spectacle and Contestations in Kerala, India', *Contributions to Indian Sociology*, 37(1-2): 109-39.
- Osella, F. and D. Rudnyckyj (2017), 'Introduction: Assembling Market and Religious Moralities', in D. Rudnyckyj and F. Osella (eds), *Religion and the Morality of the Market*, 1-28, Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Toole, T., N. Meer, D. N. Dehanas, S. H. Jones and T. Modood (2016), 'Governing through Prevent? Regulation and Contested Practice in State-Muslim Engagement, *Sociology*, 50 (1): 160-77.
- Page, S.-J. and H. Shipley (2020), *Religion and Sexualities: Theories, Themes and Methodologies*, London: Routledge.
- Page, S.-J. and A. Yip, eds (2020), *Intersecting Religion and Sexuality: Sociological Perspectives*, Leiden: Brill.
- Pap, N. and V. Glied (2018), 'Hungary's Turn to the East: Jobbik and Islam, *Europe-Asia Studies*, 70 (7): 1036-54.
- Parry, J. and M. Bloch, eds (1989), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peck, J. (2010), *Constructions of Neoliberal Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Perrin, R. H. (2020), *Changing Shape: The Faith Lives of Millennials*, London: SCM Press.
- Perry, S. L., A. L. Whitehead and J. T. Davis (2019), 'God's Country in Black and Blue: How Christian Nationalism Shapes Americans' Views about Police (Mis)Treatment of Blacks, *Sociology of Race and Ethnicity*, 5 (1): 130-46.
- Perry, S. L., A. L. Whitehead and J. B. Grubbs (2020), 'Culture Wars and Covid-19 Conduct: Christian Nationalism, Religiosity, and Americans' Behavior during the Coronavirus Pandemic', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59 (3): 405-16.
- Pollack, D. and G. Rosta (2017), *Religion and Modernity: An International Comparison*, Oxford: Oxford University Press.
- Possamai, A. (2018), *The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*, Singapore: Palgrave Macmillan.
- Possamai, A. and L. Murray (2011), 'Hyper-Real Religions: Fear, Anxiety and Late-modern Religious Innovation', *Journal of Sociology*, 47 (3): 227-42.
- Quinn, B. (2016), 'French Police Make Woman Remove Clothing on Nice Beach Following Burkini Ban., *The Guardian*, 24 August. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach> (accessed 4 November 2021).
- Rashi, T. (2013), 'The Kosher Cell Phone in Ultra-Orthodox Society, in H. Campbell (ed.),

- Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 173-81, London: Routledge.
- Research, Information and Communications Unit (RICU) (2007), *Counter Terrorism Communications Guidance*. Available at: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/100382/11384_CT_communication_guidance.pdf (accessed 25 September 2021).
- Rexhepi, P. (2018), 'Arab Others at European Borders: Racializing Religion and Refugees along the *Balkan Route*', *Ethnic and Racial Studies*, 41 (12): 2215-34.
- Ringvee, R. (2013), 'Regulating Religion in a Neoliberal Context: The Transformation of Estonia', in T. Martikainen and F. Gauthier (eds), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, 143-60, Aldershot: Ashgate.
- Ritzer, G. (2004), *The McDonaldization of Society*, revised New Century edition, Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Roof, W. C. (1999), *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rootham, E. (2015), 'Embodying Islam and laicity: Young French Muslim Women at Work', *Gender, Place & Culture*, 22 (7): 971-86.
- Roy, O. (2016), 'Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of a Christian Europe', in N. Marzouki, D. McDonnell and O. Roy (eds) *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, 185-202, London: Hurst and Publishers.
- Rudnyckij, D. (2009), 'Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia', *Cultural Anthropology*, 24 (1): 104-41.
- Runnymede Trust (1997), *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Report available at: <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>
- Sageman, M. (2008), 'A Strategy for Fighting International Islamist Terrorists', *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 618 (1): 223-31.

- Said, E. W. (1978), *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin.
- Sandel, M. J. (2012), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sayer, A. (2009), 'Who's Afraid of Critical Social Science?', *Current Sociology*, 57 (6): 767-86.
- Schlamelcher, J. (2013), 'The Decline of the Parishes and the Rise of City Churches: The German Evangelical Church in the Age of Neoliberalism', in T. Martikainen and F. Gauthier (eds), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, 53-67, Aldershot: Ashgate.
- Schmid, A. P. (2013), 'Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review', in *ICCT Research Paper 97*, The Hague: International Centre for Counter-Terrorism. Available at: https://icct.nl/app/uploads/2013/03/ICCT-Schmid-radicalization-De-radicalization-Counter-radicalization-March-2013_2.pdf (accessed 19 May 2021).
- Scott-Baumann, A., M. Guest, S. Naguib, S. Cheruvallil-Contractor and A. Phoenix (2020), *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- Seubert, V. R. (1991), 'Sociology and Value Neutrality: Limiting Sociology to the Empirical Level', *The American Sociologist*, 22 (3/4): 210-20.
- Shah, S. (2020), 'Ethnicity, Gender and Class in the Experiences of Gay Muslims', in S.-J. Page and A. K. T. Yip (eds), *Intersecting Religion and Sexuality: Sociological Perspectives*, 23-44, Leiden: Brill.
- Sheldon, R. (2016), *Tragic Encounters and Ordinary Ethics: Palestine-Israel in British Universities*, Manchester: Manchester University Press.
- Sherwood, H. (2020), 'UK Churches Urged to Wake Up to Spiritual Abuse of LGBT People', *The Guardian*, 17 October. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2020/oct/17/uk-churches-urged-to-wake-up-to-spiritual-abuse-of-lgbt-people> (accessed 4 November 2021).
- Singler, B. (2015), 'Big Bad Pharma: The Indigo Child Concept and

- Biomedical Conspiracy Theories', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 19 (2): 17-29.
- Skeggs, B. (1997), *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, London: Sage.
- Smith, C. (1998), *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Smith, G. S. (2006), *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*. New York: Oxford University Press.
- Smith, G. S. and L. Woodhead (2018), 'Religion and Brexit: Populism and the Church of England', *Religion, State and Society*, 46 (3): 206-23.
- Smith, L. T. (2012), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London: Zed Books.
- Soares, B. (2017), "Structural Adjustment Islam" and the Religious Economy in Neoliberal Mali', in D. Rudnyckyj and F. Osella (eds), *Religion and the Morality of the Market*, 138-59, Cambridge: Cambridge University Press.
- S0dal, H. K. (2010), "Victor, Not Victim": Joel Osteen's Rhetoric of Hope', *Journal of Contemporary Religion*, 25 (1): 37-50.
- Spickard, J. V. (2017), *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*, New York: New York University Press.
- Spring, M. (2020), 'The Causalities of This Year's Viral Conspiracy Theories', *BBC News*, 26 December. Available at: <https://www.bbc.co.uk/news/blogs-trending-55355911> (accessed 4 November 2021).
- Steger, M. B. and R. K. Roy (2010), *Neoliberalism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Stern, J. and J. M. Berger (2016), *ISIS: The State of Terror*, London: HarperCollins.
- Stievernann, J., P. Goff and D. Junker, eds (2015), *Religion and the Marketplace in the United States*, New York: Oxford University Press.
- Stolz, J. (2006), 'Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives', *Social Compass*, 53 (1): 13-32.
- Stolz, J. (2018), 'Economics of Religion on Trial: How Disestablishment Did Not Lead to Religious Revival in the Swiss Cantons of Geneva and Neuchatel', *Journal of Contemporary Religion*, 33 (2): 229-46.

- Stolz, J. and J.-C. Usunier (2018), 'Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society', *Journal of Management, Spirituality & Religion*, doi:10.1080/14766086.2018.1445008
- Stolz, J., J. Konemann, M. Schneuwly Purdie, T. Englberger and M. Kruggeler (2016), (*Un*) *Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-secular Competition*, London: Routledge.
- Storm, I. (2013), "Christianity Is Not Just about Religion": Religious and National Identities in a Northern English Town', *Secularism and Nonreligion*, 2: 21-38.
- Strombeck, A. (2006), 'Invest in Jesus: Neoliberalism and the *Left Behind* Novels', *Cultural Critique*, 64: 161-95.
- Sullivan, K. R. and H. Delaney (2017), 'A Femininity That "Giveth and Taketh Away": The Prosperity Gospel and Postfeminism in the Neoliberal Economy', *Human Relations*, 70 (7): 836-59.
- Svitych, A. (2021), 'Voting for Jobbik and the Front National: Nostalgic, Deprived and Status- Frustrated', *European Review of International Studies*, 8: 49-76.
- Swingewood, A. (2000), *A Short History of Sociological Thought*, 3rd edition, Basingstoke and London: Macmillan Press.
- Taira, T. (2012), 'The New Atheism as Identity Politics', in M. Guest and E. Arweck (eds), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*, 97-113, Aldershot: Ashgate.
- Tarlo, E. (2010), *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, New York: Berg.
- Tasker, Y. and D. Negra, eds (2007), *Interrogating Postfeminism: Gender and the Politics of Popular Culture*, Durham, NC: Duke University Press.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA and London: Belknap Press.
- Taylor, D. (2021), 'Boy, 11, Referred to Prevent for Wanting to Give "Alms to the Oppressed"', *The Guardian*, 27 June. Available at: <https://www.theguardian.com/uk-news/2021/jun/27/boy-11-referred-to-prevent-for-wanting-to-give-alm-to-the-oppressed> (accessed 26 September 2021).
- Thiessen, J. and S. Wilkins-Laflamme (2020), *None of the Above:*

- Non-Religious Identity in the US and Canada*, New York: New York University Press.
- Thobani, S. (2014), 'European Education and Islam: Liberalism and Alterity, in K. H. Karim and M. Eid (eds), *Engaging the Other: Public Policy and Western-Muslim Intersections*, 67-87, New York: Palgrave Macmillan.
- Thorleifsson, C. (2017), 'Disposable Strangers: Far-Right Securitization of Forced Migration in Hungary, *Social Anthropology*, 25 (3): 318-34.
- Topgyal, T. (2012), 'The Securitization of Tibetan Buddhism in Communist China,, *Politics and Religion*, 6 (2): 217-49.
- Tranby, E. and D. Hartmann (2008), 'Critical Whiteness Theories and the Evangelical "Race Problem": Extending Emerson and Smith's *Divided by Faith*', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (3): 341-59.
- Tremlett, P-F. (2007), 'The Ethics of Suspicion in the Study of Religions, *Diskus*, 8. Available at: <http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus8/tremlett.htm>
- Troeltsch, E. (1931), *The Social Teachings of the Christian Churches*, 2 volumes, London: Allen and Unwin.
- Truong, F. (2018), *Radicalized Loyalties: Becoming Muslim in the West*, Cambridge: Polity Press.
- Tugal, C. (2012), 'Fight or Acquiesce? Religion and Political Process in Turkey's and Egypt's Neoliberalizations, *Development and Change*, 43 (1): 23-51.
- Tylor, I. (2020), *Stigma: The Machinery of Inequality*, London: Zed Books.
- Valenti, J. (2010), *The Purity Myth: How America's Obsession with Virginity Is Hurting Young Women*, Berkeley, CA: Seal Press.
- Valentine, G., S. L. Holloway and M. Jayne (2010), 'Contemporary Cultures of Abstinence and the Nighttime Economy: Muslim Attitudes Towards Alcohol and the Implications for Social Cohesion, *Environment and Planning A*, 42 (1): 8-22.
- Valeri, M. (2015), 'Weber and Eighteenth-Century Religious Developments in America,, in J. Stievertmann, P. Goff and D. Junker (eds) *Religion and the Marketplace in the United States*, 63-75, New York: Oxford University Press.
- Virkama, A. (2017), 'Invisible Islam: Muslim Student Migrants' Everyday Practices in French Secular Universities', in K.

- Aune and J. Stevenson (eds), *Religion and Higher Education in Europe and North America*, 90-108, London: Routledge.
- Voas, D. (2009), 'The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe', *European Sociological Review*, 25 (2): 155-68.
- Voas, D. and S. Bruce (2019), 'Religion: Identity, Behaviour and Belief over Two Decades', in J. Curtice, E. Clery, J. Perry, M. Phillips and N. Rahim (eds), *British Social Attitudes: The 36th Report*, 1-28, London: The National Centre for Social Research.
- Voas, D. and A. Crockett (2005), 'Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging', *Sociology*, 39 (1): 11-28.
- Wacker, G. (2015), 'Billy Graham, Christian Manliness, and the Shaping of the Evangelical Subculture', in J. Stievernann, P. Goff and D. Junker (eds), *Religion and the Marketplace in the United States*, 80-94, New York: Oxford University Press.
- Wade, M. (2016), 'Seeker-Friendly: The Hillsong Megachurch as an Enchanting Total Institution', *Journal of Sociology* 52 (4): 661-76.
- Wagner, R. (2013), 'You Are What You Install: Religious Authenticity and Identity in Mobile Apps', in H. Campbell (ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 199-206, London: Routledge.
- Wallis, R. (1976), *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann.
- Wallis, R. (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Ward, P. (2020), *Celebrity Worship*, London: Routledge.
- Warner, R. S. (1993), 'Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States', *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-93.
- Watson, S. (2005), 'Symbolic Spaces of Difference: Contesting the Eruv in Barnet, London and Tenafly, New Jersey', *Environment and PlanningD: Society and Space*, 23 (4): 597-613.
- Webber, J. R. (2020), 'A Great Little Man: The Shadow of Jair Bolsonaro', *Historical Materialism*, 28 (1): 3-49.
- Weber, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: The Free Press.

- Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, IL: The Free Press.
- Weber, M. (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner's.
- Weber, M. (2009), 'The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism', in H. Gerth and C. W. Mills (eds), *From Max Weber. Essays in Sociology*, 302-22, London: Routledge.
- Whitehead, A. L. and S. L. Perry (2020a), *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*, New York: Oxford University Press.
- Whitehead, A. L. and S. L. Perry (2020b), 'How Culture Wars Delay Herd Immunity: Christian Nationalism and Anti-Vaccine Attitudes', *Socius*, 6: 1-12. doi:10.1177/2378023120977727
- Whitehead, A. L., L. Schnabel and S. L. Perry (2018), 'Gun Control in the Crosshairs: Christian Nationalism and Opposition to Stricter Gun Laws', *Socius*, 4: 1-13. doi:10.1177/2378023118790189.
- Whiton, Jacob (2021), 'Where Trumpism Lives', *Boston Review*, 19 January. Available at: [http:// bostonreview.net/politics/ jacob-whiton-where-trumpism-lives](http://bostonreview.net/politics/jacob-whiton-where-trumpism-lives)
- Wilkins, A. C. (2008a), *Wannabes, Goths and Christians: The Boundaries of Sex, Style and Status*, Chicago: Chicago University Press.
- Wilkins, A. C. (2008b), '"Happier Than Non-Christians": Collective Emotions and Symbolic Boundaries among Evangelical Christians', *Social Psychology Quarterly*, 71 (3): 281-301.
- Wilkinson, I. and A. Kleinman (2016), *A Passion for Society: How We Think about Human Suffering*, Oakland, CA: University of California Press.
- Wilkinson, R. and K. Pickett (2009), *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London: Allen Lane.
- Williams, A. (2015), 'Postsecular Geographies: Theo-ethics, Rapprochement and Neoliberal Governance in a Faith-based Drug Programme', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40 (2): 192-208.
- Williams, R. (1976), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London: Fontana.
- Williams, R. H. and G. Vashi (2007), 'Hijab and American Muslim

- Women: Creating the Space for Autonomous Selves', *Sociology of Religion*, 68 (3): 269-87.
- Willis, P. (1977), *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Farnborough: Saxon House.
- Wilson, B. R. (1966), *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Harmondsworth: Penguin.
- Wilson, B. R. (1970), *Religious Sects: A Sociological Study*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Woodhead, L. (2016), 'The Rise of "No-Religion" in Britain: The Emergence of a New Cultural Majority', *Journal of the British Academy*, 4: 245-61.
- Wuthnow, R. (1988), *The Restructuring of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Wuthnow, R. (2009), *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Yabancı, B. and D. Taleski (2018), 'Co-opting Religion: How Ruling Populists in Turkey and Macedonia Sacralise the Majority', *Religion, State and Society*, 46 (3): 283-304.

DİZİN

#churchtoo 233
#silenceisnotspiritual 233
11 Eylül Saldırıları 89, 90, 157, 158,
160, 162, 171, 173, 174, 176, 178,
180, 186, 188, 191
2015 göçmen krizi 97
4 Temmuz 104, 107

A

Abby Day 94
Adalet ve Kalkınma Partisi 85, 86,
87, 88, 114, 122, 131, 256
akademi 13, 14, 22, 24, 36, 43, 44,
47, 49, 60, 69, 71, 80, 100, 103,
108, 113, 126, 138, 152, 166, 167,
168, 175, 179, 236, 245, 260, 267,
270, 271, 275, 277, 281, 295, 299,
301, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
315, 316, 319, 320, 321, 322, 323,
324
akıllı tasarım 138
alternatif: ~ hakikatler 123; ~ mane-
viyatlar 41, 46, 74, 211
Altglas, Veronique 74, 75, 76, 211
Amerika'yı Yeniden Büyük Yap 81,
106
Amerikan: ~ dindarlığı 103; ~ rüyası
222, 225
Amishler 144
anaakım: ~ bilim 65, 127, 134, 138;
~ ruh sağlığı meslekleri 134
antienteletkütalizm 125
artırılmış görecelik 141
Aryan Ulusları 111
Asad, Talal 52, 56, 77, 90, 180, 182,
186, 276, 277, 290
asimetrik güç 274
aşırı bilgi yüklemesi 140

Atatürk, Mustafa Kemal 85, 86
Avam Kamarası 113
Avrupa Ekonomik Topluluğu 92
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
291
Avrupa'nın İslamlaşması 184
Aydınlanma 83, 274, 281, 322
Ayettullah Humeyni 155, 188

B

Balch, Robert 111
Balfour Bildirgesi 118
Barkun, Michael 131, 136
başörtüsü 86, 159, 189, 191, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 268, 283,
287
Batı değerleri 265
Beckford, James 43, 46, 80, 171,
172, 173, 236, 269, 305, 309
beden modifikasyonu 141
Begüm, Şamima 183
Bellah, Robert 74, 104, 105, 106,
107, 141
Beş Yıldız Hareketi 83
beyaz evanjelik Hristiyanlar 80,
102, 119, 259, 265
Beyaz Saray 42, 111, 120
bilişsel: ~ pazarlık 138; ~ ret 135
Birleşik Krallık 17, 18, 19, 20, 21,
27, 42, 47, 48, 72, 89, 92, 93, 94,
113, 124, 125, 151, 157, 158, 161,
162, 164, 166, 167, 170, 175, 176,
184, 185, 192, 194, 195, 196, 198,
199, 210, 219, 234, 240, 245, 248,
257, 262, 272, 273, 277, 278, 280,
281, 282, 284, 288, 293, 300, 307,
316, 321, 324
Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi

- 93, 113
 Blair, Tony 163
 Bobbie, Houston 206, 245
 Bolsonaro, Jair 124, 142
 Bourbeau, Philippe 159
 Bourdieu, Pierre 50, 59, 60, 76
 Brexit 85, 92, 93, 112, 114, 125, 279
 Brown, Gordon 29, 31, 32, 33, 37, 159, 163, 189, 195, 299, 324
 burka 283
 burka 94, 253, 287
 Bush, George W. 42, 94, 99, 157, 159, 160, 166
- C**
 Charlie Hebdo 289, 290
 Charlottesville 110
 Chavez, Hugo 82
 Clinton, Hillary 97, 98, 120
 Coady, David 131
 Covid 19 17, 18, 19, 124, 129, 139, 150
 Croft, Stuart 160, 161
 Çay Partisi 109
 Çeçenler 186
 çokkültürcülük 91, 189
 çokkültürlülük 116, 168, 187, 196, 256
 çoklu kimlikler 141
- D**
 Daha İyi Macaristan Hareketi 95
 Danimarka 89, 182, 269, 288, 289
 Davie, Grace 13, 31, 53, 106, 119, 152, 200, 220, 221, 230, 272, 286, 295, 302, 313
 Demokrat Parti 121
 deregülasyon 27, 28, 29, 35, 42, 43, 51, 52, 53, 56, 301
 derin devlete 136
 Destekçiler 100, 101, 102, 103
 dezenformasyon 125, 129
 dışavurumcu bireycilik 74, 141
 dianetik 134
 dikkat ekonomisi 149
 din sosyolojisi 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 43, 45, 48, 50, 105, 117, 126, 127, 131, 144, 169, 191, 213, 233, 235, 236, 242, 243, 275, 294, 296, 297, 298, 303, 304, 305, 307, 308, 311, 314, 315, 320, 322, 323, 324, 325
 dindışılık 47, 58, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 294, 297, 304, 317, 323
 dinsel otoritelerin gayrimeşrulaştırılması 106
 Direnenler 101
 Diyanet İşleri Başkanlığı 87
 doğum komplosu 109, 130
 Driscoll, Mark 250, 251, 252, 319
 Dünya Ticaret Merkezi 157
- E**
 El Kaide 157, 164, 289
 Endonezya 67, 298
 Engelke, Matthew 276, 277, 281
 epistemoloji 136, 144, 307, 311, 313
 Erdoğan, Recep Tayyip 85, 87, 86, 110, 117, 131, 142, 186, 256
 Eski Ahit 118, 138
 eşcinsel evlilikler 116
 eşcinsel Müslümanlar 241
 etnik: ~ kimlik 94, 266; ~ nominalizm 94
 etnomilliyetçilik 80, 99, 107, 115
 evanjelik lobi grupları 99
 evanjelizm 64, 65, 67, 68, 70, 108, 119, 142, 150, 223, 226, 231
 evrim 36, 54, 60, 61, 62, 65, 71, 115, 116, 122, 128, 130, 132, 138, 139, 141, 146, 149, 150, 151, 157, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 199, 208, 214, 226, 227, 238, 259, 281, 286
- F**
 Facebook 28, 31, 99, 147, 153, 156, 203
 Fazilet Partisi 88
 feng shui 135
 fetva 87, 188
 Fidesz 95, 96, 97
 Fortuyn, Pim 91
 Foucault, Michel 148
 Fransa 42, 63, 74, 83, 89, 90, 91,

95, 183, 187, 189, 196, 253, 268,
269, 270, 283, 286, 287, 288, 291,
292, 293

Fuller, Steve 126, 151

G

Gaddini, Katie 247

Galler 158, 166, 168, 206, 277

Gaulle, Charles de 286

gecikmeli din değıştirme 73

geribildirim döngüsü 77, 156

Giddens, Anthony 44, 211

GİRİŞİMCİ BENLİK 198

girişimci: ~ benlik 220, 229, 231,
232; ~ papazlık 207, 208, 223, 251

girişimcilik 198, 201, 212

Goffman, Erving 195, 212, 213,
214, 216, 218, 230, 243

Grudem, Wayne 120, 121, 122

Gümrük Birliği 88

Güvenlik sorunu hâline getirme 161,
185, 186, 187, 190, 191, 192, 197

Güvenlik Sorunu Hâline Getirme
185, 190

güvenlik sorunu hâline getirme 47,
159, 160, 161, 168, 172, 173, 180,
182, 183, 185, 186, 187, 190, 191,
195, 196, 297

H

hakikat: ~in merkezsizleşmesi 128; ~
rejimleri 148

hakikatsonrası 47, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 130, 131, 133, 140,
141, 142, 143, 144, 147, 148, 150,
151, 152, 153, 154, 325

Halk Tapınağı 170, 171

haşema 268, 269, 292, 293

Hayek, Friedrich von 25, 26, 37, 52,
302, 303

Hayır Kurumu Komisyonu 168

Heath, Edward 13, 92, 110, 185,
200

Heyer, Heather 110

Hıristiyan milliyetçiliği 42, 100, 101,
102, 103, 106, 107, 108, 109

Hıristiyanlık 20, 21, 39, 64, 65, 71,
94, 95, 96, 107, 115, 204, 206,

208, 212, 217, 239, 247, 250, 281,
285, 297, 312

Hillsong Kilisesi 206, 207, 208, 209,
210, 214, 215, 228, 230, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250

Hiristiyan Milliyetçiliği 97, 104, 108

Hitler, Adolf 82, 91, 133, 169, 186,
312

Hollanda 89, 91, 113, 145, 196,
255, 293

Hollywood 206, 209, 228, 229, 246

Houston, Brian 206, 213, 224, 226,
245

Hubbard, L. Ron 133, 134

I

İcke, David 129

Inge, Anabel 72, 73

Instagram 99, 203

ırkçı önyargı 182

ırksallaştırma 242, 266

İrksallaştırma 258, 266

İŞİD 156, 183, 268

ihtidacı inançlar 118

İkinci Dünya Savaşı 25, 115, 188,
234, 289, 307

İkiz Kuleler 157

iklim değışikliğinin inkârı 125

İlk Milletler 105, 285

iman tanıklıkları 216

İngiliz değerleri 163, 165, 166, 168,
195

İngiliz Milletler Topluluğu 188

internet 28, 60, 70, 130, 132, 203

İnternet 60, 125

iptal kültürü 121, 152

İrlandalılar 115, 266

İslam 13, 20, 21, 42, 54, 67, 70, 71,
72, 73, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93,
94, 96, 97, 114, 132, 137, 155,
156, 157, 158, 159, 161, 162, 163,
164, 168, 170, 173, 176, 177, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 195,
196, 218, 231, 241, 244, 254, 256,
257, 258, 261, 265, 266, 268, 269,
272, 277, 287, 288, 289, 290,
292, 298, 316, 322, 323, 324; ~in

baskın yapıları 181
 İslamofobi 93, 158, 159, 184, 192,
 195, 256, 261, 266, 298, 316, 323
 İsrail 71, 74, 97, 104, 145, 157, 184
 İşçi Partisi 92, 162, 163, 164, 240
 izlenim yönetimi 213

J

Je suis Charlie 289
 Jim Crow yasaları 111
 Jobbik 95, 96, 97
 John Birch Cemiyeti 109
 Johnson, Boris 82, 124, 227, 251,
 320
 Jyllands-Posten 288, 289, 290

K

kalıpyargılar 265
 Kalvinistler 37, 39, 114, 231, 309
 Kapoor, Nisha 240
 karışık kültür 74
 Katolikler 73, 83, 94, 105, 114, 145,
 170, 191, 214, 234, 253, 265, 266,
 267, 285, 287, 304
 kesişimsellik 72, 240, 241, 260, 320
 komplo teorileri 109, 125, 129, 130,
 131, 136, 137, 139, 155, 156, 179
 Koolaid'i içmek 171
 Kopenhag Güvenlik Çalışmaları
 Okulu 160
 koronavirüs 16, 17, 18, 19, 61, 121,
 125, 150, 311
 kozmetikleştirme 210, 215
 köktendincilik 67, 133, 137, 155,
 174, 204, 244, 251, 265
 Kral Süleyman 140
 Ku Klux Klan 109
 Kudüs 104, 118
 Kurtuluş Ordusu 324
 Kurz, Sebastian 186
 Kuzey İrlanda 83, 170, 277
 kültür savaşları 125, 151
 Küresel Kuzey 47, 126, 141, 158,
 206, 258
 Küresel Liderlik Zirvesi 198, 199,
 200

L

laiklik 85, 189, 269, 286, 287
 Le Pen, Marine 91, 92, 297
 Levi-Strauss, Claude 75
 LinkedIn 229
 Lortlar Kamarası 162
 Luckmann, Thomas 126, 127, 236,
 238

M

Macaristan 79, 89, 95, 96, 97
 Maddox, Marion 67, 245, 246, 249,
 320
 Mahmood, Saba 273, 274, 277, 320
 Malezya 241
 manevi pazar yeri 74
 marjinalleştirme 179, 236
 Markle, Megan 128
 Marksizm 238
 Marti, Gerardo 27, 30, 98, 100, 109,
 110, 111, 112, 119, 137, 228, 229,
 246, 247, 264, 285, 320
 Medeiros, Julian de 85, 131
 Mein Kampf 91
 Meksika 98
 Mesihin Müritleri 170
 mesleki göçebeler 228
 metinlerarasılık 160
 metoo 233, 259
 metrik: ~ güç 153, 154, 274; ~
 istisna 152
 mikro saldırganlıklar 142, 152
 milliyetçilik 80, 83, 84, 99, 115,
 183, 238
 modernleşme 56, 86, 170
 Modood, Tariq 91, 94, 188, 287,
 289, 292, 293, 294
 Mormonlar 132, 285
 Mudde, Cas 90, 113
 muhafazakârlık 85, 95, 137, 170,
 319
 Muller, Jan-Werner 81, 117
 mülteciler 90, 116, 188, 265
 Münih Güvenlik Konferansı 164

N

NATO 155, 187
 Nazi Almanyası 82, 129
 neoliberal: ~ çağ 19, 23, 36, 41,

148, 152, 153, 157, 201, 317, 229, 299; ~ din 21, 23, 48, 78, 233; ~ ekonomik koşullar 25, 40, 46, 115; ~ ideoloji 82
 neoliberalizm 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 44, 45, 49, 50, 52, 54, 77, 79, 96, 114, 119, 143, 153, 155, 156, 157, 167, 178, 209, 211, 229, 267, 291, 292, 294, 296, 299, 300, 302, 303, 324
 Neonaziler 110
 neopentekostal kiliseler 207, 208
 New England 114, 133
 Nichols, Tom 125, 140, 141, 148, 150
 Nikaragua 301

O

Obama, Barack 109, 123, 130, 131
 Occupy Wall Street 79
 odak grup testi 156
 Okyanusya 297
 Orban, Viktor 93, 95
 Ortadoğu 70, 90, 93, 157, 158, 179, 244, 302
 otoriteye yönelik stratejik yönelim 142
 otosansür 146, 194
 Oxford İnternet Enstitüsü 125
 Önce Britanya 93, 185
 Önleme Stratejisi 161, 162, 164, 167, 194, 196, 316
 özcüleştirme 184
 özel alanlara taşan etki 191
 Özgürlük Partisi 91, 186

P

paralel toplumlar 181
 paranteze alma 308, 309, 311
 patron Hristiyanlar 298
 Pazar Meclisi 275
 peçe 72, 189, 253, 269, 287
 Pentagon 157
 pentekostal kilise 38, 39, 64, 68, 70, 206, 207, 208, 209, 210, 225, 228, 246, 297
 Pers Kralı Kiros 118

piyasa mecazı 77, 78
 Plymouth Kardeşleri 145
 Podemos, Partisi 83
 popülizm 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 99, 103, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 142, 146, 182, 186, 296
 Possamai, Adam 62, 211
 postfeminizm 246
 postmodernite 128
 Protestanlar 102, 114, 145, 170, 231, 239, 297
 psikiyatri 134, 135, 139

Q

QAnon 130
 Quakerlar 285

R

radikal İslam 89, 173
 radikalleşme 162, 163, 165, 167, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 194, 196
 Reagan, Ronald 27, 99, 170
 reality şov 202
 Reddedenler 100, 101
 Refah Partisi 88
 Reformasyon 214, 259, 309
 remenysugar 96
 Roma Katolikliği 73, 253
 Rousseau, Jean Jacques 104
 Roy, Olivier 29, 45, 95, 96, 314
 Rus Ortodoks Kilisesi 187
 Rüşdi Olayı 188
 Rüşdi, Salman 188

S

sağcı: ~ medya 137; ~ ırkçı hareketler 109
 sahte haberler 123, 128, 325
 Said, Edward 301, 302
 Schmid, Alex 175
 Scientology 133, 134, 135, 139, 171, 304, 314
 sekülerlik 22, 23, 24, 47, 50, 52, 54, 56, 57, 66, 71, 79, 90, 91, 94, 95, 106, 124, 137, 139, 155, 157, 162, 169, 170, 180, 181, 189, 195, 204,

- 208, 244, 246, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 305, 306, 307, 308
- Selefi Müslümanlar 72, 73
- senkretik benlik 231
- sessiz devrim 115, 116, 146
- Shah, Shanon 241
- Shawcross, Sör William 168
- Silikon Vadisi 156
- sivil din 104, 105, 106, 107
- Siyahların Hayatı Değerlidir 260
- Son Zaman Azizleri 133
- sosyal: ~ baloncuklar 146, 149; ~ medya 30, 31, 61, 62, 99, 110, 120, 125, 129, 130, 143, 144, 146, 147, 150, 156, 229, 254, 320; ~ optimizasyon 200
- Sovyet komünizmi 284
- Sovyetler Birliği 53, 129, 284
- sömürgecilikten arındırma 126
- söylemsel düalizm 117
- Stern, Jessica 156, 177, 296, 309
- stratejik otorite 119
- Sünniler 85, 86, 137
- sütunlaştırma 145
- Ş
- Şeytan Ayetleri 188
- Şükran Günü, 104
- şüphecilik 106, 125, 127, 142, 150, 153
- T
- takipçi 51, 59, 72, 132, 144, 150, 203, 223, 242
- Tanrının Çocukları ve Uluslararası Krishna Bilinci Derneği 171
- Tarlo, Emma 254, 255, 256
- Taylor, Charles 13, 36, 194, 273, 274
- terör 90, 91, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 189, 192, 193, 194, 195, 240, 265, 268, 287, 288, 289, 303, 316
- terörizm 155, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 175, 177, 179, 189, 194, 195, 265, 268, 303
- Terörle Mücadele ve Güvenlik Yasası 164, 316
- tesettür 254, 255, 256, 257, 261, 268, 269
- tetikleme uyarıları 152
- Tibet Budizmi 168
- TikTok 61, 147, 150
- Tokyo Metrosu Saldırısı 156
- toplumun aşırı bölünmesi 148
- Trump, Donald 80, 81, 82, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 137, 140, 142, 143, 191, 222, 252, 264, 318
- Türk paradoksu 85
- Türkiye 42, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 96, 110, 114, 122, 128, 131, 182, 186, 256, 257, 291
- Twitter 61, 98, 99, 129, 147, 153, 156, 203, 229, 233, 251
- U
- UFO avcıları 136
- Ulusal Cephe 91, 92, 95, 96
- ulusaşırı güçler 185
- Urban Dictionary 128
- Usame bin Ladin 157
- uyanık [woke] 139, 142, 165
- Uzlaşmacılar 101, 102
- uzmanın siyasallaşması 140
- V
- Van Gogh, Theo 91
- Vietnam Savaşı 106
- Vineyard Christian Fellowship 217
- Vineyard Kilisesi 199
- Vona, Gobar 96
- W
- Warhol, Andy 202, 203
- Washington, George 112
- Weber, Max 15, 21, 37, 38, 39, 44, 50, 64, 119, 219, 231, 235, 237, 238, 302, 305, 306

- Wicca 40, 74
Willow Creek Derneği 198
Wimbledon Emmanuel Kilisesi 234
Winfrey, Oprah 128
World Wide Web 144, 145
- Y
- Y kuşağı 273
yalan 121, 124, 126, 129, 143
yanlış tanıma 191, 194, 266
- yapısalcılık karşıtlığı 108, 259, 260, 261, 318
yaptakçılık 75, 76
yaratılışçılık 65, 138, 139, 151
Yehova Şahitleri 133, 169, 186, 304, 312
Yeni: ~ dinsel hareketler 45, 171, 172, 173, 303, 304; ~ Hıristiyan sağ 99, 119, 170; ~ Kalvinizm 251
YouTube 156