

Küresel Sivil Toplumda Dinler*

Yazan: George M. THOMAS

Çeviren: M. Ali KIRMAN **

Özet

Bu makalede dinî özgürlük modelleri analiz edilmek suretiyle küresel sivil toplumda dinin doğası ve yeri açıklanacaktır. Küresel bir sivil toplumun ortaya çıkışını açıklayan kısa bir girişten sonra ahlakî bir proje olarak tasarlanan modern sivil toplumda bireysel ve kolektif din değiştirmenin önemi belirtilecektir. Daha sonra çağdaş dünyanın kültürel temaları belirlenecektir. Bu temalar a) birey ve etno-kültürel grup, insanlığın temel taşıyıcılarıdır ve b) din, görelî bir insanî tezahürdür. Ortaya çıkan kültürel tezatlar, dinlerin kendilerini inşa biçimlerinde ve dinî özgürlük modelleri, özellikle din değiştirme ve dine döndürme (proselytism)¹ üzerindeki çatışmalarda etkili olmaktadır. Din değiştirme bireysel bir hak olmasına rağmen etno-kültürel gruplara karşı bir tehdit olarak da görülür. Dine döndürme ise, gerek kültürel üstünlük olarak ve gerekse uhrevî kurtuluşa gerek olmadığı ilkesini ihlal olarak dam-

* George M. Thomas, "Religions in Global Civil Society", *Sociology of Religion*, 62 (4) Winter 2001, 515-533

** Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Öğretim Üyesi

¹ Kültürümüze yabancı olduğu için Türkçe karşılık bulmada zorlandığımız bu kavram, din değiştirmeye zorlama, başka inanca mensup birini zorla kendi inancına yöneltme, din değiştirtme anlamlarına gelmektedir. Çeviride proselitizm kavramını 'dine döndürme' olarak karşılıdık. Proselitizm Hristiyan kültürde ortaya çıkmış olmasına rağmen başta Batı ve Hristiyan dünyası, Avrupa Birliği ülkeleri olmak üzere tüm dünyada birey özgürlüğüne ve insan haklarına meydan okuduğu gerekçesiyle kabul görmemektedir. Nitekim bu makalenin yazarı da, 'proselytism'i dinî özgürlük modelleri arasında saymakla birlikte doğal seyrinde gerçekleşen din değiştirmeden farklı bir kategori olarak ele almakta ve birey özgürlüğünü engelleyen, insan haklarını ihlal eden bir olgu olarak değerlendirmektedir. (ç.n.).

galanır. Son olarak da dinî özgürlük modellerinin ortaya çıkışında önemli olan mücadele alanları açıklanacaktır.

Anahtar Kavramlar: Din, Toplum, Kültür, Ahlak, Din özgürlüğü

Lanetlendiğini düşündüğümüz kişilerle barış içinde yaşamamız imkânsızdır... Onları kesinlikle ya ehlileştirmeliyiz ya da onlara eziyet etmeliyiz... Ötekileri hoş gören bütün dinlere, inanç esasları vatandaşlık görevlerine ters bir şey içermediği müddetçe hoşgörü gösterilmelidir. Buna karşın kilise dışında kurtuluş olmadığını söyleme cüreti gösteren herkes devletten uzaklaştırılmalıdır. (Jean J. Rousseau, The Social Contract)

Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır. Bu hak, din ya da inancını değiştirme özgürlüğünü ve tek başına ya da topluca ve açık ya da özel olarak din ya da inancını öğretme, uygulama, tören ya da ibadet yoluyla açıklama özgürlüğünü içerir. (İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Madde 18)

Aşırı dindarları, birbirlerini öldürmekten veya bizleri havaya uçurmalarından nasıl uzak tutabiliriz? Kari-katürize bir ifade olmasına rağmen bu imaj, aslında, dünyanın bugün geldiği aşamada dine karşı sergilenen ve dindar insanların medeniyet eksikliğine vurgu yapan temel bir yaklaşımı yansıtır: Din hoşgörüsüzlük, terörizm ve küresel bölünme gibi sorunlarda nasıl etkin bir rol oynar? (Barber 1995; Huntington 1993). Bu soru, dinlerin esas itibarıyla Soğuk Savaş sonrası dönemde olumlu bir toplumsal düzen inşasına engel olduğunu varsayar. Bununla birlikte son zamanlarda dinlerin ve dindar insanların barışa ve sivil topluma gerçekten katkı yapabilecekleri gerçeğini keşfetmek suretiyle daha ölçülü bir gö-

rüş içerisinde olan akademisyen sayısında ciddi bir artış söz konusudur (Appleby 2000; Hefner 1998). Bu yeni yönelimi takip ederek ben de din üzerine odaklanacağım. Yukarıdaki soruyu şu şekilde yeniden ifade edebiliriz: İçinde aşırı dindarların da olduğu küresel bir sivil toplumu nasıl inşa edebilir ve onlarla birlikte nasıl yaşayabiliriz?² Bu yaklaşım, bizi dini daha ciddiye almaya ve öz itibarıyla olumsuz olmadığını düşünmeye zorlamakla kalmaz, aynı zamanda bize, yükselen küresel bir sivil toplumun doğası hakkında çok daha fazla şeyler söyler. Dinin tanımlanması ve bir sosyal kurum olarak toplumdaki yerinin belirlenmesi, küresel olarak dünya toplumunun doğası ile dinler ve dindar insanlar için uygun seçeneklerin anlaşılması açısından önemlidir.

Bu amaçla, dünya dinî özgürlük ilkeleri üzerine yoğunlaşarak küresel bir sivil toplumda dinin doğasını ve yerini açıklamaya çalışacağım. Bu ilkeler, gerek küresel uygulamaların gerek birey, insanlık ve din hakkında düzensiz, çoğu zaman çelişkili ve değişken temaların içine yerleşmiştir. Dinî özgürlük ilkelerinin nasıl bir mücadeleden geçerek küresel düzeyde onaylandığını bilmek, bu ilkelerin hak olması açısından önemli olduğu gibi, aynı zamanda bireysel ve kolektif kimliklerin inşa sürecinde bir açılım da sağlar.

Küresel Sivil Toplum

Küresel sivil toplum kavramı, devlet veya şirketlerden ayrı olarak aktörlerin siyasî etkileşimlerinin sayısının ve etkisinin artışı ifade eder. Bilindiği gibi küresel bir sivil toplumun varlığı, kısmen, hemen hepsi merkezî bü-

² Bu soru, Hunter ve Guinness (1990) tarafından ABD'deki dinî özgürlüğe bağlı olarak sorulan "derin farklılıklarımızla nasıl yaşayabiliriz" sorusunun dünya toplumuna uyarlanmasıdır.

rokratik bir dünya devleti yokluğunda ortaya çıkan ulus-ötesi aktör, aksiyon ve kurum türlerinin çoğalmasına bağlıdır. Uluslararası hukuk, uluslararası sivil toplum örgütleri ve ulusal sınırlara karşı olan çok sayıda kurum, örgüt ve ağıın tümü, geleneksel bir şekilde sivil toplum olarak adlandırılan olgunun varlığına işaret eder.³

Küresel sivil toplum, kültürel olarak örgütlenmiştir. Giderek artan sayıda bir dizi aktör, aksiyon ve kurum, gerçeklik hakkında temel kabuller taşır; bunların bir kısmı dolaylı anlaşılır ve olmuş gibi kabul edilirken, diğer bir kısmına da itiraz edilir ve bu yüzden dışlanır. Bu yüzden onlar, bir tek yerde ve bir tek zamanda bir tek insanlığı tasvir eden bir dünya kültürü inşa ederler (Robertson 1992) ve evrenselcilik, bireycilik ve rasyonel ilerleme gibi temaları içerirler (Meyer ve diğerleri 1997). Dolayısıyla bu anlamda kültürel ve adem-i merkezietçi bir dünya proto-devleti vardır (Steinmetz 1996).

Ulus devletler ve onlarla işbirliği halindeki kurumlar tarafından tekelleştirilen rasyonel meşru otorite iyi analiz edilirse, bir otorite tipi daha ortaya çıkar: rasyonel-ahlakî ya da rasyonel-gönüllü otorite (Boli and Thomas 1999). Rasyonel-gönüllü otorite, kurumsallaşan ilkelerin uygulanması için bireyleri ve onların kurmuş olduğu örgütleri ahlakî yönden zorlar: bir halkı veya bir kişiyi tarih dışı bırakmak, gelişmelerini engellemek veya onları eğitimden mahrum etmek ahlakî değildir. Üstelik rasyonel-gönüllülük, bireylere ve onların kurmuş olduğu örgütlere eşitsizliği ve problemleri tanımlamak ve çözmek için ortak hareket etme yeteneği bahşeder. Bu otorite tipi, özellikle

³ Charnovitz 1997; Boli and Thomas 1999; Jacobson 1998; Falk, Kratochwil and Mendlovitz 1985; Keck and Sikkink 1998; Meyer, Boli, Thomas and Ramirez 1997

çevre, kadın ve insan hakları gibi eylemcisi çok olan hareketlerde açıkça görülür (Keck and Sikkink 1998). Hatta küreselleşmenin zararlı yönlerine direnen hareketler, farklılık, eşitlik ve hür irade ile ilgili dünya kültürel ilkelere hem oluşturur hem de uygularlar.

Bu yüzden dünya kültürü, değer elde etmenin rasyonel, ahlakî bir projesidir; üzerinde çok fazla çatışmanın olduğu 'modern' bir projedir. Bağlanılan grupların gelecekte bir iyi topluma yönelmesi anlamında binyılcı⁴ bir projedir. Bu dünyaya özgü, doğa bilimci bir projedir, çünkü nihai otorite Tanrıya ya da deneyüstü bir varlığa değil, insanlığa yani birey ve topluma verilmektedir. Bu proje dinler karşısında tarafsız değildir; zira dinler neredeyse bu projenin içinde yaşanır ve onunla iç içe geçmek zorundadır. Dünya kültürünün ahlakî bir doğası olduğu için özel ve kamusal hayata ahlakî bir zemin oluşturma noktasında dinlerle rekabet eder ve bu yüzden pek çok çatışma dinî formlara bürünür.⁵

Küresel sivil toplumu konuşmak kaçınılmaz olarak onun öz itibarıyla hem Batılı hem de ulusal olduğu şeklinde ikili bir yanlış anlamaya muhatap olur. Bilindiği gibi küresel sivil toplum ideolojisi Batı sömürgeciliği ve ulus-toplumların inşa sürecinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte 1) Sivil toplum ideolojisi her zaman küresel ve uluslararası olmuştur. 2) 20. yüzyıl boyunca, özellikle

⁴ Bu kavram kıyametten önce hüküm sürecektir olan ve İsa'nın yeryüzüne geleceği bin yıllık bir barış ve saadet evresini ifade eder. Bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay. 2004, s.38-9 (ç.n.)

⁵ "Dünya kültürü bir din gibi fonksiyon görür, bu yüzden onun dinle çatışmaları dinler arasındaki rekabeti yansıtır" fikrine katılmak önemlidir. Bununla birlikte mevcut amaçlar için a) bu fikrin, içinde dinlerin yaşandığı taçlanmış bir dünya sunduğunu, b) zira dünya kültürünün dinlerle rekabet eden ahlakî bir düzen olduğunu onaylamak gerekir.

son 30 yılda her toplum ve yönetim, bazı ilkeler koyarak, bu ilkeler üzerinde yoğunlaşarak, bir kısmını atarak veya bir kısmını da en azından eleştirerek farklı şekillerde sivil toplum projesi başlatmıştır. 3) Çoğu zaman sivil toplumdan kasıt, ulus-devlet merkezli olmamadır. Bu yüzden küresel sivil toplum Batının işaretlerini taşısa da tamamen küresel ve birçok şekilde Batı karşıtıdır. Bu yüzden çağdaş küresel sivil toplumu ve onun içinde dinin yerini incelemek, mevcut küresel söylemin biri bir tarafı, diğeri karşı tarafı olduğu için hem sivil toplum ideolojisinin hem de dinin şeceresini anlamayı zorunlu kılar.

Sivil Toplumun Gelişimi ve Din Değiştirme İdeolojileri

Sivil toplum gerek teorisyenlerine gerekse uygulamalarına bağlı olan gruplara göre evrensel bir insanlığı temsil eder. Onlar sivil toplumun insan doğasına en uygun ve bu yüzden bireysel gelişime ve toplumsal düzene izin veren son derece gelişmiş bir toplumsal form olduğunu iddia ederler. Bu anlamda evrensel insanlık, ilk olarak 16. yüzyıl Avrupalı gezginlerin dünya etrafında dolaşmalarından sonra telaffuz edilmiş, 18. yüzyıl enternasyonalist felsefi ve devrimci hareketleriyle de pekiştirilmiştir. Bu ideolojiler, ulus-toplumları, halkı veya milleti kesin bir şekilde insanlığın temsilcileri olarak tanımlamıştır. Bu yüzden yükselen dünya yönetim biçimi, her biri kendi tarzında insanlığın temsilcileri olan ulus-toplumlar ve onların birey vatandaşları tarafından belirlenmiştir.

Sivil toplum, her biri normatif anlatılarla işlenmiş insan doğası, birey, toplum ve tarih hakkındaki kültürel kabullerle inşa edilir. Teorisyenler ve sivil toplum içindeki aktörler ondan bireylerin ve grupların standart usullere ve rasyonel söylemlere göre karşılıklı etkileşim içinde ol-

dukları bir arena olarak bahsederler ve bu arenayı tarafsız olarak nitelerler. Bununla birlikte tamamen tarafsız söylem ve pratik inşası iddialı kabullerdir. Söz gelimi tarafsızlık iddiası, kendisini kısmen bireysel ve kolektif insanlık ifadesine izin vermenin en iyi yolu olarak haklılaştırır ve bireysel çıkarlar ile kamu yararının tamamlayıcı olmakla başarılır. Bu söylem belli aktör tiplerini varsayar. Bu aktörler, esas itibarıyla, özellikle ulusal yönetim biçimleri karşısında ve zamanla değişkenlik gösterse de, tanımlanabilir benzerlikler de vardır. Bireyler, geleneksel akrabalıktan ve diğer işbirliğine dayalı gruplardan özerk, bencil, akılcı ve ahlakidir. Gruplar ise, hem gönüllü seçim hem de yapısal olarak işbirliğine dayalı yaygın siyasî-ekonomik pozisyonla tanımlanan bireyler toplamıdır.⁶

Önemli farklılıklara rağmen her yönetim biçiminde birey, yüceltilen ulus-topluma bağlanan bir benlik olarak inşa edilir. Benlik, kesin veya öz olarak, doğal çıkarlar ve rasyonalitelerin bütünleşmiş bir dizisi olarak görülür. Bu “olgun benlik” (İbrahimî dinlerin ruhu),⁷ bireylerin, uyumlu bir doğal organizma olarak görülen ulusa vatandaş olarak bağlılıklarıyla tanımlanır ve tamlanır. George Herbert Mead’a göre benliğin ortaya çıkışında çok önemli olan “genelleştirilmiş öteki”, herhangi bir toplum değil, ulus-toplumdur. Benlik, dışarıda ulusal projelerin büyük anlatılarına, içeride de çıkarları, arzuları, ihtiyaçları ve ahlaki karakteri olan hayat hikâyelerine uzanır. Rasyonel ilerlemenin ve insanlığın gelişmesinin büyük anlatıları, kendi kendine yetişmiş insanların hayat hikâyelerine uy-

⁶ Ulusal sivil toplumun bir tarihini sunmak veya onun normatif yapısının tam bir eleştirisini yapmak bu yazının amacı dışındadır. Bu yazının asıl amacı, sivil toplumun veya siyasî kültürün normatif anlatılarının eleştirel bir analizini yapmaktır (Somers 1995).

⁷ Bir bütünün ayrılmaz parçası olarak bu benlik, Tanrının bir cüz’ü anlamında kullanılmaktadır. (ç.n.)

gunluk sağlar. Oturmuş bir benlik durumuna gelme genelde gayet tabii olarak disipline edilmiş ve olgunlaşmış bir benlik talep eden rasyonel kurumlara katılmakla mümkündür (Foucault).

Kendini dönüştürme veya din değiştirmeyeyle belirlenen dinî bilince ermeyi içeren bireysel hayat hikâyesi, modernliğin büyük anlatılarının önemli bir görünümüdür. Bireysel din değiştirmenin uzun bir modernlik öncesi tarihi vardır.⁸ Bununla birlikte bireysel din değiştirme, bireyi bağımsız kişiliğin temsilcisi yapma anlamında moderniteyle birlikte ifade edilir olmuştur. Ulus-devleti ve vatandaş geleneksel düzenlemeler karşısında inşa ederken dinî inanç ve din değiştirme yıkıma karşı dayanıklı özcü bir bilincin ifadeleri olarak görülmüştür. Bireysel bilinç ve dinî özgürlük geleneksel korporatizme karşı büyük ideolojik silahlardır.

Yine de dinî inanç ve din değiştirme iki anlamda ortaktır. İlki, modernlik kültürel bir düzendir ve sivil toplum bir dizi kültürel kurumdur. Dinin bireysel bilincin mülkiyetinde olduğu ilkesi kültürelidir ve kurumlarda tecessüm eder. Bu ifade şu anlama gelir: bu tür algılaşmanın mümkün olduğu bir dünya düzenine toplu bir geçiş şeklinde toplu bir din değiştirme olmalıdır. Bu tür toplu din değiştirmeler, en yeni tarih ve etnografya çalışmalarında giderek daha çok belgelenmektedir (van der Veer 1996; Hefner 1993). Toplumsal hareketler ve şiddetli çatışma Avrupa'da böyle bir kültürel düzen kurdu; emperyal fetih (hareketi) de onu bütün dünyaya yaydı.

⁸ İlkel Hristiyanlık, tartışılabilirse de, kabilevi ve imparatorluklara özgü korporatizm ve büyüdü dünyalar ile ilişkisini kesmiştir. Müslüman mühtediler genellikle birbirine benzerken, Asya alt kıtasındaki din değiştirmeler tarihi olarak yabancılık statüsüyle ilişkisinden dolayı karıştırılır (van der Veer 1994).

Yerli kültürler, bağımsızlık hareketleri esnasında zorunlu olarak onunla iç içe geçti, böylece onu yeniden çalıştırdı. Bu değişim, ne Avrupalı kökenlerinde ne de sömürge sonrası dönüşümlerde bireysel din değiştirmelere yol açtı. Daha ziyade o, bireyleri dinlerini ve kimliklerini seçmeye ve inşa etmeye zorlayan kültürel bir dönüşüm şeklinde siyasî çatışma içinde meydana geldi.

İkinci anlamda, din değiştirme kolektiftir. Bireysel din değiştirme vatandaşlık, toplu din değiştirme ulusal bir halk ile bitişikti. Birey-vatandaş, içeride karakter, dışarıda ahlak sergileyecek kadar disipline olmuş bir bilinçle oluşturulmuştu. Din değiştirmede devre dışı kalan ahlak, ulusa sivil katılım için zorunlu görülmüştü. Tarihi olarak dinin anayasal rolü, devlet kiliselerinden seküler devletlere kadar değişkenlik gösterir. Yaygın anlamda din, halkın ve vatandaşın bütünleştirici bir yönü oldu; öyle ki seküler devletlerde yaygın bir sekülerizm, kutsal semsiye olarak dinin yerini almıştır. Pratikte bu karşıtlık, dinî ve seküler hareketler ve anlayışlar arasında rekabet ve potansiyel çatışma anlamına gelmiştir.

İç içe geçmiş söz konusu değişimler sürecinde dinler, kendilerini modern dinler olarak yeniden yapılandırıdılar. Sebep-sonuç ilişkisi üzerinde devam eden tartışmalar bir yana bırakılırsa, Protestanlığın birey, ulus ve enternasyonalizm ile ilgili modern temaları ifade ettiği anlaşılır. Bu temalar, gerçek dini (gerçek Hristiyanlığı), ulusal yarar için ahlaklı olmaya katkı yapması düşünülen Yüce Varlık'la evrensel ve özel bir ilişki kurma şeklinde tasarlayan Aydınlanmanın siyasal teorisinin temel unsurlarıydı. 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki, 20. yüzyılda sömürge sonrası halk arasındaki dinlerin hepsi, dinî özgürlüğün en fazla bilinen bir tarzı olarak modernite yönünde bu tür dönüşümler yaşadılar. Onlar

benlik üzerine yapılan tutarsız/discursive çalışmada kilit rol oynamıştır.⁹

Bir anlamda dinî özgürlük, modern projenin ve din değiştirmenin anahtarıydı. Gruplar, bireysel ve toplu din değiştirme arasındaki konuları dinî özgürlüğün kurumsallaşması sayesinde bireysel bilinç yoluyla çözdüler. Kuşkusuz devlet destekli dinlerden Hollanda'nın pularize sistemine¹⁰ ve ABD'de yaygın bir dinî kültür içinde kilise ve devletin görece tamamen ayrılmasına kadar farklı kurumsal düzenlemeler vardı. En önemli ortak ilke, hoşgörü ve ulusal evrenselcilikti. Aydınlanma çağında ve liberal dinî yorumlarda bütün vatandaşlar korunmuştu ve bir vatandaşın lanetlenmiş olabileceğini söylemek utanç vericiydi. Bilindiği gibi, kurtuluş ihtiyacını muhafaza eden aşırı muhafazakâr evangelik yorumlar, kendilerini akıl ve sivil sınırlar karşısında kırılğan yapan "bireylerin doğuştan günahkâr olduğu" inancını 1800'lerden itibaren kesin olarak reddetmiştir.

Sivil toplumlar Avrupa'da yabancı misyonerler çağında ortaya çıkmıştır. Misyonerler yerli insanı doğuştan dinî-ahlakî bir bilinci olan, dolayısıyla din değiştirmeye yatkın bir birey olarak tanımlamıştır. Bu, Avrupalı toplumların sivil toplumlar şeklinde yeniden inşa projesinin bütünleştirici bir parçasıydı. Sivil toplum anlatısı, her yerdeki insanlara, özellikle "doğal durumdaki ilkelere" göre tasarlanan bir insan doğasına dayandırılmıştı. Aynı dönemde din değiştirme konusu toplumun içinden dışına, bir başka topluma kaymıştı (van der Veer 1996).

⁹ ABD için bkz. Bellah 1975; Howe 1991; Avrupa, özellikle İngiltere için bkz. Walzer 1965; sömürge sonrası tecrübeler için bkz. Hefner 1993; van der Veer 1996

¹⁰ Toplumun din veya dille ilgili bağlılıkla dikey bölümlenmesini ifade eden bir kavram olan pularizasyon hakkında bkz. Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s.179 (ç.n.)

20. yüzyıl biterken sivil toplumla ilgili dünya kültürü modelleri, dini, özü itibariyle farklı halkların kültürlerinde ve bireylerin bilinçlerinde tezahür eden insanî bir ifade olarak tanımlamıştı. Bunun bir sonucu olarak din, ortak millî kimlikle ve bireysel vatandaşlıkla iç içe geçmişti. Buna karşılık dinî özgürlük ise bireysel bilinç ve ulusal sivil toplum taleplerini onaylayan benimsenebilir bir dinî gelenekler evreni tanımladı; din değiştirme de dinlerin bu evreni içinde kabul edilebilirdi.

Küreselleşme: İnsanlık, Din ve Çoklu Benlik

Sivil toplumun tarihî modelleri ulus-devletlerin içinde yer almıştı. Ancak onlar her şeye rağmen dünya modeliydi. Gerek küreselleşme süreciyle ve gerekse 20. yüzyılın son otuz yılında gelişen küresel sivil toplum bilinciyle dünya kültürü bir yandan bu öncü modellerle önemli devamlılıklar sağlarken, öze ait kırılmalar ve kaymalar da olmuştur (Robertson 1992). Bu analizin merkezi noktası, dünyanın her tarafındaki aktörlerin, insanlığın özüne ait ilk unsurların birey ve işbirliğine dayalı grup olduğuna dair kabulüdür. Bununla birlikte küreselleşme, dünya yönetim biçiminde dinî özgürlük için can alıcı konular oluşturmak suretiyle benliği ve toplumu göreceleştirdiği gibi dinleri de insanlığın tezahürleri olarak göreceleştirmiştir.

Küreselleşme sosyal ve kültürel olarak oldukça pratik düzeylerde millî kimlikleri de göreceleştiren ve bireysel benlik ile ulus arasındaki bağları gevşetir (Robertson ve Chirico 1992; Albrow 1996; Jacobson 1996). Bu süreç, netice itibariyle, küresel homojenleşme (örn. Batı tüketim kültürüne ve serbest piyasa uygulamalarına karşı olan hareketler) tarafından tehdit edilen ve üniter olmadığı düşünülen çok-kültürcü ulusa varır.

Ulus-devlet artık bireysel ve örgütsel kimliklere demir atan farazî bir nihâî grup değildir. Çok sayıda ulusal ih-yacı hareketin ortaya çıkması, milli kimliğin patlamaya hazır, saldırgan ve cüretkâr olduğunu belgeler. Yerelin-den küreseline kadar işbirliğine dayalı çok sayıda grup bir dünya çatısı altında var olabilir. İşbirliğine dayalı, etno-kültürel gruplar, özellikle ulus-devletin güçlü raki-bidir. Benlik artık kesinleşmiş ve oturmuş bir bütün ola-rak düşünülmemektedir. O, her geçen gün, farklı bağlam, grup ve geleneklere ait kültürel unsurları bir araya getir-menin açık bir projesidir. Bireyler, özel bir grup kimliğini seçebilir veya çeşitli geleneklere ait unsurları sentezleye-bilir, fakat “genelleştirilen öteki” küreseldir. Ulusun ve benliğin her ikisinin de göreceleştirilmesi postmodern ve sömürge sonrası şartlara yapılan atıfla uyumludur.

Bu süreç boyunca dünya kültürü içinde dinin bi-reysel veya kolektif olup olmamaktan ziyade insanlığın ifadesi olduğu fikrinin yoğunlaşması söz konusudur. Top-lumsal kimlikler gibi genel olarak din de parçalanmış kimlikleri tanımlama projesinde kullanılır. Bireysel dü-zeyde din, bilincin bir malı olmaktan ziyade bir tercihtir (Sandel 1990, 1998). Tercih ilkesi, bireyi din veya grup yükümlülükleriyle ‘doldurulmamış’ bir benlik olarak ta-nımlar. Tam tersine bilinç ilkesi kişinin dinî inançları ve grup kimlikleriyle –bunlar benliği oluştururlar- oldukça sınırlanmış olabileceğini kabul eder. Bilindiği gibi, bilinç modeli bireycidir ve birey, işbirliğine dayalı iddiaları gö-receleştirerek gruplar karşısında bir derece egemendir, fa-kat birey ne tam anlamda egemendir ne de zorlamalardan ve kısıtlamalardan tamamen özgürdür. Tercih ilkesi bire-yin tercihinden önce gelen benlik üzerinde hiç bir sınır-lamayı kabul etmez. Mesela ABD’de mahkemeler, dini pratikleri düzenleyen kararlarını tercih ilkesine dayandı-

rırlar. Bir davada mahkeme şöyle karar vermiştir: Bir ortodoks Yahudiye patronu Şabat'ı tatil yapmaya mecbur değildir. Sebep, işçinin bir başka Şabat'ı tercih edebilmesidir (Sandel 1990; Carter 1993). Anlaşılan birey, kutsalı ve grup gerçekliğini sentezleyebileceği bir iç referans noktasıyla kendi kendini yaratabilen bir proje olarak görülür.

Ampirik belge dünyanın her yerinde boldur. Kuzey Amerika'da ve bir ölçüde Avrupa'da mezheplerin (Wuthnow 1998), birincil grupların ve cemaatlerin (Hammond 1992) öneminde bir düşünüş vardır. Aynı zamanda dinden senkretik spiritüalizme doğru bir kayma vardır (Roof 1999; Wuthnow 1998). Dünya dinlerinin Sufizm gibi mistik kolları önemli gelişme yaşamaktadır, hatta kabile dinlerinin senkretik stratejilerine de sahiptir (Afrika için bkz. Gifford 1994). Spiritüalizmin yerel anlam ve formları, esas itibarıyla, gelenekler ve sınıflar karşısında değişkenlik gösterir. Mesela ABD'de genç, beyaz profesyonellerin spiritüalizmleri Doğu Afrika'daki şehirli yoksullarinkinden farklıdır. Bununla birlikte iki durumda da birey ve yerel grupların her biri farklı dinî gelenekleri kendi tarzında benimseyen varlıklar olmaktadır.¹¹

Küreselleşme sürecinde din, grupların bir malı olarak kalır ve kendisinden özellikle kültürün özü olarak söz edilir. Grup bir ulus-toplum gibi düşünülür ve klasik sosyologlar bu fikri din teorilerinin içinde işlerler. Bu teorilerde dinin vurgulanan bir özelliği grup hayatının içinde

¹¹ Tercih kavramı, Batı ve Kuzey'de açıkça egemen ve dünyanın her yanını kapsayıcı iken, muhtemelen ulusal İslamî devletler ve Katolik bölgelerdeki devletlerle bağlantılı güçlü ortodoks bloklarla küresel çarpışmalarda yaralanmıştır. Bireysel öznellik fikri, bu gruplara çarpıp (din değiştirme hakkı için küresel olarak sıkıştırılanların, bireysel bilincin nesnel özelliklerini çekmede onu daha etkili bulabilmesi). Hatta Amerika'da dinî özgürlüğün meşru yorumuyla ilgili son gelişmeler sırf bir tercih olarak dinin modellerinden uzaklaşmıştır.

saklı olmasıydı. Bu kabulün diğer yüzü şudur: dinin açık olması sekülerleşmenin bir belirtisidir. Bununla birlikte, daha önce ifade edildiği gibi, küreselleşme milli kimlikleri göreceleştirir ve bütün kimlikleri açık bir proje yapar. Bu durumda din, daha çok göreceleştirilir ve kimlik inşasında açıkça kullanılır.

Kolektif kimlikler arasındaki rekabette etno-kültürel kimlikler, dine doğal bir kültürel ifade olarak sahip çıkma noktasında milli kimliklere göre bazı avantajlara sahiptir. Dünya kültürü içinde milli kimlikler, oldukça yaygın bir şekilde, tarihî oluşumlar olarak görülür ve başlangıç yeri etno-kültürel gruplardır, özellikle bu gruplar azınlık oldukları zaman. Mesela Güney Amerika ülkesinin birçoğunda hiyerarşik kilise formundaki Roma Katolikliği algıları ile ABD'nin güneybatı eyaletlerinde Meksika kökenli Amerikalıların Roma Katolikliği algılarını ya da İran ve Suudi Arabistan'daki İslam algısı ile Müslüman Bosnalıların algısını karşılaştır. Bu örneklerde din, resmî din veya çoğunluğun ulusal dini olduğu zaman damgalanırken, etno-kültürel bir azınlığı karakterize ettiği zaman değer kazanır.

Etno-kültürel gruplar, bireysel ve kolektif değerini özgül, ama biraz karşıt birleşimi olarak tasarlanır. Bu gruplar genellikle işbirliğine dayalıdır ve bireyin özerkliği ve tercihiyle ilgili dünya kültürü ilkeleri ile gerilim içindedir. Farklılığa prim verilen bir kültürde birey, etno-kültürel bir grubun bir örneği, bir taşıyıcısı olarak önemlidir. Özgül bir grup tehlikeye atılmış bir türe eşittir ve grubun tarihî devamlılığı uğruna bireye etno-kültürel kimliğini uygulamasına izin verilmelidir. Her bireyin henüz kendi etno-kültürel kimliğine ve kültürüne sahip olma hakkı olmadığı için, grup kimliği bazı şekillerde bireyin bir özelliğidir. Bu, bir sayım pusulasındaki kutucuk

veya kutucukları işaretlemek ya da birinin kültürünün, daha da önemlisi dilinin ve dininin özelliklerini korumak suretiyle uygulanır. Şöyle bir anlayış vardır: küresel post-modernizmin pençesinde bu etno-kültür, bir kişinin hayatı boyunca şahsî kimliğine şekil verdiği için bireysel tercihler olarak giyilip çıkarılan bireysel ve kültürel sermayenin bir özelliği konumuna indirgenir.

Dinî kavramlarla belirgin bir şekilde niteleyebildiğimiz ölçüde küresel sivil toplumun 'kutsal şemsiyesi',¹² özcü bir dünya görüşünden çok daha evrensel bir dönüştürücüdür.¹³ Mutlak dinî iddialar, aktörün göreceleştirilen ifadelerine, özellikle aktörün temel insanlık ifadelerine taşınır. Geniş çaplı uygulamalarda saklı olan bu göreceleştirme, sosyal bilimlerde veya insanî bilimlerde uzman olanlar (bir diğerine, öğrencilere, çeşitli kamu kurumlarına, sınıflarda, konferanslarda, yazılı eserlerde ve elektronik medyada) ne zaman dinin özünün ve bütün gerçek dinlerin müştereken sahip oldukları şeyin temel insanlık olduğunu ifade etseler oyunlaştırılır. Vatikan ve Müslüman din adamlarının temsilcileri Birleşmiş Milletlerin (BM) toplantılarına ya da BM tarafından 1994 yılında Kahire'de düzenlenen Uluslararası Nüfus ve Gelişme Konferansı gibi toplantılara katıldıkları zaman ortodoksilikten çıkarılan nesnel talepler ifade ettiler. Fakat bu taleplerin uygulaması küresel sivil toplumun rasyonel usulleri bağ-

¹² Burada Peter Berger'in *Sacred Canopy* (1967) adlı eserine atıf yapılmaktadır. Türkçesi için bkz. *Kutsal Şemsiye*, çev. A.Coşkun, İstanbul, Rağbet Yay., 2000 (ç.n.)

¹³ İki önemli özellik vardır: İlki, "akılcı kültür", aslında bir dünya görüşüdür ve tartışılabilir olsa da bir din gibi fonksiyon görür. İkincisi, "uluslararası tanınan entelektüeller", dünya kültürü ilkeleri üzerinde inşa edilen bir küresel otantik kutsallığın açıkça ifade edilmesiyle ilgili sürdürülen projelerde yer alırlar. Öz, popüler yeni kutsallıklardan ve senkretik hareketlerden bütünüyle farklı değildir. Hatta burada günümüzde ilk ilke, din görece bir beşerî ifade olarak görülür.

lamında dinin göreceliğini çok fazla vurguladı. Suudi Arabistan'ın dünyanın her tarafındaki İslamî merkezleri finanse etmesi, insanları tek gerçek dine döndürme çabasıdır. Ancak bu tür dine döndürme, içinde bir tek tarzı destekleyen bir ulus-devletin olduğu daha geniş bir sivil alan kabul eder.

Dramatik ve kapsamlı olmasına rağmen bu değişmelere itirazlar da yapılır. Birçok dinî grup, dünyanın gidişatının sürekli üstü kapalı göreceleşmesine değil, geleneklerinin liberalleşmesine direnir. Birçoğu, sağlam ve olgun benliğin imkânının sürdürülmesine çalışır. Siyasallaşan geleneksel dinler, ilksel kolektif kimlik olarak ulustan uzaklaşmaya karşı direnirler ve hem geleneklerini hem de millî kimliklerini yeniden öne çıkaran süreçte dinî milliyetçiliği beslerler (Juergensmeyer 1993). Mesela Vishva Hindu Parishad (VHP) gibi Hindu milliyetçi hareketler, ulusun etno-dinî bir birlik olduğunu iddia etmek suretiyle modern Hinduizmi Hindistan'ın millî dini olarak ilan ederler (van der Veer 1994).

Veer'in ifade ettiği gibi, "modernliğe bu tür geçişler", her olayın kültürel-tarihî ayrıntılarını yansıtır. Yine de onlar, farklı geleneklerde, farklı devlet rejimlerinde, farklı tarihî bağlamlarda değişmelerle iç içe geçmiş her dinî grubun ürünü olan bilinen örnekler sunarlar. Bütün dinî gelenekler ve halklar ister ulusal ister küresel düzeyde olsun sivil toplum ideolojisiyle ilgilenmek zorundadır. Bu, sadece onların oyunu tarafsız kurallarla oynamak zorunda olmalarından kaynaklanmaz. Her ne kadar mevcut dünya görüşüyle mücadele etseler de, daha ziyade kurumsal olarak kendilerini onunla uyumlu bir şekilde yeniden inşa etmek zorundadırlar. Bu, kolay bir iş değildir ve çok kolay ifade edilen hizipler, sekülerleşme ve dinden dönme ithamlarına karşı kırılığandır.

Dinî Özgürlük Sonuçları/Etkileri

Din ile belli tarihî etkileşimi olan kimlikler üzerindeki çatışma, zorunlu olarak dinî özgürlüğün doğasıyla ilgili tartışmaları kapsar. Dinî özgürlük modelleri bireysel-kolektif gerilimleri yansıtır ve çatışma bu karşıtlıkların nasıl işlediği ve hangi ilkenin vurgulandığı üzerine yoğunlaşma eğilimindedir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 18. Maddesi, bireye düşünce, vicdan ve din özgürlüğü tanır. Böylece bireyler nerede olurlarsa olsunlar din özgürlüğü hakkına sahiptir. Dünya yönetim biçimi devletsiz olduğu için dünya vatandaşları olarak bireylerin haklarını garanti edecek siyasî otorite yoktur ve İnsan Hakları Evrensel Beynamesi resmen ilan edildiğinden beri yarım asırdır bireyler vatandaş olarak ulusal anayasal haklarına yönelmeyi sürdürürler. Akademisyenler ulusaldan uluslararası haklara ve hukuka doğru olan son kaymalara işaret etmektedir (bkz. Jacobson 1996). Bu kaymayı anlamamanın bir yolu, ulus-devlet anayasalarını ve bir dünya yönetim biçiminin kurumsal çevresinde var olan vatandaş haklarını bilmektir (Boli 1987). Madde 18’de ifadesini bulan dünya kültürü ilkeleri ve aktörlerin, onaylaması için ulus-devletlere baskı yapmak üzere organize olmalarıyla işleyen toplumsal süreçler dinî özgürlükle ilgili dünya yönetim biçimi modellerine katkı yapmıştır.

Merkezî dünya devletinin olmaması durumunda gönüllü kuruluşlar küresel sivil toplumda başarılı olurlar; bazıları ayrıcalığa sahip olsa da dinî örgütler çok az formel siyasî güce sahiptir; özelleşen dinin görece özgür bir saltanatı vardır; insanların ister dinî ister spiritüel olsun yaygın bir anlamı vardır ve bir dizi ‘kabul edilebilir’ dinî grup vardır. Formel bireysel dinî hakları onaylaması

için ulus-devletlere yapılan baskılar bu tür bir yönetim tarafından desteklenmiştir ve bazen onu yeniden güçlendirmiştir.

Dinî grupların görece açık blokları, tarihi ve kültürel olarak sağlamlaştırılmıştır. Onlar, ulus-devletlerle işbirliği yaptıkları ölçüde dolaylı olarak meşrudur. ‘Hristiyan’ Amerika kıtalarının, İslamî kuşağın ve Hindu Hindistan’ın varlığı, benzer ‘modern’ ulus-devlet yapılarının ve toplumsal kurumların farklı dinî geleneklere ayrıcalık tanıdığı yerde bir pırlazasyon türünü temsil eder. Hollanda’da olduğu gibi, merkezi devlet olmaksızın bu geleneklere formel ayrıcalık tanınması söz konusu değildir. Bilindiği gibi, işbirliğine dayalı kimliğin ilkelerini içeren bir dünya kültüründe pırlazasyon bir küresel sivil toplum için potansiyel oluşturan belli dinî gelenekler vardır.

Küresel sivil toplumda küresel aktörler olmak için dinlere imkânlar ve yükümlülükler tanınmıştır ve her din, kendini aşağı yukarı bireysel ve kolektif ilkeler etrafında küresel bir aktör olarak yapılandırmıştır. Kendini gönüllü bir kurum ya da ‘özgür kilise’ olarak yapılandırmak, dinî örgüt için birinci stratejidir. Evancelik Protestan misyonerliği bu stratejinin uzun tarihî tecrübesine sahiptir. Hatta tarihî süreçte özgür bir kilise olarak nitelenmeye karşı çıkan dinî örgütler bile, bu stratejiyi uygulamaktadırlar ki, en büyük örneği Roma Katolik Kilisesidir (Casanova 1996, 1997). İkinci strateji, dini, etno-kültürel bir grubun temel bir özelliği olarak inşa etmektir. ABD’deki Katolik ve Yahudi azınlık gruplarında yaygın olan bu strateji, ulusu “dindar bir etno-kültürel halk” olarak tanımlayan dinî milliyetçilik stratejisinin de bir parçasıdır. Göçmen gruplar arasında karışık stratejilerin birçok örneği vardır. Mesela çok sayıda müslüman göçmen, müslüman göçmen azınlıklar olarak bilindiği gibi,

yerli nüfusu kendi dinlerine döndürmeye çalışan gönüllü kuruluşlar olarak da bilinir.

Gönüllü kuruluş stratejisi bir örgütü dine dön-dürme yönünde konumlandırma hususunda iddialıdır. Yüzeydeki etno-kültürel strateji biraz daha savunmacı görünür, zira daha az iddialı ve daha az katılma eğilimindedir. Etno-kültürel stratejiler, tipik bir şekilde, birçok dinî azınlık için makul bir tehdit olarak nitelenirse de, ulusun, tehdit edilen etno-kültürel grup olduğu iddiası karşısında farklı bir renge bürünür. Mesela VHP ve diğer Hindu milliyetçi örgütler, artan bir müslüman nüfusu ulusa karşı bir tehdit olarak tasavvur eder. Bu örgütler, bu farazi tehdidi, kabile halkıyla ve modern Hinduizme erişemeyenlerle işbirliği yapmaya yönelik teşebbüslerini haklılaştırmak için kullanırlar. Hindu milliyetçi örgütler, bir tek Hindu Hindistan olduğuna vurgu yaptıkları için muhtemelen daha fazla müslümanı damgalayacak ve modernleşmiş bir Hinduizme girmeleri ve kendilerine katılmaları için bütün vatandaşlara baskıyı arttıracaklardır (van der Veer 1994).

Gruplar, kendilerini ulusal ve dünya düzeninin formel taleplerinden korumak için etno-kültürel bir strateji kullanırlar. Kültürel kimliklerinin temel unsurları olarak “kaktüs töreni” veya “köpekbalığı avlama ritüeli” yapan yerli Amerikan kabileleri, hem kamuoyundan hem de kendilerini yasaklayan kanunlardan kurtulmayı talep ederler. Kabilevî ve dinî hareketlerin doğası tehlikededir ve bu gruplar kendi aralarında tekil saf bir kimliğe vurgu yaparlar. Belli ölçüde az tartışılan, fakat çok problematik küresel durum da “kadınların sünneti”dir. Uluslararası örgütler ve hareketler kadınların genital değişimine karşı olan formel politikaların neredeyse evrensel olduğu şeklinde ulus-devlete baskı yapmaktadırlar. Bu örgütler

ulus-devlet uygulaması için daha çok baskı yaparlar. Yerel gruplar bir yandan yasaklanan uygulamanın kültürel yönden aslı olduğunu ileri sürerek, bir yandan da söz konusu uygulamayı kabul etmeleri için üyelere yaptıkları baskıyı yoğunlaştırarak bu duruma genelde direnirler. İşbirliğine dayalı otorite, bir birey olarak kızların haklarına karşı, dinin etno-kültürel bir grup olarak anlaşılması da bireyci, gönüllü din anlayışına karşı mücadeleye sokulmuştur. Dolayısıyla bu iki dinî aksiyon türünün, dinî çatışmayı, özellikle ulusal düzeyde arttırabileceği öngörülebilir. Zira din ve devlet arasında tarihî uzlaşmaların yeniden tartışıldığı ve bireysel ve grupsal dinî kimliklere küresel olarak yeniden yönelindiği gözlenmektedir.

Küresel Sivil Toplumda Din Değiştirme ve Dine Döndürme

Dinî özgürlük konusundaki bu gerilimler, dinî aksiyonun iki türü üzerinde yoğunlaşır: Din değiştirme ve dine döndürme. Dünya kültürü ilkelerinin bireysel din değiştirme karşısında çelişkili çıkarımları vardır. Din değiştirme ister bilincin devre dışı kalışı ister özerk bir tercih olarak görülsün bireysel bir haktır. Madde 18, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün din değiştirme hakkını peşinden getireceği ilkesine özel önem verir.

Daha az formel, fakat tartışılabilir düzeyde eşit, kapsamlı ve yetkili bir şekilde gerçekleşen din değiştirme etno-kültürel kimliklere ve hem yerel grupların hem ulus-devletlerin otoritelerine bir tehdit olarak görülür. Din değiştirme, bir dinin diğeriyle rekabeti kaybetmesidir; özellikle grup küçük olduğu ya da siyasî temsil tehlikede olduğu zaman bu daha da önemlidir. Bundan daha önemlisi, dinî bir gruptan ayrılmanın, grupların görece değeri hakkında bir açıklama yapmasıdır. Bir grup ne kadar

işbirliğine dayalı ise, dış sınırlar daha sıkı korunur, muhtemelen din değiştirme de yasaklanır. Bilindiği gibi, küçük ölçekli dinî gruplar çoğu zaman kült olmakla damgalanır; dışa açık olmadıkları ve katı sınırları olduğu için gruptan ayrılanları sert bir şekilde cezalandırma eğilimindedirler. Birkaç İslam ülkesi örneğinde olduğu gibi, resmî dinleri olan ulus-devletlerde din değiştirme hem gayrimeşrudur hem de informel olarak cezalandırılır. Hindistan'da Hindu milliyetçi gruplar İslam'a geçişi bir tehdit olarak yorumlar. Hindistan'ın asıl itibarıyla Hindu olduğunu; başka bir dinin varlığının dış göçten veya din değiştirmeden kaynaklandığı iddia ederler. İslam'a geçenlere vefasız olmakla saldırılır (van der Veer 1994).

Dindar milliyetçi devletlere ve gruplara din değiştirmeyi yasaklamayı ve damgalamayı önleme ve Madde 18'i onaylama noktasında artan bir baskı yapıldığı görülmekte ise de, karşı argümanlar güçlüdür ve bu argümanlar dünya kültüründeki diğer unsurlardan çıkarılmıştır. Dindar milliyetçiler, 'batı tarzı' bireysel haklarla eşit bir şekilde düşünülmesi gerektiğini savundukları ortak kolektif hakları benimserler. Bu yüzden ortak ve dinî yükümlülüklerini ve etno-kültür kimliklerini göreceleştiren "çökmüş bireyciliğe" karşı direnmeleri, dünya kültürü unsurları ile geleneksel direncin bir karışımıdır. Bu çatışmacı süreçte gruplar, dünya kültürü ilkelerine toplu yönelişle iç içe geçmiş olarak sivil toplum projesi uygulayarak, ancak dinî özgürlük ilkelerini de içeren bu ilkelerin oluşturulmasına yardımcı olmazlar.

Kuşkusuz bir birey, dine döndürme olmadan da din değiştirebilir. Ancak dine döndürme din değiştirmenin doğal bir bileşenidir. Dünya kültürü ilkeleri bireysel din değiştirme konusunda kendi içinde çelişik ise de, meşru olmayan dine döndürmenin daha uyumlu ve de-

ğerli bir modelini sunarlar.

Dine döndürmenin damgalanmasının iki büyük yönü vardır. İlki, bir bireyin kendi bilinç ve davranışlarıyla ilgili bir eylem olan din değiştirmenin aksine dine döndürmenin başkalarının düşünce, vicdan ve tercihlerine etki etme teşebbüsü şeklinde işlediği gerçeği ile ilgilidir. Pratikte dine döndürme bir dini diğerinden daha doğru veya daha geçerli olarak tasavvur etmektir. Dünya kültürü bağlamında bu, bir kültürel üstünlük tipi, hatta etno-kültürel bir gruba karşı bir saldırı hareketi olarak görülür. Bu algılama, hedef grup azınlık durumunda olduğu zaman daha da belirginleşir. Mesela ABD’de birçok Yahudi grup, varlıklarının Protestan Evancelizmi tarafından tehdit edildiğine inanır. Önemli olan, şu yaygın ilkedir: Bir dinin tek gerçek din olduğu şeklindeki teolojik ayırım, hoşgörüsüzlük ve sivil dışlama ile aynı özdedir. Bir dinin tek gerçek din olduğunu söylemek, ırkçılığa yani bir ırkın diğerine göre daha büyük değere sahip olduğunu söylemeye eşittir veya en azından ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına, yani bir kültürün diğerinden daha üstün olduğunu ileri sürmeye dönüşebilir.

Dine döndürmeyle ilgili bu olumsuz nitelermeler misyonerler ve onların uygulamalarına atfen oluşturulmuştur. Misyonerlere yönelik itham manipüle edici ve zorlayıcı olmalarıdır. Ne zaman büyük başarı elde etseler beyin yıkama ithamları yaygınlaşır. Onlar stratejik olarak gençleri ve yoksulları avlarlar. Avlama tarzlarında yanlış güdülere, özellikle hırsla atıflar sık görülür. Kuşkusuz bu ithamın doğru olup olmaması ampirik bir konu olmakla birlikte bir çok durumda aleyhte delil vardır. Bununla birlikte mesele şudur: herhangi bir kanıt olmaması durumunda bile bu atıflar, hem hedefteki dinî gruplar ve hem de sekülerizm yanlıları tarafından desteklenen ve

dünya kültürü tanımlarıyla yankılanan hazır yapım hikâyelerdir. Bu düşünceler, 'Hristiyan' Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da 'kültlere' gösterilen tepkilerde yaygın olarak bulunur. Bu bölgelerin dışında Hristiyan misyonerlere gösterilen benzer tepkiler, sömürgecilik ve bir kültürel şövenizm tarihiyle işbirliği yaparak güçlendirilmiştir. Hindistan'da Hindu milliyetçiler, İslam'ı tebliğ edenleri "kılıçla din değiştirme"yi gerçekleştiren yabancılar imajı çizerek damgalamaktadır. Ayrıca onlar, Müslümanların, hassas kabile insanları ile vicdanlarının iknasından ziyade maddî ihtiyaçlarını veya fırsatları karşılamak için din değiştiren dokunulmazları avladıklarını ileri sürmektedirler.

Dine döndürmenin damgalanmasındaki ikinci sebep, kurtuluş ihtiyacını kabul etmesidir. Bir dinin tek gerçek din olduğuna inanmak kurtuluşun zorunlu olduğuna ve diğer dinlerin batıl olduğuna inanmaktır. Bu, dünya kültürü ilkelerinden ikisini ihlal eder. İlki, dünya kültüründe kurtuluşa ihtiyaç yoktur ya da daha kesin bir ifadeyle, uhrevî kurtuluş ihtiyacı yoktur. Öyle ki, batının ve ulus-devletin büyük anlatıları yankısını kaybederken, insanın evrimi ve gelişiminin büyük anlatısı küresel söylemde gelişmektedir. Bu anlatılarla insanlık iyidir ve evrilmektedir ve korunma ihtiyacından başka bir şey yoktur. Bir dünya vatandaşına, bir diğer insana şeytan demek ve Allah tarafından cezalandıracağını söylemek utanç vericidir. Bu söylemde "büyük adam" ikonlarını, sözgelimi insanlığın en güçlü sembolik varlıklarından biri olan Gandhi'yi buluruz. Piskopos Tutu gibi dünya entelektüelleri bir şekilde Rousseau'yu yeniden çalıştırdılar: "Biri derse ki Gandhi lanetlenmiştir, ondan sakınılır".

Uhrevî kurtuluş ihtiyacını öne sürme, dünya kül-

türü ilkelerinin ikincisini de ihlal eder; egemen kolektif ilerleme projesini ve bu dünyaya ait post-milenyumculuğu yalanlar. Eğer bir kurtuluş varsa devrim veya eğitim yoluyla bu dünyaya aittir.

Dışlayıcı uhrevî kurtuluşu savunan dinlerin pratikleri, erken Aydınlanma zorunluluklarına rağmen modernite ile yok olmadığı gibi, küreselleşmeyle de kaybolmuş değildir. Fakat küreselleşme veya post-modernizmle beraber entelektüel söylemin arkasında bile gelişen kurtuluş ihtiyacına karşı olan duygular görülmektedir. Mesela karşılaştırmalı çalışmalar, post-materyalist değerlere son derece bağlı 38 ülke halkının en azından cehennem, yargı ve dolayısıyla kurtuluş ihtiyacına inanma eğiliminde olduğunu gösterir.¹⁴ Peru ile ilgili bir çalışma, post-modernist değerlerin, Tanrının evrensel babalığını ve insanların kardeşliğini tesis etmek için kurtuluşa ermekten ziyade İsa'nın misyonunu anlamayla ilişkili olduğunu göstermiştir (Romeo 2001).

Din değiştirme ve dine döndürmenin gayrimeşruluğu, kolektif ve dinî kimliklerin belli sınırları olduğu durumlarda artmaktadır. Belli sınırları olan ulus, özel bir din tarafından kurulmuşsa, dine döndürme bir güvenlik riski, din değiştirme de ihanet olarak yorumlanabilir. Dindar milliyetçi gruplar, özcü dinî bir ulus-devlete vurgu yaptıkları için şiddet ve çatışma potansiyeli artmaktadır.

¹⁴ “Materyalist” değerler ekonomik gelişme ve düzenin sürdürülmesi gibi toplumsal hedefler şeklinde ekonomik ve fiziksel emniyeti, “post-materyalist” değerler ise bireysel özgürlük ve daha insanî toplum gibi toplumsal hedefler şeklinde bireyin kendisini ifade etmesini ve yaşam kalitesini vurgular (Inglehart, Basanez and Moreno 1998, 10-11).

Dinî Aksiyonu Kuşatan Küresel Toplumsal Söylem

Burada tanımlanan kültürel ilkeler ve modeller, kendilerini içinde buldukları kültürel düzene toplumsal olarak yönelen aktörler tarafından üretilen bir söylemden anlaşılır ve onunla belgelenir. Bu aktörler, çeşitli çatışan durumlarda farklı kültürel unsurlar kullanarak, bu unsurları farklı söylem ve anlatıların içine uyarlayarak konuşur, yazar ve tartışır. Birçok grup kendini farklı durumlarda karşıt stratejiler kullanırken bulabilir. Dinî özgürlük konuları etrafında dönen aşağıdaki çatışma ve gerilimleri düşün.

Latin Amerika veya onun içindeki ulus-devletler Roma Katolikliği gibi belli bir alana özgü olarak düşünülürse, Protestan Pentekostal hareketin gelişmesi birçok açıdan tehdit oluşturur. Farklı teolojiler, pratikler ve vurgular, hem bireyler hem de bireylerin kilise ve devletle ilişkileri açısından farklı kimlikler taşır. Özellikle Pentekostalizm, aile hayatını yeniden düzenler (Brusco 1995) ve devletin politikasını etkilemeye çalışmadığından dolayı dar anlamda apolitiktir. Aynı zamanda o, Protestan Kuzey'den gelen bir akın ve dolayısıyla sömürge sonrası güç ilişkileri için öncü olarak görülür. Latin Amerikan Pentekostalizmi tartışılabilir olmakla birlikte aslında yerli bir olgudur (Casanova 2001). Fakat yapılan açıklama, kısmen din değiştirme ve dine döndürmeyle ilgili dünya kültüründeki damgalama tarihî güç ilişkileri ve sınırlı varsayımlarla eşlendiği için hazır yapımdır.

Tam tersine Pentekostal ve Evancelik Protestanlık, dinî pazarını açması için Hindistan'a çağrıda bulunduğu zaman Vatikan'da gönüllü bir müttefik bulabilir. Bu, Doğu karşısında batılı bireycilik değildir; İslamî gruplar da

Hindistan'da dine döndürme ve din değiştirme özgürlüğü çağrısında bulunurlar. Bu dinlerin hepsi, kendilerini, belli sınırları olan Hindu Hindistan fikrini ısrarla vurgulayan Hindu milliyetçi örgütlerle çatışmaya sokan sınırlı varsayımları reddeder. Uyumsuzluklar pekâlâ odak noktaları olabilir. Mesela Protestanlar ve Katolikler Suudi Arabistan'dan benzer taleplerde bulunurken, bu ülkenin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın her yerinde dine döndürme çalışmalarını desteklemesine işaret edemezler mi? Benzer karşıtlıklar ABD'de de görülür. Din değiştirme bireysel kimliğin temeli olarak görülür ve ABD'nin dinî alanı serbest bir pazardır. Bununla birlikte kabul edilebilir dinler ve kutsallıkların informel belirlenen bir evreni vardır. Bu evrenin dışında kalanlar kült olarak damgalanır ve onların dine döndürmesi sınırlıdır.

Küresel dinî özgürlüğün gelişimini anlamak için önemli araştırma sahaları sunan birkaç mücadele ve değişme alanı vardır. Kısaca bunların üçünü ele alacağım.

Misyonerlik

Protestan Evancelizm, Son Gün Azizleri Kilisesi ve daha küçük on binlerce grubun söz konusu çatışmalar için önemli bir odak noktası, bir paratoner olduğunu düşünüyorum, çünkü onlar dünya kültürüne eklenemez de eklenemez de. Görece olarak çok yaygın olan Evancelik Protestan misyonerler özellikle belli bir alanla sınırlı olmayıp, gönüllü ve bireycidir. Onların din değiştirme konusunda açıklık gayreti dünya kültürü ilkelerini ifade eder. Bununla birlikte onlar, dünya kültürünün diğer ilkelerini önemli ölçüde ihlal eder. Mesela İsa'dan ayrı hiçbir kurtuluş olmadığı doktrinine bağlıdır, saldırgan bir şekilde dinlerine döndürürler ve tarihî olarak Kuzey Amerika'da bulunurlar. Bu karşıtlıkların çözümü,

muhtemelen dinî özgürlükle ilgili dünya kültürü modelleri yönünde çok derin etkilere sahiptir.

Bununla birlikte Evancelik misyonerlik anlayışı monolitik olmadığı gibi değişmez de değildir. Bu anlayış, küresel olarak dünya kültürü ilkeleriyle iç içe geçtiği için muhtemelen Evancelik kiliselerden daha liberaldir. Üstelik beyaz ve Kuzey Amerikalı olmayan grupları kapsadığı için muhtemelen meşruluğu da artacaktır. Aynı zamanda onların, sınırlarını kaybetmiş dinlere katkı sağlayarak din değiştirme ve dine döndürme için sınırları genişletmede seküleristlerle ve diğer geleneklerle ittifak potansiyeli yüksektir. Evanceliklerin mesela müslüman ülkelerde din değiştirmenin meşrulaştırılması yönündeki talepleri kaçınılmaz olarak kadınlar üzerinde odaklanmalarına yol açacaktır. Bunun, Evanceliklerin kadın hakları konusundaki tutumlarını ve feminist hareketlerle etkileşimlerini nasıl etkileyeceği açık değildir.

Protestan misyonerliğin güçlü varlığı belli iken, misyonerliğe destek verme Batılı bir gündem olarak görülse de, esas itibariyle öyle değildir. Dünyanın her yanında bulunan birçok İslamî grup, din değiştirmenin ve dine döndürmenin meşrulaştırılmasını vurgularlar. Özellikle Hindistan, İslam ile Hinduizm arasında batılı olmayan bir dinamiğiyle önemli bir örnektir. Oradan elde edilecek sonuçlar model olarak işe yarayabilir ve küresel sivil toplumun bu sonuçlara vereceği tepkiler çok önemli olacaktır.

Uluslararası Örgütlerin Dinî Lobiciliği

Uluslararası örgütleri hedef alan dinî aksiyonların artacağı tahmin edilmektedir. Dinî gruplar, doğal hukuk ve insan haklarına dayalı düzensiz stratejiler benimseyecektir; bu stratejiler muhtemelen kimliklerini özünden

etkileyecektir. Farklı alanlarda ortaya çıkan ittifakları incelemek önem kazanacaktır. Gerek ABD ve gerekse diğer uluslararası yönetimle ilgili örgütlerin dinî mücadeleye vereceği tepki, küresel sivil toplumda dinin yerinin belirlenmesinde önemli olacaktır.

Uluslararası Hukuk

Uluslararası mahkemelerin, bireylerin veya grupların dinî haklarını nasıl yorumlayacakları giderek önem kazanacaktır. Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da ulusal ve bölgesel mahkemeler, bireylerin gruplarla karşı karşıya kaldığı durumlarda birey yanında yer almaya öncelik vermektedir. Bu önceliklerin zaman içerisinde uluslararası mahkemelerin kararlarıyla nasıl karşılaştırılacağını görmek önemli olacaktır. Özellikle uluslararası örgütlerin ve ulus-ötesi şirketlerin davalı olduğu örnek olaylar daha önemli olacaktır. Şirketlerin politikaları aslında küresel dinî özgürlüklerin yönü ile ilgili önemli bir gösterge olacaktır.

Sonuç

Dünya kültürünün dinle ilgili tavırları ile dinî özgürlük ilkelerinin izleyeceği yol, küresel sivil toplum hakkında çok şeyleri ortaya çıkaracaktır. Ortaya çıkan bir dünya kültüründe, nerede olursa olsun bütün insanların bir olduğu ve dinî çözümlerin diğer gelenekleri yargılamak için kullanılmasının meşru olmadığı şeklindeki kapsamlı ilkeler giderek artmaktadır. Bu ilkelerin dünyanın her yerinde dinin yeri ile uygun dinî aksiyon hakkındaki çatışma ve söylemde kullanıldığı gerçeği, küresel sivil toplum çalışmalarını belirler. Dindar insanlar ve dinî gruplar küresel sivil toplum taleplerini göz önüne almak zorundadır. Bunlar kolay talepler olmadığı gibi, esas itibarıyla din karşısında tarafsız da değildir.

Dindar insanlar küresel sivil topluma heyecanla katılabilir ve katkı yapabilir mi? Din şiddet olmaksızın yaşanabilir mi? Rasyonel kamusal söylemin imkânı üzerine yapılan yararlı bir çalışmada Ernest Gellner (1992), sivil topluma postmodern öznellikler ile ortodoks dinî nesnellik üzerinden saldırıldığını tartışır. Onun akla, sivil topluma ve irrasyonelliklerden ve şiddetten kaçınmaya çağrı yapması takdire şayandır. Fakat ona göre bu, özü itibarıyla irrasyonel olan gerilimli din yorumunu dışlamayı gerektirir. Zannediyorum, Gellner burada dinin ve küresel sivil toplumun anlaşılmasında can alıcı iki noktayı gözden kaçırmıştır. İlki, sivil toplum usulle ilgili kurallar dizisi olmaktan çok daha fazlasıdır; birey, insanlık ve tarihin bir dizi kurumsal modeli, ortodoks dinlerin benzeri olmayan anlatıların içinde dokunmuştur. Mesele, ne bazı dinî unsurların, sözgelimi insanî fedakârlığın hoş görülmemesi ne de dinlerin şiddetten kaçınmasında ısrar edilmesidir. Mesele, ortodoks dinlerin temelde anlaşamadığı, ancak barış içinde bir arada bulunmak için son derece önemli görünen modernist anlatı içerisinde bir yer ve güvenlik kazanıp kazanmamasıdır.

İkinci husus, dine bağlanmayı yoğun bir şekilde dışlamayla ilgili olup, sivil toplum ideolojisine göre, bireylerin ve grupların çıkarlarını ve tutkularını sivil topluma yöneltmesidir. Güçlü tutkuları ve ahirete ait kurtuluş ihtiyacı gibi yüz kızartıcı inançları yasaklayarak dinî meseleyi çözmek tam bir çözüm değildir. Mesela İslam'ın siyasal yorumu gibi kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmak önemli olduğu kadar İslam içinde liberal geleneklere işaret etmek (Hefner 1998; Kurzman 1998) ve siyasallaşmamış, ama tutkulu ortodoks İslam'ın geleceğinden söz etmek de önemlidir. Mesele, yeniden, “tutkulu inançları nasıl savunabiliriz” ve “nasıl birlikte yaşayabiliriz” nokta-

sına geliyor.

Dinî özgürlük modellerini gerçek bir küresel düzeyde inşa etmek, içinde prensip olarak dindar insanların son derece derinden bağlı oldukları inançlarını günlük hayatlarında yaşama imkânı bulabilecekleri bir sivil toplum yaratmak için çok önemlidir. Bu modellerin inşa süreci tarihi örneklerden çıkarılacak olmasına rağmen küresel olarak işleyecek bir tek ulus-devlet tecrübesi yoktur. Siyasî ve dinî entelektüellerin daha çok çalışmaları gerekecek. Onların ürettiği ideoloji, bir yandan dinî grupların çatışma ve anlaşmalarını etkileyecek, aynı zamanda onlarla şekillenecektir. Dinler, ister kitle hareketleri ister entelektüel ifadeler şeklinde olsun, kendilerini özel bir biçimde inşa etmek zorundadır; bu inşa, bireysel özgürlükler etrafında oluşmuş bir gönüllü kuruluş şeklinde olabileceği gibi, kolektif haklar etrafında bina edilmiş bir etno-kültürel grup şeklinde de olabilir. Böylece onlar, kuruluşuna katkı yaptıkları organizasyonlarla küresel sivil topluma dâhil olurlar ve dünya kültür modellerinin hem ortaya çıkmasını hızlandırırlar hem de onlara şekil verirler.

Kaynakça

- Albrow, M. (1996), *The Global Age*, Oxford: Polity Press
- Appleby, R. S. (2000), *The Ambivalence of the Sacred*, New York: Rowman & Littlefield
- Barber, B. R. (1995), *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books
- Bellah, R. N. (1975), *The Broken Covenant*, New York: Seabury
- Boli, J. (1987), "Human Rights or State Expansion? Cross-national Definitions of Constitutional Rights, 1870-1970", in *Institutional Structure: Constituting*

- State, Society and the Individual*, eds. G. M. Thomas, J. W. Meyer, F.O. Ramirez, and J. Boli, 133-149. Newbury Park, CA: Sage
- Boli, J., and G. M. Thomas, eds. (1999), *Constructing World Culture: International nongovernmental organizations since 1875*, Stanford: Stanford University Press
- Brusco, E. (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press
- Carter, S.L. (1993), *The Culture of Disbelief*, New York: Basic Books
- Casanova, J. (1996), "Global Catholicism and the Politics of Civil Society", *Sociological Inquiry*, 66: 356-373
- (1997), "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church", in *Transnational Religion and Fading States*, eds. S. H. Rudolph and J. Piscatori, 121-143, Boulder, CO: Westview Press
- (2001), "Religion, the New Millennium and Globalization", *Sociology of Religion*, 62 (4): 415-441
- Chamovitz, S. (1997), "Two Centuries of Participation: NGOs and International Governance", *Michigan Journal of International Law*, 18: 183-286
- Falk, R.A., F. Kratochwil and S. H. Mendlovitz, eds. (1985), *International Law: A Contemporary Perspective*, Boulder, CO: Westview
- Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, New York: Routledge
- Gifford, P. (1994), "Some Recent Developments in African Christianity", *African Affairs*, 93: 513-534
- Hammond, P.E. (1992), *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*, Columbia, SC: University of South Carolina Press

- Hefner, R. W. (1993) "Introduction", in *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, ed. R. Hefner, 344. Berkeley: University of California Press
- ed. (1998), *Democratic civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers
- Howe, D. W. (1991), "The Evangelical Movement and Political Culture in the North during the Second Party System", *Journal of American History*, 77: 1216-1239
- Hunter, J.D. and O. Guinness (1990), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington: The Brookings Institution
- Huntington, S.P. (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72: 22-49
- Inglehart, R., M. Basanez and A. Moreno (1998), *Human Values and Beliefs: A Cross-cultural Sourcebook*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Jacobson, D. (1996), *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- (1998), "New Border Customs: Migration and the Changing Role of the State", *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs*, 3: 443-462
- Juergensmeyer, M. (1993), *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press
- Keck, M. and K. Sikkink (1998), *Activists without Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- Kurzman, C., ed. (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press

- Meyer, J.M., J. Boli, G.M. Thomas and F.O. Ramirez (1997), "World Society and the Nation-state", *American Journal of Sociology*, 103: 144-181
- Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Newbury Park, CA: Sage.
- Robertson, R. and J. Chirico (1985), "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 46: 219-242
- Romero, C. (2001), "Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint", *Sociology of Religion*, 62 (4): 475-490
- Roof, W.C. (1999), *Spiritual Marketplace*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Sandel, M.J. (1990), "Freedom of Conscience or Freedom of Choice?", in *Articles of Faith, Articles of Peace*, ed. J. D. Hunter and O. Guinness, 74-92. Washington: The Brookings Institution
- (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press
- Somers, M. (1995), "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward a Historical Sociology of Concept Formation", *Sociological Theory*, 13: 113-144
- Steinmetz, G., ed. (1999), *State/Culture: State-formation after the Cultural Turn*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- van der Veer, P. (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press
- (1996), "Introduction", in *Conversion to Modes: The Globalization of Christianity*, edited by P. van der Veer, 1-21. New York: Routledge
- Walzer, M. (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in*

188 ■ Küresel Sivil Toplumda Dinler

the Origins of Radical Politics, Cambridge, MA:
Harvard University Press

Wuthnow, R. (1988), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press

-- (1998), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley: University of California Press