

Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990

Recep Şentürk*

The Last Thirty Years of Sociology of Religion in America, 1960-1990

This article argues that the sociology of religion in the U.S. has been caught between classical sociological assumptions about the demise of religion and the unexpected rise of religious activities that have challenged these assumptions. The primary interest of this paper is not in the religious developments of the last few decades themselves, but in the sociological theories and concepts they have inspired and the terms in which they have been analyzed and interpreted. In this climate, some of the classical assumptions have endured while some of them have undergone criticism and modification. The article has two parts: The first part presents brief summaries of the major theoretical orientations in the period and the second part surveys the implications of some of the new orientations for actual research about religion. The article concludes that American sociologists are refiguring the boundaries of their discipline, but they have difficulties in translating theories into actual research.

Amerika'da farklı biçimlerde ifadesini bulan yeni dinî şuur, hem teorik hem de emprik seviyede, din sosyolojisini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Sosyologlar dinin “devamını”, “direnmesini”, “kendini uyarlamasını”, “değişimini”, “krizini” ve “yeniden yükselişini” ve dinî kurumlar ile diğer sosyal kurumlar arasındaki etkileşimi incelemişlerdir. Bu çalışmalar kısaca dinin hâlâ son derece önemli bir sosyal güç ve faktör olduğunu ortaya koymuştur.¹ Sosyologların beklentilerinin tersine, din, modern

* Dr. Recep Şentürk, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Din Sosyolojisi.

1 Örnek olarak bk. W. Goode, *Religion Among the Primitives*, Free Press, New York 1951; C. Hunt, “The Sociology of Religion”, *Readings in Contemporary American Sociology*, ed. Joseph S. Roucek, Adams & Co., Littlefield 1961, s. 539-556; T. Parsons, “Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States”, *Structure and Process in Modern Society*, ed. T. Parsons, Free Press, New York 1960, s. 295-321; I. Zaretsky, Mark Leon, ed. *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton 1974; C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley 1976; P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1985; R. Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1989.

toplumlarda hâlâ varlığını sürdürmeye devam etmekte ve yerinin başka bir şey ile doldurulamayacağı kesin olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak sosyoloji, evrimci gelişme şemalarını bir kenara bırakmak ve dine nispeten özerk ve sosyal değişmeye indirgenemeyecek bir alan tanımak zorunda kalmıştır. Dine tanınan bu yeni sosyal alanın, "gelişim" seviyelerine bakmaksızın bütün toplumlar için aynı olması icap ediyordu çünkü; "modern" toplum, önceden "ilkel" toplumlara ait olduğu varsayılan birtakım özellikler göstermekteydi. Eğer din "az gelişmiş" toplumlara has bir sosyal olgu değilse o zaman "gelişmiş" toplumların "az gelişmiş" toplumlar ile ortak birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Bunun sonucu olarak, din sosyolojisi giderek artan bir şekilde kendini eski evrimci teorilerden uzak tutmaya yönelmiştir. Bellah'ın Parsons geleneğini² takip ederek ortaya koyduğu meşhur evrimci din kuramı karşısında, sosyologların takındığı tavır bu durumu belgelemektedir. Sosyologlar bu evrimci teoriye, ilk yayımlandığı 1960'lı yıllarda çok yoğun bir ilgi gösterdiler ve Bellah'ın makalesi oldukça etkili oldu, ancak daha sonra popülaritesini hızla yitirdi.

Varlığı kabul edilen bu ortak evrensel yöneliş, yani dinin başka alanlardaki sosyal değişimler tarafından doğrudan değişime uğratılmadığı realitesi kabul edildi.³ Bu tutumun önde gelen örnekleri arasında Bellah'ın sivil din kuramı,⁴ Bell'in farklılaşmış toplum teorisi,⁵ Berger ve Luckman'ın fenomenolojik sosyolojisi⁶ sayılabilir. Son birkaç kuşak boyunca, dinî kuramlar konusunda hakim olan bakış açısının mimarı sayılan sosyologlar, böylece dine özerk bir sosyal alan tanıdılar ve bu alanın sosyal değişim veya ilerleme yoluyla diğer alanlar -meselâ bilim- tarafından fethedilemeyeceğini kabul ettiler. Hatta böyle bir şeyin mümkün olmadığı bile ileri sürüldü ki bu klasik sosyolojideki hakim görüşün tam zıddıdır. Nitekim Mary Douglas, *Tabii Semboller (Natural Symbols)* isimli eserinde, bu düşünceden hareket ederek şöyle bir iddia ortaya atmaktadır: Eğer din evrensel veya tabii ise o zaman bütün insanlığın ortaklaşa paylaştığı, ortak dinî semboller olup olmadığını araştırmamız gerekir. Klasik döneme hakim olan geleneksel pozitivist ve evrimci bakış açısıyla mukayese edildiğinde, kültürel ve fenomenolojik bakış açısı, yeni dinî olguları analiz etme konusunda daha mücehhez olduğunu ispat etti ve daha geniş bir takipçi topluluk buldu.

2 T. Parsons, *Structure and Process in Modern Society*, s. 295-321; T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1966, s. 26.

3 T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966.

4 Bellah tarafından ilk defa ortaya atılan "sivil din" kavramı hakkında daha geniş bilgi için bk. R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, Harper & Row, New York 1970; R. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York 1975.

5 bk. Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*, 1977, 88, s. 419-449; Bu makale 1980 yılında yazarnn diğer yazıları ile birlikte tekrar yayınlanmıştır. bk. Daniel Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Abt Books, Cambridge 1980; Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York 1978.

6 bk. P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1966; P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1969; T. Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, London 1967.

Dinin sosyal alanda kendisini göz ardı edilemeyecek bir şekilde yeniden vurgulamasına cevap olarak sosyolojisinin geçirdiği değişimi, her birini kendi başına teferruatlı bir şekilde ele almak gerektiği halde, yer darlığından dolayı, kısa başlıklar altında şöyle özetlemek mümkündür:

a) Son dönemdeki dinî gelişmeler, din sosyolojisinin önemini vurgulamıştır. b) Ancak geleneksel din sosyolojisi bu gelişmeler karşısında hazırlıksız yakalanmış ve kendini yenilemek zorunda kalmıştır. c) Öncelikle “din ve dünyevileşme⁷ diyalektiği”, din sosyolojisinin temel problematiği olmaktan çıkıp “Amerikan ahlâkî-manevî⁸ (moral) düzeninin krizi”⁹ disiplininin temel meselesi olarak onun yerini almıştır. d) Bu gelişmeler paralelinde dinin, “din sosyolojisi” adı altında sosyal bilim bakış açısından incelenmesi bir akademik disiplin olarak özel üniversitelerle devlet üniversitelerinde hem din ve hem de sosyoloji bölümlerinde kurumlaşmıştır.¹⁰ e) Eski sosyolojinin, dinin çağdaş toplumdaki yeri ve geleceği konusundaki varsayımlarını geçersiz kılan ve yeni dinî gelişmelerle yüz yüze gelen toplumbilimciler, dini eskiden olduğu gibi sosyoloji penceresinden bir sosyal olgu kabul edip inceleme geleneğini sürdürmekle beraber, giderek kendi disiplinleri hakkında daha fazla tenkitçi bir tavır takınmak zorunda kaldılar. f) Bu durum yeni teorilerin, kavramların ve bakış açılarının ortaya çıkmasına müsait bir ortam yaratmış; nitekim kültür ve fenomenoloji penceresinden dine taze bir bakış bu dönemde ortaya çıkmıştır. g) Öbür yandan, belki Amerika'daki krizin de itmesiyle, giderek artan bir şekilde Avrupalı sosyologların yazdıklarından istifade etme ve tercüme faaliyeti gelişmiştir.¹¹ h) Günümüzde Amerikan ahlâkî-manevî düzeninin krizi ve geleceği hakkındaki tartışmalarda, genel olarak vurgulanan hakim iddia, giderek yaygınlaşan ve nihilizm olarak adlandırılabilir duruma karşılık, Amerikan hayatına bir anlam yenilenmesi getirmenin ciddi bir toplumsal ihtiyaç olduğu yönündedir.¹² i) Bu bakış açısından hareketle, Amerikan ahlâkî-manevî düzenini kurtarabilmek için,¹³ baştan beri birbirine rakip iki dünya görüşü olarak algılanan din ve bilim arasında “birbirini yeniden değerlendirme”¹⁴ süreci başlamıştır.¹⁵

7 Bu makale boyunca 'secularization' kavramı 'dünyevileşme' olarak karşılanacaktır. İngilizce'de 'secular' kavramı 'dinî' (religious) ya da 'kutsal' (sacred) olan karşısı olarak 'dünyevî' mânâsında kullanıldığı için böyle bir tercih yapılmıştır. Türkçemizde aynı mânâyı ifade için dünyevileşme yerine kelimenin Fransızca karşılığı olan 'laikleşme' veya 'sekülerizasyon' da kullanılmaktadır.

8 İngilizce din sosyolojisi literatüründe sıkça kullanılan 'moral' kavramını daha güzel bir ifadesini bulamadığımız için 'ahlâkî-manevî' olarak karşılamayı tercih ettik. Ancak İngilizce'de ahlâk mânâsına gelen 'moral' ve ruh hali mânâsına gelen 'morale' kavramlarını birbirinden ayırtmak gerekir.

9 P. Berger, *u.dğr. The Homeless Mind*, Random House, New York 1973; R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, s. 179-183; Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", s. 419-449.

10 J. F. Wilson, Paul Ramsey, *The Study of Religion in Colleges and Universities*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970.

11 L. Hunt, ed. *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley 1989.

12 P. Berger, *u.dğr. The Homeless Mind*; R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, 179-183; Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*. 1977, 88: 419-449.

13 Vidich, A. J., Lyman, S. M. *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*, Yale University Press, New Haven 1985.

14 W.R. Garrett, ed. *Social Consequences of Religion*, Paragon, New York 1988.

15 D. Martin, J. Orme, W. S. F. Pickering, ed. *Sociology and Theology: Alliance and Conflict*, Harvester, Brington 1980; R. Segal, *Religion and Social Sciences: Essays on the Confrontation*, Brown Studies in Religion, Atlanta, Georgia 1989.

Amerikan din sosyolojisindeki gelişmeleri, din sosyolojisinin konusu olan sosyal ve kültürel değişmelerden bağımsız bir şekilde ele alarak anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda, yukarıda değindiğimiz gibi, bir sosyal olgu olarak dini açıklamayı amaçlayan klasik sosyal teorileri sarsan ve onlara yeni bir yön veren son dönemdeki dini gelişmelere bir göz atmak zorunlu hale gelmektedir. Son yirmi otuz yıla kısa bir göz atıldığında dinî olgunun birtakım köklü değişimlere uğradığı görülmektedir. Bu değişimlerden bazıları şöylece özetlenebilir: a) Sosyologların ifadesiyle, önceden tahmin edildiği gibi dinin sosyal alandan silinip yok olması yerine, “direnışı” ve “yükselişi” kendini 1960’larda kuvvetle hissettirmiştir. b) Yeni dinî hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. c) Batı dışı dinler Amerika’da yaygınlaşmaya başlamış ve Amerikalılar arasında yeni takipçiler kazanmıştır.¹⁶ d) Öbür yandan, dinin içten dünyevileşmesi (inner secularization of religion),¹⁷ kurumsal dinin bazı kollarının günün taleplerine kendilerini korkusuzca ve gururla uydurmaları ile açıkça gözlemlenebilir hale gelmiştir. e) Bu bağlamda dinden uzak bir hayatın doğurduğu kültürel problemler su yüzüne çıkmaya; hayatı manidar kılma olgusu ciddi olarak gündeme girmeye ve dünyevileşmenin doğurabileceği problemlere karşı bir bilinç gelişmeye başlamıştır. f) Bir taraftan hayatı anlamlı kılma, problematik hale gelirken bir taraftan da dinî gruplar dini ve geleneksel değerleri savunabilmek için giderek kendilerini daha fazla politik arenaya dalmış buldular ve siyasî zorlukları aşabilmek için farklı dinî gruplar ittifaklar kurarak bir araya gelmeye çalıştılar. g) Kürtaj, okullarda toplu sabah duası, doğum kontrolü, cinsî ahlâk ve homoseksüellik gibi manevî-ahlâkî konular, Amerikan politikasında giderek artan bir yer işgal etmeye başladı; bu bağlamda Evangelism inkâr edilemez bir olgu ve siyasî güç olarak ortaya çıktı. h) Kültler ve toplu intiharlar,¹⁸ büyük ölçüde yoğun medya ilgisinden dolayı, hızla dünyevileştiği iddia edilen modern toplumda, dinî inançların sosyal ve politik alanda hâlâ yaşayan gücüne herkesin dikkatini çekti.

16 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*; C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley 1976; T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*; P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1985; Bu kitapta makaleler içinde özellikle bk. P. E. Hammond, “Is America Experiencing Another Religious Revival?”.

17 T. Luckman, *The Invisible Religion*.

18 1978’de Kaliforniya’da Jim Jones önderliğindeki Halk Tapınağı Kült’ünün 912 üyesi intihar etti. 1993’de Waco, Texas’da David Koresh rehberliğindeki 80 kişilik bir grup, 51 günlük bir kuşatmanın ardından iddiaya göre kendi kendilerini yakarak şüpheli bir şekilde intihar ettiler. 1997’de gene Kaliforniya’da Santa Fe’de ‘Higher Source-Yüksek Kaynak’ adlı bir internet şirketi işleten ve ‘Gates of Heaven-Cennetin Kapıları’ projesinin mimarı bilgisayar mühendisi 38 kişi lüks bir villada topluca intihar etti. Dini gruplarda toplu intihar olgusunun -her ne kadar birinci sırada olsa da- sadece Amerika’ya has bir olgu olmadığını kaydetmemiz gerekir. Nitekim 1978’de Guyana’da Halk tapınağının 912 mensubu, 1985’de Filipinler’de Mindanao adasındaki Ata kültüne bağlı 60 kişi, 1986’da Japonya’nın Wakayama kumsalında Gerçeğin Dostları Kilisesi’nden 7 kadın, 1987’de Güney Kore’de Park Soonja kültünden 32 kişi, 1994’de İsviçre’de Güneş Tapınağı kültünden 48 kişi, Kanada’da aynı külte mensup 5 kişi, 1995’de Fransa’da gene aynı külte mensup 16 kişi ve 1997’de Kanada’nın Saint Casimir kentinde Güneş Tapınağından 5 kişi farklı sebeplerden dolayı ve farklı metodlarla topluca intihar ettiler. Dini grupların topluca intihar olayları gözleri yeni dini gruplara çevirmede önemli bir rol oynamıştır. Ancak sosyologların son derece irasyonel görünen bu konuda henüz kapsamlı bir bakış açısı geliştirdikleri söylenemez.

Burada üzerinde durduğumuz esas konu, son yıllarda Amerika'da dinin geçirdiği değişimler değil, bu değişimler karşısında temel varsayımları sarsılan sosyolojinin tepkisidir. Bu tepki birkaç şekilde ortaya çıkmıştır. Bunların başında, din sosyolojisinde kültürel ve fenomenolojik bakış açısının ortaya çıkışı gelir. Kültürel bakış açısı, ifadesini Robert Bellah, Daniel Bell, Mary Douglas ve Robert Wuthnow'un yazdıklarında bulurken, fenomenolojik bakış açısı ise ifadesini Peter Berger ve Thomas Luckman'ın eserlerinde bulmuştur. Buna ilave olarak klasik sosyolojinin çizgisel bir şekilde ilerleyen dünyevileşme süreci anlayışını yansıtan kavram ve kuramları, din sosyologları tarafından sert bir şekilde eleştirilmeye başlandı; çünkü din sosyologları, toplumda baş gösteren yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı ve eski dinlerin yeniden güçlenişi ile yükselişi inkâr edilemeyen dinî şuurlar hakkında kuramları geliştirmek zorunda kaldılar. Bu arada "fundamentalizm", sosyolojik terminolojinin bir parçası haline geldi. Bu teorik gelişmeler yürütülen din sosyolojisi araştırmalarına da yansımış ve toplanan yeni verilerin nasıl yorumlanacağını etkilemiştir. Bu bağlamda din değişirken, din sosyolojisi de dinin geçirdiğinden daha az ilginç olmayan bir değişim sürecinden geçmeye başlamıştır. Daha da ilginç, din ve sosyolojinin birbirine bakışı değişime uğramıştır. Bu cümleden olarak, eskiden beri düşmanca ve problemlili olarak algılanan din ve sosyal bilimler arasındaki sınır, söz konusu yeni şartlar altında yeniden tanımlanma yoluna girmiştir. Din ve sosyal bilimler arasındaki sınırın yeniden çizilmesi tartışmalarına örnek olarak Bellah, Berge ve Geertz'in çalışmalarını aşağıda tartışacağız. Burada söz konusu ettiğimiz değişimlerin bir kısmı çok eskilere dayanabilir; ancak onların yoğun bir şekilde hissedilmeye başlandığı dönem 1960'lardır. Bu yeni problemler, teoriler, kavramlar, bakış açıları ve varsayımları giderek artan bir şekilde sosyal bilimlere alanına hakim olmaktadır.

Kabaca 1960'tan bu yana, Amerika'da din sosyolojisi alanındaki literatürü, yeni şahsiyetler tarafından ortaya atılan yeni problemler, teoriler, bakış açıları ve kavramları tespit etmek maksadıyla gözden geçirirken, makale ve kitap olarak ortaya konulmuş ürünlerin çokluğu nedeniyle tüm katkıları değerlendirdiğimiz iddiasında değiliz.¹⁹ Burada amaç, din sosyolojisi alanındaki yeni tartışmaları ve gelişmeleri ele almak olduğundan, önceki dönemlerde başlamış ve hâlâ devam etmekte olan tartışmalara sadece icap ettikçe değinilecektir.²⁰ Burada ilginç dışında kalacak olan bu yeni tartışmalara örnek olarak ilk defa Weber tarafından ortaya atılan Protestan çalışma

-
- 19 A. J. Blassi, W. Michael, *Issues in the Sociology of Religion: a Bibliography*, Garland, New York 1986; D. Bromley, P. Hammond, ed. *The Future of New Religious Movements*, Mercer University, Macon, GA 1987; A. J. Blassi, W. Michael, *The Sociology of Religion: an Organizational Bibliography*, Garland, New York 1990; R. Homan, G. E. Borman, *The Sociology of Religion: A Bibliographical Survey*, New York: Greenwood 1986; Robert de. Srunkow, ed. *Religion and Society in North America: an Annotated Bibliography*, ABC-Clie Information Services, Santa Barbara, CA 1983; J. A. Saliba, *Social Science and the Cults: an Annotated Bibliography*, Garland Publications, New York 1990.
- 20 J. Beckford, "The Sociology of Religion", *Social Compass* 1990, 37(1), s. 71-73; T. K. Oommen, "Comments on James Beckford: The Sociology of Religion: 1945-1989," *Social Compass* 37(1) s. 71-73; E. Allardt, "Commentary on James Beckford's and Emile Poulart's Papers on the Predicament of the Sociology of Religion", *Social Compass*, 1989, 37(1) s. 71-73; E. W. Mills, "The Sociology of Religion as an ASA Subdiscipline", *Sociological Analysis*, 1983, 44(4), s. 399-354.

ahlâkının Amerika'nın ekonomik ilerlemesi üzerindeki etkisi ya da din kurumu ile bilim, aile ve ekonomi gibi diğer sosyal kurumlar arasındaki etkileşim hakkındaki daha geleneksel tartışmalar gösterilebilir. Gene aynı şekilde Avrupalı sosyologlara sadece Amerika'daki gelişmelere etkileri açısından icap eden yerlerde göndermede bulunmakla yetinilecektir. Yeni olmasına rağmen, burada yer darlığı nedeniyle ele alınamayan bir başka yeni problem de cinsiyet ve din konusudur ki çok önemli teorik ve emprik yönleri vardır.

I. TEORİK ZEMİN

A. KÜLTÜR PENCERESİNDEN DİNE BAKIŞLAR

Kültürel din sosyolojisi, yapısal fonksiyonalizm düşüncesinin hakim olduğu 1970'lerden sonra ortaya çıkmış bir akımdır ve önceki dönemlerin pozitivist ve kurumlar merkezli bakış açısına bir alternatif olarak görülebilir.²¹ Son dönemde sosyoloji çevrelerinde giderek daha fazla taraftar toplayan bu akımın öncüsü olarak, Geertz, Douglas, Wuthnow, Bell ve Bellah'ın çalışmaları ele alınacaktır. Muhteva ve ilgi bakımından bu çalışmalar hem teorik hem emprik alanda zengin bir çeşitlilik arz eder. Metodolojik açıdan söz konusu katkılar bağımsız olarak değil, ortaya çıktıkları dönemin şartları içinde ele alınarak anlaşılabilir. Bu şartların en önemlileri arasında yükselen dinî şuur ve Amerikan ahlâki-manevî düzeninin krizi vardır.

Kültürel bakış bir yandan sosyolojinin geleneksel sorularını kültürel bir bağlama oturturken diğer yandan yeni birtakım sorular gündeme getirmiştir. Böylece kültürel bakış, din sosyolojisine yeni bir program sunarak sosyolojinin problemlerini, kavramlarını, amaçlarını ve diğer disiplinlerle alâkasını yeniden tanımlamıştır. Bu bakış açısına sahip bir sosyolog, disiplinler ve entelektüel gelenekler arası alışılmış sınırlara aldırış etmez. Bu ekoldeki din sosyologları, özellikle Bellah ve Geertz, dinle ilgili disiplin ve geleneklerin birbirinden ayrılması için değil, birbirine daha iyi entegre olmaları için çaba sarf etmektedir. Bu sosyologlar, giderek "açıklamacı" tabiat bilimleri modelinden "yorumsamacı" kültür bilimi modeline kayan sosyolojinin sınırlarının ve ilişkilerinin de yeniden tanımlanması gerektiğine inanmaktadır. Onlara göre sosyoloji, ilgili bütün disiplinler ile, hatta teoloji ve edebiyat ile bile daha açık ve dayanışmacı bir ilişkiye girmeli ve bunu yaparken entelektüel forumda özerkliğini ve bağımsızlığını kaybetmek gibi bir korkuya kapılmamalıdır. Sosyal ve dinî olayları anlamaya çalışırken, farklı sebeplerle bile olsa, teoloji ve dinden bir şeyler öğrenmeye açık olan bu sosyologlar, din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi rekabet ve düşmanlık olarak tanımlamazlar.

Kültürel din sosyolojisi farklı kaynaklardan beslenmektedir. Bunların başında, başta Durkheim ve Weber'in çalışmaları olmak üzere, klasik sosyoloji, antropoloji,

21 J. C. Alexander, *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, Columbia University Press, New York 1987, s. 280-329.

felsefe ve edebiyat teorileri gelmektedir.²² Avrupalı meslektaşlarının aksine, Amerikalı din sosyologları dini, kültürel üst yapının bir parçası olarak gören Marxism'e pek ilgi göstermemişlerdir. Kültürel din sosyolojisinin en önemli kaynaklarından birisi antropoloji olduğu için, Amerikan din sosyolojisi üzerinde oldukça etkili olmuş iki antropologun görüşlerini tartışmaya öncelik vereceğiz.

Burada bizim kültürel sosyolojiye duyduğumuz ilgi, onun din sosyolojisine katkıları ile sınırlıdır. Bununla beraber, aşağıda çalışmalarını ele alınacak sosyologların kullandıkları genel teorik çerçevenin kısaca ortaya konulması, onların din hakkındaki kuramlarının ortaya çıktığı bağlamı daha iyi teşhis etmemize yardımcı olacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, kültürel din sosyolojisinin dine bakışı birkaç kavramın karşılıklı etkileşimi çerçevesinde oluşmuştur. Bu kavramlar şöylece sıralanabilir: kültür, mânâ, sembol, tecrübe, anlama ve iletişim. Geertz'e göre kültür, "birlikte çalışan, anlaşılabilir işaretler sistemleri", yani sembollerdir. "Bir şey ki ona sosyal olaylar, davranışlar, kurumlar veya süreçler sebepsel olarak atfedilebilir; o bir bağlamdır yani öyle bir şey ki onun içinde sosyal olgular makul -yani yoğun (thickly)- bir şekilde tasvir edilebilir".²³ Kültür penceresinden bakıldığında hiçbir şey "kültürel" hale geldikten sonra artık "olduğu gibi" değildir. Her şey kendisine dışardan yüklenen bir mânâyı ifade etmek için oradadır. Bu mânâ göz önüne alınmadan o şeyin anlaşılması imkânsızdır. Bu bakış açısından nesnelere, hareketler, lafızlar, kısaca bütün görsel ve işitsel işaretler mânâ ambarıdır. Mânâ, işaretlerle başka insanlara aktarılmadan önce, sembolere yüklenir ve orada muhafaza edilmeye çalışılır. Öyleyse din, bir kültüre nispeten hayatın mânâsıdır. Bu yüzden dinde sembolere duyulan ihtiyaç asli bir ihtiyaçtır. Sonuç olarak, bir dini anlamak isteyen insan, o dinin sembollerine yüklenmiş olan mânâları deşifre edip anlamalıdır. Mânâ kalplerde ve kafalardadır, ancak semboller vasıtasıyla muhafaza edilir, paylaşılır, başkalarına ve gelecek nesillere aktarılır. Bu bağlamda sembollerin kullanımı zaruridir. Davranışlar dildeki ve müzikteki sesler, renkler, taşlar -özellikle mimaride- yazılı işaretler, matbu dokümanlar ve daha akla gelebilecek birçok şey bu maksatla kullanılan semboller arasındadır. Ana vatanını yani bir insanın bedenini terk eden mânâ, somut sembollerde müşahhas hale gelir. Geertz'e göre bir mânâ şahsî bir tecrübedir; akli veya hissî bir tecrübe.

Tecrübeler seviyesinde varsayılan bir simetri söz konusudur ki bu sayede tecrübelerimizi birbirimize aktarırken aynı sembollerini paylaşmak mümkün olur. Mary Douglas *Natural Symbols* adlı eserinde "bütün tecrübe seviyelerinde karşılıklı mutabakata erişebilmek için içten gelen bir arzu (drive) vardır" der. İşte insanları, sosyal yapan da budur. Geertz'e göre sosyal bilim demek, söz konusu sembollerini bilim topluluğu tarafından paylaşılan başka birtakım sembolere çevirmekten ibarettir. Âlimler bu maksatla yeni semboller bulurlar. Bu akademik sembollerin görevi, bir kültürün sembollerini, dolayısıyla onun toplum ve fert hayatını daha kolay anlaşılabilir hale getirmektir.

22 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press, Berkeley 1987.

23 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic, New York 1973, s. 14.

Bu çaba esnasında, bir sosyolog veya antropolog her yerde geçerli olan evrensel kanunlar ve düzenlilikler aramaz; aksine, toplumbilimciden beklenen sembollerdeki ifadelerine dayanarak incelediği sosyal olguları anlaşılabilir hale getirmektir. Toplumbilimciler “yerli”lerin sembollerini kendi bilimsel sembollerine tercüme ederler.

Evrimsel olmayan bir bakış açısından, dinlerin kültürler arası mukayese metodu ile araştırılması hâlâ tam olarak gelişmemiştir. Bu süreç pozitivist ve evrimci klasik din sosyolojisi mirası tarafından yavaşlatılmaktadır. Eğer dinler evrimsel bir tasnifin farklı basamaklarına yerleştirilerek tasnif edilmeyecekse, onlar arasında nasıl bir ilişki kurulacaktır? Bu bağlamda iki türlü cevap ortaya çıkmıştır: Bir bakış açısına göre dinler birbirinden bağımsız olgular olarak ele alınmalıdır. Bu bakış açısı etnografi tarafından temsil edilir. Diğer bir bakış açısına göre ise amaç, mukayese yoluyla dinler arasında benzerlikler bulmaya çalışmaktır. Bu bakış açısı da antropoloji, tarih ve sosyolojideki mukayeseli çalışmalar tarafından temsil edilir. Birinci tutum, her ne kadar son zamanlarda ortadan kalkmaya yüz tutmuş olsa da, Batı dışı tecrübeleri, Batı içi tecrübe ile eşit tutmayan Batılı ayrımcı tavrı yansıtır. Batı içi ve Batı dışı tecrübeleri aynı şekilde ele alma problemini tartışan Peter Ekeh tartışmayı şöyle sonuçlandırmaktadır.

Modern dönemlerde bile Amerikalı ve Avrupalı sosyologların Batılı ve Batı dışı davranış ve tecrübelerine aynı değeri vermedikleri aşikârdır. Batı dışı insanların davranışlarının erken dönemdeki yorumları nihai tahlilde, o yorumları ortaya atan teoristlerin şahıslarına ait sosyolojik ikna ve etkileme çabalarından ibarettir.²⁴

Batı dışı toplumlar üzerinde yoğunlaşan erken Geertz *Interpretation of Cultures*²⁵ adlı eserinde antropolojinin sadece yabancılar ve yerliler (natives) ile ilgilenmesi gerektiğini savundu. Ancak Geertz bunun aksinin mümkün olduğunu da itiraf eder, “Antropolojinin, kendisinin de bir parçası olduğu kültür hakkında eğitilmesi *mümkündür* [italikler tarafımızdan] ve bu giderek böyle olmaktadır. Bu, çok ciddi ve önemli bir gerçektir; ancak bu durum birtakım tekin olmayan ve oldukça özel, ikinci dereceden birtakım meseleler ortaya çıkardığı için şimdilik onları bir kenara bırakacağım”.²⁶ Geertz tarafından bir kere bırakılan bu soru, Mary Douglas’ın *Natural Symbols*²⁷ adlı eserinde merkezî bir konum işgal etmektedir: “Bir metot olmadan kültürler arası mukayese ve onunla birlikte bütün bu girişim başarısızlığa uğramaktadır. Eğer pigmeler (Avusturalya yerlileri) hakkındaki tartışmaları kendimizle irtibatlandıramazsak bu tartışmalara zaten en baştan başlamaya hiç gerek yoktur.”²⁸ Robert Wuthnow kültürel bakış açısını modern toplumlara uygulama vazifesini sosyolojiye taşıdı. Sonradan Geertz de benzer bir bakış açısı benimsedi. Mesela, o şöyle bir iddia ortaya attı: “Sefrou [ülkel kabul edilen bir bölge] yanında Manhattan [New York şehrinin bulunduğu ada] neredeyse tekdüze kalır”.²⁹

24 P. Ekeh, *Social Exchange Theory: the Two Traditions*, Harvard University Press, Cambridge 1974, s. 20.

25 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*

26 a.g.e., s. 14

27 M. Douglas, *Natural Symbols*, Vintage, New York 1970.

28 M. Douglas, S. Tipton, *Religion and America: Spirituality in a Secular Age*, Beacon, Boston 1982, s. 63.

29 C. Geertz, *Local Knowledge*, Basic, New York 1983, s. 67.

Kültürel bakış, sosyolojideki uygulamalarını genişletmesine rağmen, teorik katkıların empirik araştırma tekniklerine tercümesi henüz tatminkâr bir seviyeye gelmiş değildir. Bunun sebepleri arasında, kültürel bakış açısı, sosyal davranışın sembolik boyutunu keşfetmeye yönelik genel teorik ve metodolojik bir çaba olduğu halde, onun hâlâ büyük ölçüde “kültür sosyolojisi” diye, sosyolojinin alt bölümlerinden biriymiş gibi ele alınması önemli bir yer tutar. Bu durum kavramın kendisi ile bile çelişkilidir. Kültürel sosyoloji kavramı, sosyolojik araştırmaya stratejik bir bakışı ifade eder; yoksa diğer araştırma alanları arasında yerini alacak yeni bir alanı değil. Buna rağmen kültürel sosyoloji kavramı ve onun sosyolojik araştırmalardaki uygulamaları esnasındaki karmaşa çok yaygındır. Kültürel sosyolojinin mevcut durumunu değerlendiren Robert Wuthnow şöyle demektedir: “Kültür araştırmalarının, son yıllardaki önemli katkılara rağmen, genel olarak disiplinde çok itibarlı bir konuma gelemediği ve dahili problemlerden kurtulamadığı inkâr edilemez. Günümüzde kültürün ciddi sosyolojik dikkate layık bir konu olduğunun yeniden idrak edilmeye başlandığı açıkça görülmeye başlanmıştır”.³⁰

Aşağıdaki tartışmalar, kültürel sosyolojinin önde gelen temsilcilerinin genel teorik ve metodolojik çerçevelerinin din araştırmalarına nasıl yansıdığı hakkındadır. Bu nedenle söz konusu şahısların tam bir portrelerinin çizilmesi beklenmemelidir. Buradaki özel amaç, son dönemde ortaya çıkmış olan kültürel sosyolojinin birkaç temsilcisinin çalışmasında nasıl ifade edildiğidir. Söz konusu sosyologların teorik ve metodolojik tartışmalarının uygulamadaki etkilerini yansıtan bazı empirik araştırmalarına da değinilecektir. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki burada gözden geçireceğimiz teorilerin birçoğu ya empirik araştırmalarda yaygın olarak kullanılmamakta veya henüz empirik araştırma seviyesinde uygulanabilir hale getirilmemiştir. Bu bağlamda Bellah'ın “sivil din” kavramı bir istisna teşkil etmektedir.

1. Geertz: Dinin Yoğun Tasviri

Geertz çok katmanlı bir kültür ve insan teorisi ile çalışır. Bu teorinin her bir katmanı sosyal bilimlerden birine gözlemde bulunarak veri toplamak ve onları açıklayabilmek için yorumlamak amacıyla araştırmak üzere tahsis edilmiştir. Bu tabakalardan sadece birini açıklamakla yetinmek “ince tasvir” (thin description) ya da “açıklama” (explanation) olarak adlandırılır. İnce tasvir veya açıklama yönteminin alternatifi, sosyal olguda ne olup bittiğinin eksiksiz anlaşılması amacıyla kültür ve sosyal aktöre ait bütün katmanların hesaba katılması sonucu ulaşılan “yoğun” bir tasvir usulüdür. Çok katmanlı kültür ve insan teorisinin pratikteki sonucu, her sosyal bilim dalının kendisine önceden tahsis edilmiş sınırlar içerisinde özerk olarak varlığını sürdürmesidir. Geertz, sosyal bilimlerin epistemolojisinden metodolojisine vancaya kadar geniş bir problem alanını kuşatır ve farklı tecrit seviyelerinde hareket eder. Geertz'in düşüncesinin dinamiklerini anlamanın en güzel yolu empirik alan, akademi ve bizzat teoristin kendisi arasındaki karşılıklı ilişkileri göz önüne almaktır.

30 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 6.

Geertz'in çalışmaları hakkındaki bir gözlem, onun kendisini sürekli değişen akademik dünyaya ve alana nasıl irtibatlandırdığını ve oradaki değişikliklere karşı nasıl bir tepki ortaya koyduğunu tasvir edecektir. Geertz bir teorist olarak bu bağlamda bıkmadan usanmadan fikirlerini sürekli olarak yeniden şekillendirir. Kültürel sosyolojinin önde gelen simalarından olan, ancak empirik araştırmalar konusundaki katkılarını da devamlı sürdüren Geertz'in ilgi üçgeni din, siyaset ve sosyal teoriden oluşmaktadır.

Geertz'in yazdıklarının kronolojik bir şekilde gözden geçirilmesi, onun günümüzde antropolojinin tabiatı, yeri ve rolü konusundaki dinamik arayışını nasıl sürdürdüğünü ortaya koyar. Antropoloji XIX ve XX. yüzyılların teorik yönelişleri ve uluslararası ilişkileri bağlamında ortaya çıkmıştır. Ancak günümüzde bu şartlar büyük ölçüde ortadan kalktığından veya değişime uğradığından, yeni şartlar içinde antropoloji de kendini yeniden tanımlama problemi ile karşı karşıyadır. Şartlar değiştiğinde, antropoloji de bilim ve iktidar ilişkileri alanında sürekli değişen durumlar karşısında tepkisini ortaya koymak zorunda kalmıştır. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, rölativizmin yükselişi ve kolonyalizmin ortadan kalkışı, klasik antropolojinin temellerini sarsmıştır ki bir açıdan Geertz'in çalışmaları buna bir cevaptır. Bu değişimler göz önüne alındığında, Geertz kendi stratejisini şöyle özetliyor: "Önümüzdeki günler antropolojinin konuşma gücünü yeniden canlandıracak mı yoksa tamamen yok olmasına mı, sebep olacak; telif heyecanının iyileşmesine mi yoksa tamamen kaybolmasına mı yol açacak? Bütün bunlar disiplinin veya daha belirgin bir ifadeyle onun müstakbel uygulayıcılarının kendilerini gayelerinin, yerlerinin, motiflerinin ve üreticilerinin sorgulandığı bir duruma adapte edip edemeyeceğine bağlıdır".³¹

Erken Geertz'in kültürel antropolojinin problemleri karşısında takındığı tavır, *The Interpretation of Cultures*³² ve *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*³³ eserlerinde de ifade edildiği gibi, antropolojinin temel teorik ve metodolojik varsayımlarını pozitivist yapısalcılıktan kültürel ve yorumsamacı bir noktaya çekmek olmuştur. Sosyal bilimlerin bulanıklaşan sınırlarının yeniden çizilmesi de bu çabanın bir parçasıydı. Sadece antropolojinin teorik ve metodolojik temelleri değil, bizzat antropolojinin kendisi sorgulanır hale gelmişti. Bu ortamda Geertz ne teorinin ne metotların ve ne de profesyonel kürsülerin³⁴ problemi çözemeyeceğini iddia ederek Antropolojinin *edebiyata yönelişinin* (literary turn) ilk işaretlerini verdi.³⁵

Geertz antropolojiyi antropologların yaptığı şey olarak tarif etmektedir ki o da etnografidir. Etnografi yapmak alışlagelmiş ses grafiklerini değil, fakat kalıcı olmayan kalıplaşmış davranış biçimleri ile yazılmış bir metni okumaktır.³⁶ Görüldüğü gibi bu metot gözlemci değil, yorumsamacıdır.³⁷ Bunun sebebi ise antropolojinin konusu olan

31 C. Geertz, *Works and Lives*, Stanford University Press, California 1988, s. 139.

32 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

33 C. Geertz, a.g.e.

34 C. Geertz, *Works and Lives*, s. 144

35 A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", *The New Cultural History*, L. Hunt, ed. 1989, s. 75.

36 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 10.

37 a.g.e., s. 7.

“mânâ”nın resmedilemez,³⁸ yani gözlemlenemez olmasıdır. İşte bu noktada Geertz, Ryle'den beslenerek, yoğun tasvir (thick description) metodunu öne sürer. Bu metot anlamsız refleksler ile anlamlı hareketler arasında bir ayrım yapar ve anlamlı hareketin sembolik olarak ifade edilen muhtevasını “okur” ki bu okumaya “yorumsama” (interpretation) da denir. Kültür, şekilsiz his ve düşünceleri alır, onlara şekil ve yön verir. Bu maksatla semboller kullanılır. Geertz'e göre sembol, gerçekliğinden soyutlanmış ve tecrübelerimize mânâ yüklemek için kullanılan her şeydir.³⁹ Mânâlar sembollere yüklenir ve onlar vasıtasıyla nakledilir. Bu noktada özellikle din gündeme gelir. Parsons ve Shills'i takip ederek Geertz dinin kültürel boyutunun analizini geliştirmek ister. Bu bakış açısından Geertz dini şöyle tanımlar: “Din (1) bir semboller sistemidir ki (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh haletleri ve güdüler oluşturur, (3) bunu gerçekleştirebilmek için varlığın genel düzeni hakkında kavramlar üretir; (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirir ki (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler eşsiz, benzersiz bir gerçekliğe sahip görünür”.⁴⁰ Geertz tanımını numaraladığı elementlere göre açıklar ki kültür penceresinden yapılan bu din tanımı iki adımlı bir analiz gerektirir: (1) Dini oluşturan sembollerde somutlaşan mânâlar sisteminin analizi. (2) Bu sistemlerin sosyal yapıdaki ve psikolojideki süreçlerle alâkalandırılması.

Geertz kültür ve insan kavramları arasında çok açık bir alâka gözlemler. Başlangıçta, antropoloji insanın ne olduğu konusunda bir bilgiye sahip olmalıdır. Bu temel soruya verilebilecek cevaplar farklı kültür kuramlarına dayanır. Bu bakış açısından, ne Aydınlanma çağıının evrensel insan tabiatı kavramı ve ne de ona alternatif olarak doğan evrensel kültürel rölativizm antropoloji için yararlıdır. İnsanda tabii, evrensel ve daimi olan şeyler ile alışıl gelmiş, mahalli ve değişken arasında bir çizgi çekmek insanın durumunun yanlışlanması (falsification) veya ciddi bir şekilde yanlış anlaşılmasıdır.⁴¹ Geertz, günümüzde bilimin amacının insanın diğer insanlarla ve çevresinde olup biten şeylerle alâkasını kurmak olduğu iddiasındadır. Bu maksatla şöyle bir strateji kullanmayı tavsiye etmektedir:

Her şeyi kapsayan tek bir strateji: İnsan hayatının biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel faktörleri arasındaki ilişkilerin katmanlı bir tasavvuru. Bu tasavvurda, insan bütün seviyelerin bir “birleşimidir” ve her seviye kendinden aşağıdakilerin üzerine oturur; kendinden yukarıdakilere temel teşkil eder. Birisi insanı analiz ederken bu katmanları teker teker kaldırır, her tabaka kendi içinde tamdır ve başka tabakalara indirgenemez; kendinden aşağıdaki tabakalardan oldukça farklıdır. Kültürün renkli formlarını kaldıran bir kişi sosyal organizasyonun yapısal ve fonksiyonel düzenliliklerini bulur. Bir kişi bunları da kaldırır o zaman onların altında yatan psikolojik faktörleri (temel ihtiyaçları ya da ne isim vererseniz onu) bulur ki bunlar öncekileri mümkün kılar ve destekler. Eğer bir kişi psikolojik katmanı da kaldırır o zaman insanın hayat binasının biyolojik -anatomik, fizyolojik, sinirsel- temelleri ile baş başa kalır.⁴²

38 a.g.e., s. 6.

39 a.g.e., s. 45.

40 a.g.e., s. 90.

41 a.g.e., s. 36.

42 a.g.e., s. 37.

Geertz'e göre insan hakkındaki modern bilimsel çalışmalara hakim olan tabakalı insan tasavvuru, mevcut kurulu disiplinlere bağımsızlık ve hakimiyetlerini garanti eder. Bu bakış açısından hareketle insanın gerçekten ne olduğunu anlamak istersek bütün bilimlerin bulgularını hiyerarşik şekilde bir araya getirmemiz gerekecektir. Kültürel katman alâmet-i farika olarak insana aittir. Dolayısıyla katmanlar arasında en üst konuma sahiptir. Bununlar beraber, farklı katmanlar arasında karşılıklı ilişkiler ve geçişler de kurulmalıdır. Eğer tutarlı bir insan resmine sahip olmak istiyorsak bunu yapmak zorundayız. Geertz bu probleme "sentezci" bakış dediği bir pencereden bakar ki bu bakış açısı birçok faktörü bir analiz sistemi içersinde bir arada ele alır. Sentezci bakış açısı bir bakıma ilerde tartışacağımız "bilimlerin sınırlarının yeniden çizilmesi" iddiasına zemin hazırlar.⁴³ "Sadece ve sadece, sembolik hareketin tahlilinde, toplumsal ve psikolojik hareketlerin analizi konusunda günümüzde sahip olduğumuz giriftliğe benzer bir seviyeye ulaştığımız zaman, hayatı, dinin belirleyici bir rol oynadığı sosyal ve psikolojik taraflarıyla (sanat, bilim veya ideoloji) etkin bir şekilde ele almamız mümkün olacaktır".⁴⁴ Bu bakış açısının sonucu, insan kavramına yeni bir katman eklenmektir. Bu yeni tabakaya, sosyal ve psikolojik tabakaya ilaveten, belli fonksiyonlar yüklenmiştir ve bundan dolayı sadece antropoloji tarafından çalışılmalıdır. Bundan da öte, bu yeni tabakanın sosyal ve psikolojik tabakanın temeli olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵ Daha da önemlisi, bu insan kavramının bir sonucu da Geertz'in bizzat ifade ettiği gibi, "bilim kekinde" antropolojiye bir dilim oluşturmaktır.

Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as an Author*⁴⁶ başlıklı daha sonraki bir kitabında fikirlerine yeni bir yön verdi. Bu kitabında Geertz, antropolojinin problemini ele alırken ontolojik ve epistemolojik yaklaşımı kullanmamamızı tavsiye etmektedir. Ontolojik yaklaşımı antropolojinin problemi "ben" ve "başkası" (self vs. other) dikotomisi bağlamında ele alırken, epistemolojik yaklaşım "anlama" ve "açıklama" (understanding vs. explanation) dikotomisi bağlamında ele alır. Bunlara alternatif olarak Geertz, problemin antropoloji metinlerinin "burada" (akademide) ve "orada" (alanda) olmakla nasıl inşa edildiği bağlamında yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir yaklaşımın yokluğu halinde ne epistemolojik ne de ontolojik yaklaşımlar değişen entelektüel ve siyasi şartlar karşısındaki imtihanında antropolojiye rehberlik edebilir.⁴⁷ Geertz bu konudaki fikirlerini kısaca şöyle ifade etmektedir: "Hem akademide ve hem de alanda yeni bir şeyler ortaya çıktı, öyleyse sayfada da yeni bir şeyler ortaya çıkmalıdır".⁴⁸

Geertz, antropologların yazılarında "yazara-doymuş" (author-saturated) ve "yazardan-boşaltılmış" (author-evacuated) metinler arasında gizli bir gerilimi müşahede ettiğini ifade etmektedir. Yazara-doymuş metinlerin yazarları, sanatçıların modelini

43 C. Geertz, *Local Knowledge*.

44 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 125.

45 a.g.e., s. 123.

46 C. Geertz, *Works and Lives*.

47 a.g.e., s. 130.

48 a.g.e., s. 148.

takip ederken, yazardan-boşaltılmış metinlerin yazarları tabiat bilginlerinin modelini takip etmektedir. Bilimsel görünmeye çalışan antropoloğın tabiat ve insan bilimlerindeki kökenleri ve komşu disiplinlerle ilişkilerini şöyle bir teşbihle ortaya koymaya çalışmaktadır: "Daha kolay reddedilebilir olan vehmedilenlerin katkılarını görmezlikten gelme tavrıyla, daima annesinin kardeşi olan attan bahseden fakat babası olan eşekten hiç bahsetmeyen kuzey Amerikalı katır...".⁴⁹ Geertz'in çağrısı antropolojinin sanat ve edebiyattaki köklerini hatırlamaya yöneliktir. "Antropoloji giderek şunu anlamak zorunda kalacaktır ki antropolojinin çağdaş kültürde bir güç olarak kalıp kalmaması onun katır-tavrının (bilimsel annenin methedilen kardeşi ve reddedilen edebî baba) katır kısırlığına yol açıp açmamasına bağlıdır".⁵⁰

Kuvvetli tesirine rağmen,⁵¹ Geertz'in ortaya attığı yoğun tasvir ve benzeri fikirler Amerikan din sosyolojisinde henüz bir ekol oluşturmamıştır. Böyle olumsuz bir sonuçta, Geertz'in düşüncesindeki dalgalanmalar, Bali ve Fas gibi Amerika dışı ülkelerdeki dinlere ilgi duyması ve alışık olunmayan bir teori geliştirme ve yazım tarzına sahip olması rol oynamış olabilir. Bu nedenle "yoğun tasvir" yöntemi hâlâ Amerika'daki dinî olgulara uygulanmamıştır. Ancak Geertz, emirik araştırmalar üzerindeki tesirini Wuthnow gibi daha kolay anlaşılabilir ve uygulanabilir sosyologlar kanalıyla göstermektedir. Geertz'in oldukça soyut olan yaklaşımı, din hakkındaki sosyolojik araştırmalarda yaygın bir şekilde kullanılabilmesi için somut araştırma teknikleri ve metotları seviyesine tercüme edilmelidir.

2. Douglas: Sembollere Şifrelenmiş Mânâların Çözümlemesi

Douglas'ın çıkış noktası, kültürel sembollerin kullanımının bütün toplumlar için geçerli olduğudur. Douglas sembollerin çeşitli toplumlarda kullanımında benzer yönleri araştırır. Onun temel sorusu şudur: Evrensel semboller var mıdır? Sembolik iletişimde evrensel vasıtalar ve tekrarlanan biçimler var mıdır?⁵² *Natural Symbols*⁵³ kitabıyla meşhur olan Douglas tabii, yani evrensel olarak kabul görmüş semboller olmadığını iddia eder. Bununla beraber, ona göre insan vücudu, bir mânâyı sembolize etmek amacıyla en kolay kullanılabilir nesnedir. Ayrıca yiyecekler ve metaller de evrensel sembolik ifade araçlarıdır. Bu kuramı geliştirirken Douglas, Bernstein'in ailede sınırlı ve işlenmiş ifade kuralları ve kontrol teorisinden yararlanmıştır. Bernstein söz konusu teoride, kontrol arttıkça konuşmayı sınırlayan kurallar da artar; serbestlik arttıkça daha ayrıntılı konuşma şekilleri ortaya çıkar, iddiasındadır. Sosyal kontrol ne kadar fazlaysa ifade biçimleri o kadar sınırlıdır; tersine, hürriyet ne kadar fazlaysa

49 a.g.e., s. 8.

50 a.g.e., s. 141.

51 J.C. Alexander, *Twenty Lectures*, s. 329; A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", s. 72-96; P. Shankman, "The Thick and the Thin: On the interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, 25 (1984), s. 69; T. Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* 18 (1983), s. 245; J. Clifford, E. M. Marcus, ed. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

52 R. Wuthnow, v.d.g.r. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, M. Douglas, M. Foucault and J. Habermas*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1984, s. 72-132.

53 M. Douglas, *Natural Symbols*, s. 55.

ifade biçimleri o kadar fazlalaşır ve gelişir. Ritüeller sınırlı ifade biçimlerinin hakim olduğu yerlerdir ve genellikle aile ve küçük ilmi topluluklar gibi katılanların birbirini çok iyi tanıdığı yapılanmış gruplarda kullanılır. Sınırlı bir ifade kuralları manzumesi olan ritüel, ancak ileri derecede sosyal kontrole sahip toplumlarda görülür. Sanayileşmeye paralel olarak merkezî hükümet daha ayrıntılı konuşma biçimlerini teşvik eder; çünkü bu durum hükümetin insanları daha iyi kontrol etmesine yardımcı olur.

Douglas farklı ritüelleşme derecelerini yorumlamak için sınırlı ifade kuralları teorisini benimsemiştir. Sosyal kontrolde azalma daha fazla işlenmiş ifade biçimlerini doğurur. Bu demektir ki ritüel, bir sınırlı iletişim kanunu olarak toplumdaki merkezî yerini kaybeder. "Konuşma kurallarına dayalı mukayese, ritüel şekillerinin fakirliğini iddiaya yönelik güzel sebepler sunar... Bu Durkheim'in tanrı ve toplumun eşdeğer görülebileceği tezine de uyar: Toplum, ilişkilerin yapısı bakımından ne kadar bulanık ve zayıflamış olursa, Allah fikri de o kadar zayıf ve istikrarsız olur".⁵⁴ "Öbür yandan sınırlı yönetim fikri bir yandan belli bir sosyal formu devam ettirmek diğer yandan iktisatlı bir şekilde bilgi aktarımını sağlamak maksadıyla kullanılır. Ritüel bir kontrol sistemi olduğu kadar bir iletişim sistemidir de. Aynı şekilde ritüel, dayanışma yaratır ve dinî fikirler cezalandırıcı çağrışımlara sahiptir. Bu fonksiyonun, sosyal uyuma daha az kıymet verildikçe daha az önemli olacağını tahmin edebiliriz".⁵⁵

Douglas, Bernstein'in modelini kültürler arası mukayeselerde genel bir ölçek olarak kullanılabilecek şekilde uyarlamaktadır. Bu maksada yönelik olarak aile, konuşma kuralları ve iş bölümü gibi, Londralı aileleri inceleyen Bernstein'ı sınırlayan, çevresel unsurlar Douglas tarafından gözardı edilmiştir. Bununla beraber Douglas, şahsî ve konumdan kaynaklanan kontrole dair kavramlar kullanmaktadır: "Konumdan kaynaklanan kontrol sistemi, tasavvuru birbirinden bağımsız bir şekilde şahsî ilişkilerin yapılanışını etkileyen iki değişken halinde ele alınmalıdır. Bunlardan birine grup, diğerine kafes (grid) adını vereceğim... Rollerin dağılımı cinsiyet, yaş ve kıdem ölçütlerine dayandığı ölçüde davranışların akışını kontrol eden bir kafes vardır".⁵⁶ Asgariden azamiye, üyeleri tarafından grup sınırlarının ne kadar hissedildiğini ölçen bir çizgi uzamaktadır. Bu ölçüt gruba sadakat, içeriye alınma ya da dışarıda bırakılma tecrübeleri üzerinde yoğunlaşır ve en aşağı seviyeden en üst seviyeye kadar mümkün olan dereceleri gösterir.⁵⁷

Grup ve kafes tecrübelerine dayanarak mukayese sonucu ortaya çıkan boyutlar şunlardır: 1. Tarih boyutu, 2. Organizasyon boyutu, 3. Kontrol boyutu, 4. İfade boyutu, 5. Fizyolojik boyut, 6. Zaman boyutu. Douglas tecrübeleri, sosyal aktörlerin yaşadığı ve değişen derecelerde grup veya kafes tecrübesini yansıtan ilişkiler olarak gördüğünden, kültür mukayeselerinin evrensel bir ölçütü olarak tarihî boyut üzerinde durur. Grup hissi bir toplum tarafından sarmalanmış hissetme tecrübesi, kafes hissi ise ferdiyetçilik ve sosyal sınırlamalardan özgürlük hissinden kaynaklanan tecrübedir.

54 a.g.e., s. 55.

55 a.g.e., s. 55.

56 a.g.e., s. 55.

57 a.g.e., s. 55.

Tarihî boyut, bir kültürler arası mukayese ölçütü olarak, çevreseldir. Douglas'a göre eğer farklı çevreler ve tecrübeler arasındaki ilişkiyi keşfedebilirsek kültürler arası mukayese daha da kolaylaşır. Bu yolla bir antropolog, pigmeler (Avusturalya yerlileri) hakkında yaptığı bir çalışmayı Londralılarla ilintilendirebilir. "Eğer mukayeselemimizi bu boyuttaki tecrübeler üzerinde yoğunlaştırırsak, ilkel toplumdan kendi hakkımızda nasıl dersler çıkarabileceğimiz sorusunun cevabını bulmuş ve Bernstein'ın Londralılar hakkındaki fikirlerini kabile toplamlarına nasıl genişleteceğimiz problemi çözmüş oluruz".⁵⁸

"Dinî davranışlar grup ve kafes başlıkları altında ele alınabilecek olan tecrübelerden ciddi bir şekilde etkilenir".⁵⁹ Pigmeler, asgari organizasyon seviyesiyle tatmin oldukları için, dinin cezaçı yönünü geliştirmediler. Bu noktadan hareketle farklı toplumlarda ritüelciliğin varlığı veya yokluğu konusunda bazı şeyleri önceden tahmin edebiliriz. Yapılanmış şahsi ilişkilerden en fazla bağımsız insanlar modern sanayi hayatının karmaşasına en fazla dalmış olanlardır. "Metafizikleri en bulanık olan ve sadece çok bulanık sembollere tepki gösteren birtakım insanlar -kısaca kozmolojileri Pigmeler veya Arizona kaktüscüleri gibi olanlar- sanayi toplumunun bazı sektörlerine en fazla katılmış olanlardır".⁶⁰

Özetle, grup ve kafes tecrübeleri dile ve inançlara yansır: Dilin ritüel kullanımında yansıtılan toplumun bir organizma olarak algılanışı, tasavvuru veya tecrübesi Allah inancının varlığını ima eder. Bunun tersi de doğrudur. Daha sonraki bir tarihte yazılmış olan *Implicit Meaning: Essays in Antropology*⁶¹ adlı eserinde Douglas şöyle demektedir: "Toplumun bir imajı olma rolü bakımından insan vücudunun ana sahası ferdin toplumla olan ilişkisini ifade etmektir. O, bunu sosyal taleplerin, güçlü ya da güçsüz, kabul edilebilir veya edilemez olduğuna bağlı olarak en zayıftan en kuvvetli kontrol arasında yapar."⁶² Bu analizde insan bedenine 'ilgili sosyal yapıyı yansıtmaya aracılık etmek' gibi anahtar bir rol yüklenmiştir; çünkü beden 'algılandığı haliyle sosyal durumun tümel bir imajı' olmaktadır. Bu arada şuna da dikkat çekmeliyiz ki Douglas'ın teorik yazılan kendi çalışmalarında empirik yansımalarını henüz bulmuş değildir. Burada bizim için manidar olan husus, son dönemde din alanındaki gelişmelerin onun antropolojiye getirmeye çalıştığı yeni gündemi mümkün kılmasıdır.⁶³

3. Wuthnow: Kültürel Yapısalcılık

Üretken bir sosyolog olan Wuthnow, Bellah ve Glock'un talebesidir. Wuthnow din sosyolojisi hakkındaki kuramını *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Sociology*⁶⁴ ve daha sonraki bir makalede⁶⁵ özetlemiştir. Buralardaki fikirlerinin

58 a.g.e., s. 62.

59 a.g.e., s. 62.

60 a.g.e., s. 62.

61 M. Douglas, *Implicit Meanings*, Routledge, New York 1975.

62 a.g.e., s. 87.

63 R. Wuthnow, *v.d.ğr. Cultural Analysis*.

64 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*.

65 R. Wuthnow, "Sociology of Religion", *Handbook of Sociology*, ed. N. Smelser, Sage, London 1992, s. 473-509.

kaynağı, kısmen daha önce kendisinin de katkıda bulunduğu ortak bir çalışmadır: *Kültürel Analiz: Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault ve Jurgen Habermas*.⁶⁶ Görüşlerinin kaynağı tahlil edilince, Wuthnow'un birbirine muhalif bile olsalar, farklı akımlardan yararlanmaya ne kadar yatkın olduğu ortaya çıkar. Bu akımlar arasında Berger'in Amerikan fenomenolojik sosyolojisi, Mary Douglas'ın İngiliz kültürel antropolojisi, Michel Foucault'un Fransız yeni-yapısalcılığı ve Habermas'ın Alman felsefi kritik teorisi vardır.

Wuthnow'a göre kültür, "sosyal davranışın sembolik ifade boyutudur".⁶⁷ Bu kavram eklektik bir teorik çerçeve içerisinde dört başlık altında kullanılmaktadır: subjektif, yapısal, dramaturjik ve kurumsal. Ferdin tecrübeleri ve inançlar, tavırlar, değerler ve görüşler gibi subjektif ruh haletleri, kültürün sosyal yapıyı etkileme makenizmalarıdır. Anlam problemi bu bakış açısının merkezindedir. Dramaturjik bakış, kültürün ifade ya da iletişim boyutu üzerinde yoğunlaşır ki bu başka bir ifade ile sembolik boyut demektir. Kurumsal bakış, kültürü kaynak icap ettiren, ancak aynı zamanda kaynakların dağıtımını etkileyen sosyal aktörler ve organizasyonlar olarak görür.

Wuthnow penceresinden bakıldığında, sembolik sınırlar sosyolojinin konusu olan kültürel-sosyal yapıları oluşturur. "Wuthnow bu konuda şöyle der: Bana göre yapı, sosyal hayatın sembolik ifade boyutunda teşhis edilebilen bir biçimdir".⁶⁸ Buradan hareketle Wuthnow'u kültürel yapısalıcı olarak görmek mümkündür. "Araştırmamızın konusu ister "devlet", ister "kültür", ister "üretim araçları" veya isterse başka bir şey olsun, o bir kültürel inşadır, bizim yüklediğimiz mânâların konusudur ve farklı şekillerde yorumlanabilir".⁶⁹ Wuthnow bu eklektik bakış açısını⁷⁰ sembolik sınırların değişmesi, ideolojilerin toplumsal üretimi, seçilme süreci, kurumlaşması ve devletin bir kurum olarak kültürü yaratmadaki rolü gibi meseleleri açıklamada kullanır. Wuthnow'un bulunduğu sosyal resim semboliktir, yani semboller tarafından kurulmuş ve gene sembollerin kullanımı tarafından belirlenmiştir. Bunun sonucu olarak, böylesi bir sosyal resmin anlaşılması, yorumcu metotların kullanılmasını gerektirir. Kültürel sosyoloji toplumu din, ideoloji ve kültür gibi subjektif farklılıklara dayanarak algılar. Sosyal sembolik sınırlar kavramı ve sosyal sınırların nasıl belirlendiği anlayışı, kültürel sosyolojinin algılayış tarzının bir örneğidir.

Wuthnow, Douglas'ın sembolik sınırlar hakkındaki fikrini *Restructuring of American Religion* adlı eserinde şöyle özetlemektedir:

Mary Douglas, sosyal sınırları sosyal düzenin özü olarak görmektedir. Ona göre sosyal etkileşim, daima bir sınırlar ve çizgiler matrisi içerisinde gerçekleşir ki bunlar bir toplum veya grubun hem çevresini tanımlar ve hem de grup içinde dahili ayrımlar yapar. Davranış ve konuşmamızın çoğu aslında bu

66 R. Wuthnow, *vdğr. Cultural Analysis*.

67 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 10-15.

68 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ. 1988, 9.

69 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 17.

70 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*.

sınırlar -bu yapılar- tarafından yönlendirilir ve bu sınırların olumlandığını temin etmekle alâkalıdır. Sonuç olarak sembolik sınırlar neticeleri itibarıyla çok güçlüdürler ve aynı zamanda bizim onlar hakkındaki düşünce ve hareketlerimiz kanalıyla daha da güç kazanırlar.⁷¹

Her ne kadar bu bakış açısını kabul etse de Wuthnow'un Douglas'tan ayrıldığı bir nokta vardır. Douglas insanların, sınırların farkında olup ona göre hareket ettikleri düşüncesinde olduğu halde, Wuthnow bunu kabul etmez. Douglas şöyle iddia etmektedir: "Benim inancım odur ki insanlar gerçekten sosyal çevrelerinin birbirlerine birtakım sınırlar ile katılan ve ayrılan insanlardan oluştuğunu ve bu sınırlara itibar edilmesi gerektiğini düşünürler."⁷² Douglas'a muhalefet eden Wuthnow'un iddiası ise şudur:

Ben, Mary Douglas'ın yaptığı gibi insanların sembolik sınırlar hakkında gerçekten düşündüklerini ve bilinçli bir şekilde onların farkında olduklarını varsaymak zorunda olduğumuz konusuna ikna olmuş değilim. Fakat daha derin bir seviyede bizzat bizim düşüncemizin tabiatı ve davranışlarımız sembolik sınırlara göre gerçekleşir. Yoksa evrenimizi ne kendimize ne de başkalarına anlamlı hale getirmemiz mümkün olmazdı. Öyleyse bu bakış açısından sosyal sınırlar, sosyal hayatın tamamı için temel olma özelliği taşımaktadırlar ve sosyal etkileşimin sadece somun ve civatalan olmakla kalmayıp, aynı zamanda sembolizm, ritüel hareketler, baş/el/kol işaretleri, konuşma, ahlâki görevler ve taahhütleri -hasılı din hakkında konuştuğumuzda önemli saydığımız her şeyi- içerirler.⁷³

Bu bakış açısı, Wuthnow'un bir toplumun veya bir grubun sembolik sınırlarının değişimini aynı zamanda meydana gelen diğer yapısal değişimler ile bağlantılarını da kurarak, analiz etmeyi sağlayan bir teorik çerçeve geliştirmesini mümkün kılmaktadır. Sembolik sınırlar etraflarıyla etkileşim içerisinde değişime açıktır. Bazan bu değişim sembolik sınırların yeniden yapılanmasını doğurabilir. Bu bağlamda sosyal değişimi sadece sembolik sınırlar teorisini kullanarak açıklamak mümkündür ki Wuthnow'un son dönem Amerika'sında meydana gelen dinî değişimleri açıklamak için kullandığı bakış açısı da budur.

Wuthnow kendi sosyal değişim kuramını şöyle ifade etmektedir: "Bu çatı birbirini takip eden üç safhadan oluşur: [1] bir 'üretim' safhası ki bu safhada ideolojiler arasındaki mevcut farklılaşma büyür ki genellikle bu yeni ideolojik hareketlerin ortaya çıkışı ve manevî-ahlâki düzendeki bir rahatsızlıkla bağlantılı olarak ortaya çıkar; [2] 'seçme' (selection) safhası ki bu safhada çevredeki sosyal kaynakların tabiatı ve dağılımına bağlı olarak ideolojiler arasında nadir kaynaklar için bir rekabet -makul ahlâki yükümlülük modelleri sağlayabilme konusunda rekabet- gerçekleşir ki bu sonuçta bazı ideolojilerin "seçilip" bazılarının "terkedilmesi" sonucunu doğurur; ve [3] 'kurumlaşma' safhası ki bu safhada başarılı ideolojiler kendilerini başka ideolojilerle rekabette, saldırıya daha az açık hale getirecek ve çevrelerinde köklü değişiklik yapmak zorunluluğunu

71 a.g.e., s. 9.

72 M. Douglas, *Purity and Danger*, Ark, London 1966, s. 195.

73 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, s. 10.

daha az doğuracak yeni özellikler geliştirirler veya böyle özellikleri benimserler. Her üç safhada da ideoloji ile manevî-ahlâkî yapı arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir alâka vardır".⁷⁴ Sembolik sınırlardaki değişimin nasıl sonuçlanacağı konusunda ise Wuthnow şöyle demektedir: "Bir ideolojinin başarı ya da başarısızlığı onun taşıyıcı-hareketlerinin gerekli kaynakları elde edebilme kapasitesine bağlıdır".⁷⁵ Bu bakış açısı aynı zamanda devletin ideolojik değişimdeki meselâ dünyevîleşmedeki rolünü göstermeyi de mümkün kılmaktadır. İleride de bahsedeceğimiz gibi, bu teorinin uygulamadaki yansımaları Hıristiyanlığın Amerika'da yeniden yükselişi ve Amerika'daki yeni dinî hareketler konulu emprik boyutu bizzat Wuthnow tarafından yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur.⁷⁶

4. Bell: Farklılaşmış Bir Toplumda Din

Bell, Amerikan manevî düzenin çöküşü konusundaki endişelerini açıkça ifade eder⁷⁷ ve dine seçkin bir kavramsal alan vererek kutsalın yeniden döneceği iddiasında bulunur. Bu iddia, son dönemdeki dini gelişmelere cevap olarak ortaya çıkmış ve gene o gelişmeler tarafından mümkün ve makul hale getirilmiştir. "Farklılaşmış toplum" ifadesi Bell tarafından günümüzde hakim olan iki sosyolojik kavrama alternatif olarak geliştirilmiştir. Birbirini mantıken gerektiren ve tamamlayan bu kavramlar "dönemlenmiş tarih" ve "tümel toplum"dur.⁷⁸ Bu kavramları eleştiren ilk kişi olmayan Bell, onların "farklılaşmış toplum" kavramı ile yer değiştirmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bell'e göre toplum birbirinden farklı, nisbeten özerk, ancak karşılıklı olarak bağlantılı ve her biri farklı normlara, mihver (axial) prensiplere, yapılarla ve gerilimlere sahip alanlardan oluşur. Birinci alan tekno-ekonomik alandır ki mihver prensibi fonksiyonel akılçılık, normu etkinlik, yapısı ise bürokratikdir. İkinci alan siyasi alandır ki mihver prensibi eşitlik, normu haklardır; yapısı halkın katılımını ve temsili gerektirir. Üçüncü alan ise kültürel alandır ki mihver prensibi "kendini-gerçekleştirme" veya "kendini-tatmin", normu "yeniliğe merak"tır ve belli bir yapısının olmaması bu alana has bir özelliktir. Farklı alanların farklı normları arasındaki karşılıklı ilişkiler bir gerilim meydana getirir. Bu durum, modern dünyanın tezatlarını yaratır. Mesela kapitalizm hedonist (hazcı) bir dünyanın kültürel taleplerini teşvik eder.⁷⁹

Bell, sosyal ve dinî değişimi nasıl kavramlaştırmaktadır konusuna geçmeden önce, onun şu üç temel kavramı nasıl anladığına kısa bir göz atalım: kültür, din, dünyevîleşme. "Kültür: Varlık, aşk, vazife ve trajedinin bilincinde olan bütün toplumların

74 a.g.e. s. 150.

75 a.g.e. s. 150.

76 R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*, University of California Press, Berkeley, CA 1976; R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*. University of California Press, Berkeley, CA 1978; R. Wuthnow, "The Political Rebirth of American Evangelicals", *The New Christian Right*, ed. R. Wuthnow, R. Leibman, Aldine, New York 1983; R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*; R. Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1989; R. Wuthnow, *Faith and Philanthropy in America*, Jossey Bass, San Francisco 1990.

77 Daniel Bell, "The Return of the Sacred?"

78 a.g.e. s. 329

79 a.g.e. s. 329-330

yüz yüze geldiği temel sorulara somut insanlar tarafından verilen farklı cevap şekilleridir".⁸⁰ Bahsi geçen sorular farklı muhtevalara sahip evrensel kültürel meselelerdir. Kültürü anlamada hareket noktası, eski Yunan düşüncesinde olduğu gibi, insan tabiatı veya Hegel ve Marx'ta olduğu gibi insanlık tarihi değildir. Onun yerine, kültürü anlamaya çalışırken kalkış noktası insanın müşkili (human predicament), yani bu evrene atılmış olmasıdır. Din, söz konusu insan müşkiline, yani egzistansiyal sorulara bir cevaptır. Din, Bell'in tanımladığı şekliyle, bütün insan gruplarının kaçınılmaz olarak yüz yüze geldiği temel birtakım sorulara verilmiş kendi içinde tutarlı temel cevaplardır. Bu cevapların bir amentü halinde kodifiye edilmesi, onların takipçileri için çok önemlidir. Ayinlerin kutlanması katılanlar arasında bir heyecan bağı oluşturur ve kurumsal bir organizmanın kurulması inanç ve kutlamaları paylaşanları cemaate getirir ve nesilden nesile bu ayinlerin devamını sağlar.

Bell için temel dinî değişim olan dünyevileşme bir süreçtir. İlgili sosyal alanlardaki değişimleri ifade eder. Bu değişim çok yüzlü ve çok çizgildir. Bell iddia etmektedir ki dünyevileşme, kamu hayatının çeşitli alanlarındaki dine dayalı kurumsal otoritenin hususi alana geri çekilmesidir. Bu durumda dinler politika ve toplumun başka bir alanı üzerinde değil, sadece kendi takipçileri üzerinde otoriteye sahip hale gelir. Bell'e göre modernite dini özel bir konu haline getirmiştir. Farklaşmış toplum kavramında her alan farklı bir değişim biçimine sahiptir. Sosyal sistem ve tekno-ekonomik idarî alanlardaki değişiklik "etkinlik" prensibine dayanır ve kendini yapısal değişiklik olarak gösterir. Adam Smith, Herbert Spencer ve Emile Durkheim gibi şahsiyetler "farklaşma", "iş bölümü" gibi kavramlarla bizim dikkatimizi bu alana çekmişlerdir. Diğer yandan, kültür alanının belirleyici bir değişim prensibi yoktur. Kültür alanındaki değişim köklerini gelenekte bulur. Yeni tarzların formları kültürün manevî-ahlâkî gerçekliği ile test edilir ki o da zıt inançları bir arada barındırır ve seçim yapmayı mümkün kılar. Değişim, kültürel mirası genişletir; çünkü tasavvur alanında hiçbir şey kaybolmaz.

Bu açıdan bakıldığında, dünyevileşmenin çözümlenmesi, kurumsal ve kültürel olmak üzere iki taraflı bir şekil almak zorundadır.⁸¹ Farklı alanlardaki dünyevileşme faaliyeti, sosyal sistemlerin dünyevileşmesi (secularization) ve kültürün kutsalsızlaşması (profanation) da dahil olmak üzere, değişik şekilde ele alınmalıdır. Dinî ve dünyevî arasındaki gerilim, kendini farklı alanlarda, farklı şekillerde ortaya koyar. Sosyal sistemde kutsal-dünyevî (secular) tezadı, kültürel sistemlerde dünyevî (secular)-kutsallıktan uzak (profane) tezadı egemendir. Karşılıklı ilişki açısından bakıldığında, kültürel alandaki değişim, meselâ sosyal alandaki değişime tepki, meşrulaştırma veya saldırı olarak ortaya çıkar. Bu husus dikkate alınması gereken ciddi bir teorik noktadır. İnisiyatif sistem alanındadır ki bu kültürel alandaki değişimin ilk seviyesidir. İkinci seviye ahlâkî zihniyette ve hassasiyetlerde değişiklik meydana gelmesidir. İfade üslûplarında, sembolleştirme tarzlarında değişikliğe, eski modellerin yıkılmasına

80 a.g.e. s. 330

81 a.g.e., s. 331.

ve yeni modellerin oluşmasına yol açar. Bu teorik temel üzerine dayanan Bell "kutsalın dönüşü"nü savunmaktadır. Bell'in kutsalın dönüşü konusundaki iddiası Avrupa'da yankı bulmuş ve "dünyevileşme hâlâ devam etmektedir" diyen İngiliz sosyoloğu Wilson tarafından eleştirilmiştir.⁸²

5. Bellah: Sivil Din

Robert Bellah, yapısal fonksiyonalizmin önde gelen bir temsilcisi ve aynı zamanda 1960'larda kendisinin Amerika'nın sosyal, politik ve dinî problemlerine bir çözüm olarak ortaya attığı "Amerikan sivil dini"nin bir misyoneridir. Bellah, Amerikan toplumunun manevî-ahlâkî problemleri konusundaki endişelerini açıkça dile getirmekte ve aktif bir şekilde çözüm arayışı içinde bulunmaktadır. Ancak dinî evrimin savunucularından biri olan Bellah'ın ilgi alanı sadece Amerika'da din olgusu ve sivil din kavramı ile sınırlı değildir.⁸³ Bir neokonservatif olarak Bellah'ın Amerikan toplumunun problemlerine sunduğu çözümler, genellikle ilk dönem Amerikan siyasi düşüncesine ve teolojisine dayanmaktadır. Bellah'ın kaynakları arasında Durkheim, Weber ve Parsons gibi sosyologlar,⁸⁴ Paul Tillich gibi sürekli hayranlığını ifade ettiği teologlar ve Steven Williams gibi şairler vardır. Burada Bellah'ın 1960'larda ilk defa basıldığında etkili olan fonksiyonel yapısalcı ve evrimci din teorisi üzerinde, günümüzde etkisini yitirdiği için fazla durulmayacaktır. Ancak Bellah'ın Amerikan din sosyolojisine en önemli katkısı olan ve Amerika'daki dinî gelişmeler karşısında sosyolojik tepkiler bağlamında ele alınması gereken "sivil din" kavramı ele alınacaktır.

Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*⁸⁵ adlı eserinde kendi çalışmasını Amerika'daki manevî-ahlâkî değişimler bağlamına oturtmakta ve bakış açısını şöyle özetlemektedir: "Bu kitaptaki makaleler eskinin artık mevcudiyetini sürdürmediği ve yeninin de henüz ortaya çıkmadığı ya da daha güzel bir ifadeyle, eski ve yeninin hiçbirimizin yarın ne hale gelecekleri konusunda fikir yürütemeyeceği kadar ayrılmaz bir şekilde karıştığı büyük bir dinî dönüşüm hakkındadır".⁸⁶ Hızla ilerleyen modernleşmenin hakim olduğu günümüzde ne mazi ne de hal hakkında söz söylemek kolay değil. "Kültürümüzde hiçbir şeyden emin olamayız. Ortada meydana çıkması engellenemeyecek olan yepyeni ihtimaller var".⁸⁷ Bu durumu Bellah "Protestanizm-sonrası, modern-sonrası dönemin yaygın kaosu"⁸⁸ olarak görmektedir. "Amerika'da Sivil Din" (Civil Religion in Amerika) adlı meşhur makalesinde Bellah, günümüzdeki dinî durumun "yeni bir yönelişin tohumlarını ve gelecek hakkında köklü bir şüpheyi içerdiğini"⁸⁹ iddia etmektedir. Bu tavırın kaynağı "ırkî adaletsizliği, akademik toplulukta çoğunlukla kendi kendilerine zarar veren ve büyük

82 a.g.e., s. 277.

83 R. Bellah, *Beyond Belief*.

84 a.g.e., s. 14.

85 R. Bellah, *Beyond Belief*.

86 a.g.e., s. xi.

87 a.g.e., s. vii.

88 a.g.e., s. vii.

89 a.g.e., s. xvii.

ölçüde anlamsız olan, büyüyen kargaşanın doğurduğu stresi, ahlâka kökünden aykırı olan ve meşruluğu ispatlanamamış Vietnam Savaşı'nın yarattığı korkuyu ortadan kaldırmak için toplumumuzun harekete geçme ve etkin bir şekilde durumu düzeltme konusunda göstermiş olduğu başansızlıktan kaynaklanan hayal kırıklığı"dir. Bellah'a göre böyle bir durumda din ve bilim elele vererek bir çözüm bulmaya çalışmalıdır. "Muhafazakâr veya radikal, bütün büyük inanç sistemlerinin hayatîyetini yitirdiği bir dünyada anlam biçimleri bulmak⁹⁰ ... maksadına yönelik olarak bir insanî bilim bir insanî din ile birlikte yeni bir insanî siyaset oluşturmaya katkıda bulunmak için ortaklaşa çalışabilir".⁹¹

Sivil din kavramı, eski Yunan ve modern Avrupa düşüncesinde Eflatun'dan Rousseau'ya kadar uzanan zamanda varlığını sürdürmesine rağmen, Bellah sayesinde sosyoloji terminolojisinin bir parçası haline geldi. Sivil din kavramını yeniden gündeme getiren ve onun araştırmalarda nasıl kullanılacağını gösteren Bellah'dır. Bellah bu kavramla Amerika'daki dinî olgunun 1. Kurumsal olmayan, 2. Mezhep ve dinler üstü, 3. Belli bir kutsal metinden bağımsız, 4. Amerika'nın insanlara karşı sevgi dolu Tanrı (Providence) ile çok özel bir ilişkiye sahip olduğu inancına dayalı sosyolojik boyutunu kasdetmektedir. "Bazı Hıristiyanlığın millî din olduğunu iddia ederken, diğerleri kilise ve sinagogu "Amerikan hayat tarzının" umumi dini olarak kabul etti, ancak çok az bir grup Amerika'da kiliselerle beraber, hatta kiliselerden farklılaşmış olarak gelişmiş ve iyice kurumlaşmış bir sivil din olduğunun farkına vardı".⁹²

Şahsî dinî inanç esasları, ibadet ve cemaat titizlikle şahsî ve özel işler kabul edilmekle beraber, aynı zamanda, dinî yönelişin bütün Amerikalılar tarafından paylaşılan belli unsurları var. Bu unsurlar Amerikanın sosyal kurumlarının gelişmesinde büyük bir rol oynamışlardır ve hâlâ bütün Amerikan hayat dokusuna, politik alan da dahil olmak üzere, dinî bir boyut katmaktadır. Bu kamusal dinî boyut bir grup inançlar, semboller ve ritüellerde ifade edilmektedir ki ben bunlara Amerikan sivil dini diyorum. Bu dinde devlet başkanının yemin töreni önemli bir ayin olayıdır. Yaptığı diğer birçok şey arasında, bu olay aynı zamanda en yüksek siyasi otoritenin dinen meşruiyet kazanmasını sağlar.⁹³

Amerikan sivil dini, ortaya çıkışını Amerika'ya has birtakım kültürel ve politik şartlara borçludur. Amerikan tarzı kilise ve devlet ayrımı, çok dinli bir toplumda din karşısı olmayan bir devletin dinle karşılıklı etkileşim esasına dayalı olarak birbirine hakim olmaya veya birbirini geri plana itmeye çalışmadan ilişkiyi sürdürmeleri esasına dayanır. Bellah'ın Amerikan sivil dininin varlığını ispat çabası büyük ölçüde ABD'nin kurucusu olan ilk dönem başkanların konuşmalarından yapılan alıntılara dayanmaktadır. Bellah bazı Amerikan başkanlarının birtakım kilise önde gelenlerinden daha fazla dindarlık sergilediklerini iddia etmektedir.⁹⁴ Sivil dinin Tanrı'sı herhangi

90 a.g.e., s. XXI.

91 a.g.e., s. xviii.

92 a.g.e., s. 169.

93 a.g.e., s. 171.

94 a.g.e., s. 180.

bir kutsal metin tarafından tanımlanmamıştır: O, Amerika gibi gençtir, mutlak hakimiyeti elinde tutar; üniterdir (bütün dinlere ve mezheplere açık) ve "Tarihe aktif olarak katılır ve Amerika'ya özel bir ilgisi vardır".⁹⁵ Sivil dinin sembollerinin mutlaka herhangi bir dinden gelmiş olması da şart değildir. Bununla beraber sivil dinin sembolleri büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden alınmadır.⁹⁶ Bundan da öte, Bellah Amerikan sivil dininin evrensel insanlık dini olmasını arzu etmektedir. Tabir yerindeyse, böyle bir dinin Kâbesi de New York'taki Birleşmiş Milletler olacaktır. "Bir dünya sivil dini Amerikan sivil dininin inkârı değil, onun kemale erişi olarak görülmelidir. Aslında böyle bir sonuç baştan beri Amerikan sivil dininin eskatolojik bir ümidi olagelmıştır. Böylesi bir sonucu inkâr etmek, bizzat Amerika'yı inkâr etmektir".⁹⁷

Sivil din tartışması sadece Bellah'nın yazıları ile sınırlı değildir; konu hakkında giderek artan bir literatür bulunmaktadır. Sivil din kavramı Amerika ve Amerika dışında mukayeseli dinî araştırmalarda bir açıklama aracı olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. *Varieties of Civil Religion* adlı eserin editörlerinden Hammond, sivil dinin eğitim ve hukuk gibi alanlardaki kurumsal kökenleri üzerinde durmaktadır. Hammond, Amerikan sisteminin, sivil dinin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan açıklık, sivillik ve toleransı sağladığını belirtmektedir. Hammond, Amerikan sivil dinini Meksika sivil dini ile din ve siyaseti bağdaştırmanın iki farklı yolu olarak mukayese etmektedir. Sivil din kavramını kültürler ve dönemler arası mukayeseli din çalışmalarının bir aracı haline getirmek, Amerikan din sosyolojisine yeni alanlar açmıştır. Çok açık olmasada bu projenin temel varsayımı Amerikan sivil dininin üstünlüğü düşüncesidir.

Sivil din kavramı, kavramsal bazı problemler taşımaktadır. Bu problemler sivil din kavramının belli bir din tanımına ve din hakkında belli varsayımlara dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, sivil din savunucularına göre Amerikalılar biri Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kendilerinin geleneksel dini, diğeri sivil olmak üzere iki dine sahiptir. Bu tasavvur, birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. Bir grup Amerikalının bu iki dinden hiçbirine inanmaması mümkün müdür? Eğer Amerikalılar hem sivil dine hem de geleneksel kurumsal dine aynı anda inanıyorlarsa, bu ikisini nasıl uzlaştırıyorlar? Bellah'nın da savunduğu bakış açısından, bu dinlerin farklı olarak yerine getirdikleri sosyal fonksiyonlar nelerdir? Bir insan nasıl olur da aynı anda iki dinin mensubu olabilir? Bu iki dine aynı anda inanan Amerikalılar hangi kafalardadır ve hayatlarında bu iki dine ait alanları nasıl ayırdediyorlar? Bu durum hangi problemlere yol açmaktadır? Sivil din kavramının açıklama gücü özellikle Amerika dışı kültürler sözkonusu olduğunda sorgulanmaktadır. Dick Antony ve Tomas Robbins, sivil din kavramını eleştirenlere örnek olarak gösterilebilir. "Bize göre, Bellah, Kitab-ı Mukaddes'e dayalı Puritanizm ile faydacı ferdiyetçilik arasında çok keskin bir tezat

95 a.g.e., s. 175.

96 a.g.e., s. 186.

97 a.g.e., s. 186.

ortaya çıkarmaktadır. Aslında Amerikan kapitalizmi bu ikisinin bir sentezi yoluyla meşrulaştırılmıştır".⁹⁸

Nisbeten daha sonraki çalışmalarında Bellah sivil din kavramına biraz daha açıklık getirmeye çalışmıştır.⁹⁹ Bellah sivil din terimini yanlış olarak seçmekten kaynaklanan mesuliyeti kabul etmektedir. "Benim başlangıçta düşündüğümden aşırı derecede daha kışkırtıcı ve tarafgir olduğu ortaya çıkan "sivil din" kavramından dolayı bütün sorumluluğu kabul ediyorum." Ancak kendisini de savunmaktan geri kalmamaktadır: "Bununla beraber, sebep olduğu tartışmalara bakarsak, terimin seçimi şanslı bir seçimdir... Eflatun'dan Rousseau'ya kadar cumhuriyet teorisyenlerini meşgul etmiş olan sivil din konusu hakkında konuşmaktan daha tabii ne olabilir".¹⁰⁰ Sivil din kavramı, Bellah'a göre, bir yandan din-kilise arasındaki gerilimin bir yandan da cumhuriyetçi vatandaşlık tasavvurları ile liberal anayasal rejim arasındaki gerilimin üstesinden gelmek için ortaya atılmış bir Amerikan icadıdır. Sivil din kavramının amacı liberal anayasal bir devletin siyasi yapısı içerisinde cumhuriyet ruhunu ve retorikini idame ettirmektir.

Böyle yaparak biz bütün siyasi endişeleri, hatta kamu hayatındaki dinin yerini bile bulanıklaştırdık. Çok becerikli bir şekilde politik hayatımızın çelişkilerinden kaçabilmek için dini kullandık. Dinî kurumlar canlı ve merkezi kalmaya devam ettikçe bu çaba (en azından kısmen) başarılıydı. Bu gün ise din diğer kurumlardan daha ileri derecede kendi hakkında kararsız hale gelince, söz konusu problemlerden kaçış mümkün değildir.¹⁰¹

The Broken Covenant adlı eser, Bellah'ya göre Amerikan sivil din krizinin tarihî değerlendirmesidir. Kitap, faydacı fertçilik anlayışının XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Amerikan değerler sisteminde Protestan ahlâkının temellerini oyduğunu vesikalarla ortaya koymaktadır. "Bugün Amerikan sivil dini içi boş ve kırılmış bir kabuktur".¹⁰² Bellah'ın Amerikan toplumunun manevî problemleri konusundaki endişelerinin bir başka ifadesi de *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*¹⁰³ ve *The Good Society*¹⁰⁴ adlı eserlerdir. Bu eserler muhtelif sosyal bilimlerden uzmanlar tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Robert N. Bellah'ın yanında Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton vardır. *Habits of Heart*'da (Kalbin Aşkanklıkları) -ifade aslen Tocqueville'e aittir- yazarın geçmişe bakışı, geneleksen Amerika'nın çok fazla idealize edilmiş bir resmini ortaya koyar ve Amerikalılar'ı onu yeniden inşa etmeye çağırır. Bellah'ın çalışmaları yapısal fonksiyonalist veya müesseseci olduğundan, teorik seviyede orjinal değildir.

98 R. Bellah, P. E. Hammond, ed. *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco 1980; R. Bellah, N. Greenspahn, ed. *Uncivil Religion*, Crossroad, New York 1987.

99 R. Bellah, "Religion and the Legitimation of the American Republic", T. Robbins, D. Anthony, ed. *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction, New Brunswick 1981, s. 39-50.

100 R. Bellah, *Beyond Belief*.

101 a.g.e.

102 R. Bellah, *The Broken Covenant*, s. 139.

103 R. Bellah, *u.dğr.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.

104 R. Bellah, *u.dğr.*, *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York 1991.

B. FENOMENOLOJİ PENCERESİNDEN DİNE BAKIŞLAR

1960'lerden itibaren gözlemlenmeye başlanan yeni dinî şuur karşısında, sosyolojinin ortaya koyduğu önemli tepkilerden biri de fenomenolojik din sosyolojisidir. Bu bakış açısını ilk defa sistemleştirenler Peter Berger ve Thomas Luckman'dır. Berger ve Luckman'ın klasik sosyolojiden (aralarındaki ihtilaflara bakmaksızın Weber, Marx ve Durkheim'den), Alman fenomenoloji geleneğinden, antropolojiden, dinler tarihinden ve teolojiden beslenen fenomenolojik din sosyolojisi, Amerika'da din sosyolojisi çevrelerinde kayda değer tesirler uyandırmıştır. Bunun en güzel örneği, Wuthnow'un fenomenolojik bakışı kendi eklettik bakışı içersine almasıdır. Fenomenolojik bakış açısının temel varsayımı şöyle özetlenebilir: Başka değişkenler ve çevre şartları ne olursa olsun, dinin hayata mânâ kazandırmak gibi evrensel ve daimi kognitif fonksiyonları vardır. Bu kognitif fonksiyonlar, belli sosyal mekanizmalar kanalıyla gerçekleştirilir. Ancak bu mekanizmaların işleyişi modern toplumda kesintiye uğramıştır. Bunun neticesinde de manevî-ahlâkî ve kognitif problemler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵ Bununla beraber, kutsala düşmanlıkla tavsif edilebilecek bir ortamda olsa bile, teoloji yapmak hâlâ mümkündür. Bir "kognitif azınlık" hâlâ kutsalın varlığına inanmaktadır.

Edmund Husserl tarafından felsefî bir hareket olarak kurulan fenomenoloji, felsefeyi bütün önkabullerden azad etmeyi ve insanlardaki niyetselliğin, şuurun, "hayat-alanı" (Lebenswelt) nin temel yapılarını keşfetmeyi amaç edinmiştir. "Yaşanan tecrübe"nin "hayat alanı" -ki genellikle empirik bilimlerde dahil olmak üzere "sorgulanmadan var kabul edilir"- fenomenolojinin temel kavramlarından biridir ve sosyologlar, psikologlar, psikiyatristler de dahil olmak üzere çok çeşitli alanlardan toplumbilimcinin ilgisini çeker. Saf fenomenolojiden sosyolojiye geçişte anahtar isim Alfred Schütz'dur. Weber'in yorumcu sosyolojisi ile fenomenoloji arasındaki irtibatı ilk defa Schütz kurmuştur. Schütz'u, onun fikirlerini farklı alanlara uygulayarak genişleten Berger ve Luckman,¹⁰⁶ A.V. Cicourel ve H. Garfinkel¹⁰⁷ takip etmiştir.

Berger ve Luckman'ın ortaklaşa yazdığı *The Social Construction of Reality* Amerikan din sosyolojisinde önemli yere sahip bir eser olarak algılanmaktadır. Bu eser hem yazarlarının hem de onların fikirlerine katılan diğer sosyologların çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Bu kitap, din sosyolojisini fenomenolojik bilgi sosyolojisi ile irtibatlandırarak canlandırma çabası şeklinde algılanmıştır. Yazarlar hedeflerini şöyle ifade etmişlerdir: "Daha genel bir ifadeyle, biz iddia etmekteyiz ki, bilgi sosyolojisi fert ve toplum diyalektiğinde, şahsî kimlikte, sosyal yapıda, toplumbilimlerin bütün alanlarında önemli ve mütemmim bir bakış açısı sağlar... Hiç bir şey bizim maksadımıza söz konusu analizlerin tümüne bir bilgi sosyolojisi zaviyesi zerk etmeyi önermekten daha fazla hizmet edemez".¹⁰⁸ Weber, Marx ve Durkheim gibi sosyolojinin kurucularının fikirlerinden beslenerek Berger ve Luckman'ın meydana koyduğu bu teorinin ortaya çıktığından bu yana din sosyolojisi literatüründe çok açık etkileri olmuştur.

105 P. Berger, *A Rumor of Angels*, Anchor Books, New York 1969, s. 6.

106 P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*.

107 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967.

Kendi bilgi sosyolojisi teorilerini ilk defa ortaya koyarken, yazarlar onun geniş etkiler uyandıracığını zaten tahmin ediyorlardı: “Nesnelleşme, kurumsallaşma ve meşrulaşma analizleri dil sosyolojisi, sosyal hareket teorisi ve din sosyolojisine doğrudan uygulanabilir”.¹⁰⁹ Yukarıda bahsi geçen bilgi teorisini din sosyolojisine “zerk” etme projesi, yazarlar tarafından ayrı ayrı gerçekleştirildi ve 1967 yılında Berger *Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*, Luckman ise *The Invisible Religion*; adlı eserlerini yayımladılar. Bu kısa göz geçirmeden sonra, Berger ve Luckman'ın çalışmalarına daha yakından bakarak aynı bilgi sosyolojisinden hareket eden iki sosyoloğun bu bilgi sosyolojisinin din sosyolojisine uygulanmasında nasıl farklı mantıkî sonuçlara ulaştıklarını ayrıntılı bir şekilde tartışabiliriz.

Fenomenolojik bakışın disiplin üzerinde önemli tesiri olmuştur. Din sosyolojisinin bilgi sosyolojisi ile irtibatlandırılması, din sosyolojisine yeni bir canlılık kazandırmıştır. Ancak bu durum bazı boyutların ve konuların geri plana itilmesi veya ihmal edilmesi pahasına olmuştur. Beckford “The Restoration of Power to the Sociology of Religion”¹¹⁰ adlı makalesinde Berger, Luckman ve Hans Mol'u din sosyolojisinden iktidar ilişkileri konusunun dışarda bırakılmasından sorumlu tutmaktadır. Beckford şöyle demektedir: “Dinin kimlik ve mânâ problemlerini çözme konusundaki fonksiyonel gücü üzerinde durma, 1960'lardan itibaren 1970'ler boyunca hakim oldu ve iktidar düşüncesi, büyük ölçüde bu yönelişin sonucu olarak geri plana itildi”.¹¹¹ Beckford, Berger, Luckman and Mol'un fenomenolojik çalışmalarını takdir etmekle birlikte onları indirgemeci bulmaktadır: “... bu dinin önemi meselesinin içini en azından daha önceki pozitivist bakış açılarının yaptığı kadar etkili bir şekilde boşaltabilir”.¹¹²

1. Berger: Yurtsuz/Evsiz Düşünce

Son dönemdeki dinî gelişmelerle ilgilenen bir sosyolog, romancı ve teolog olan Berger, fenomenolojik bakışı bilgi, aile, din, ekonomi ve politika gibi birçok alana uygulamıştır. Berger ortaya attığı ve savunduğu sosyolojik bakış açısının kendi politik hareketi ve dinî mesuliyetleri¹¹³ ile bağlantısını *Facing Up to Modernity* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: “Bu kitap, benim sosyolojik anlayışı siyasi faaliyetle ve dinî bağlılıkla hususi bir şekilde irtibatlandırmaya çalışırken takip ettiğim yolu ortaya koymaktadır”.¹¹⁴ Berger'in siyaset, iktisat ve ahlâk konusundaki görüşlerine bakarak onu bir neokonservatif olarak tanımlayabiliriz. Bu açıdan onun çalışması, son

108 P. Berger, *Sacred Canopy*, s. 186.

109 P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, s. 185; P. Berger, T. Luckman, “Sociology of Religion and Sociology of Knowledge”, Norman-Gerttrud. 1969, s. 61-73.

110 J. Beckford, “The Restoration of Power to the Sociology of Religion”.

111 a.g.e.

112 a.g.e.

113 P. Berger, J. N. Richard, *Against the World for the World: the Hartford Appeal and the Future of American Religion*. Seabury, New York 1976.

114 P. Berger, *Facing up Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, Basic Books, New York 1977, s. vii.

115 a.g.e., s. viii.

dönemdeki dinî mayalanma bağlamında ele alınmalıdır. “Mesele, değerlerden tamamen azad olmuş biri bile olsa, bir sosyolog için oldukça problemlili bir dönemde, ilgili bir Birleşik Devletler vatandaşı ve aynı zamanda bir hıristiyan olmanın ne mânâyaya geldiği meselesidir. Bu kitapta başka şeyler açık olmayabilir, ama ümit ederim hangi noktada hangi şapkayı giydiğim daima açık seçiktir”.¹¹⁵

Berger'in çalışması “Çağdaş sosyolojideki en önemli dünyevileşme teorilerinden biridir”.¹¹⁶ Berger'in başarısı “Klasik sosyolojisinin yorumcu bakış açısını yeniden ihya için yapılan bir girişim olarak gelişmiştir”.¹¹⁷ Bununla beraber, Berger'in teorisi ne klasik dönem sosyologlarının çalışmalarına indirgenebilir ne de onlardan bağımsız olarak ele alınabilir. “Berger, bu yüzyılda, din ile akademik olarak ilgilenenler arasında en geniş okuyucu kitlesi oluşturmuş sosyologdur. Ancak, onun böyle bir okuyucu kitlesine hitap edebilmedeki başarısı sadece kısmen onun teolojik ve dinî konulardaki giriftliğine atfedilebilir. Diğer bir husus da, onun büyük meseleleri herkes tarafından anlaşılabilir bir dille ele almasıdır. O, bizim muhtemelen yaşadığımız tecrübelerden bahsetmektedir; ancak onları öylesine bir kavramsal terminolojiye dökmektedir ki çiplak gözle gözlemleyebileceğimizden daha çok şey görmemizi mümkün kılmaktadır”.¹¹⁸

The Social Construction of Reality'de ortaya atılan varsayımlara dayanarak, Berger dini “tarihin bir ürünü” olarak tanımlamaktadır. Bu, aynı zamanda klasik sosyoloji tarafından da kabul edilen bir tarif olup oradan ödünç alınmıştır. *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*¹¹⁹ adlı eserinde Berger, üç diyalektik sürece sahip bir toplum resmi çizmektedir: 1. Dışsallaştırma (Externalization): İnsanların sürekli olarak fizikî ve zihni faaliyetler kanalıyla dünyaya bir şeyler katmalarıdır. Bu yolla toplum, insan ürünü haline gelir. 2. Nesnelleştirme (Objectivation): Fizikî ve zihni faaliyetin ürünlerinin gerçekliklerinin onları üretenlerin gerçeklikleri ile onların dışında ve onlardan başka varlıklar olarak karşı karşıya gelmesi ki bu sayede toplum kendine has (sui generis) bir gerçeklik haline gelir. 3. İçselleştirme (Internalization): Aynı gerçekliğin bir parçası olan insanın objektif dünyanın yapılarını, subjektif dünyanın, yani zihnin yapılarına transforme etmesidir. İçselleşme yoluyla insan toplumun bir ürünü haline gelir.¹²⁰ İnsanlar sosyal olarak kurulmuş ve ikamet edilen bir dünyada yaşarlar. Bu demektir ki diğer insanlarla diyalektik bir ilişki içersinde ve sonuç olarak değişime açık olarak yaşarlar.¹²¹ Din, kutsal olarak inşa edilmiş bir dünyayı idame ettirir. Bunu sosyalleşme sürecinde mukaddes olarak inşa

116 S. Seidman, A. Jeffery, ed. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, New York 1990, s. 224.

117 C. S. Ainlay, J. D. Hunter, ed. *Making Sense of Modern Times*, Routledge & Kegan, New York 1986, s. 4.

118 P. E. Hammond, “Religion in the Modern World”, *Making Sense of Modern Times*, ed. C. S. Ainlay, J. D. Hunter, s. 158.

119 P. Berger, *Sacred Canopy*.

120 a.g.e., s. 4.

121 a.g.e., s. 27.

edilmiş dünya tasavvurunun yeni nesillere devredilmesi ve onlar tarafından yaşatılması yoluyla gerçekleştirir.¹²² Bu bağlamda din, sosyal fonksiyonlarına bakarak kavramsallaştırılmaktadır. Mircea Eliade ve Rudolf Otto'dan beslenerek Berger dini şöyle tanımlamaktadır: "Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insanî bir çabadır".¹²³

Dünyevileşme toplum ve kültürün bazı sektörlerinin dinin hakimiyetinden çıktığı sürecin adıdır.¹²⁴ Dünyevileşme Batıda ve Batı dışında farklı biçimler ortaya koymuştur. Berger, din sosyolojisi kurumların dünyevileşmesine ilaveten, şuurların dünyevileşmesi üzerinde de durmalıdır, der ki bu "sosyal-yapısal dünyevileşmenin tezahürlerinde" ortaya çıkar.¹²⁵ İnsanlarca manidar bir dünya inşa etmek (cosmization veya nomization) kutsal veya dünyevî bir yolla olabilir. Berger, tarihi bir bakış açısından bakıldığında "insanların inşa ettikleri dünyaların çoğu kutsal dünyalardı" demektedir. Bununla beraber, modernitenin zuhuru ile birlikte dünya inşa (cosmization) faaliyetinde kutsal bakışdan dünyevî bakışa doğru bir hareket var. Dünyevî bakış açısından kurulmuş dünyaya 'bilim' denmektedir.

Dünyevileşmenin ahlâkî ve sosyal sonuçları *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* adlı eserde ele alınmaktadır ki bu kitap Berger ile birlikte Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'in ortak bir çalışmasıdır. Bu eser *The Social Construction of Reality* ve *Sacred Canopy*'de geliştirilen teorik çatının uygulamasıdır. Yazarlar tarihin her dönemi gibi, modern dönemin de diğer dönemlerden farklı olduğunu iddia etmektedir. Ancak, modernite hiçbir zaman önceki dönemlerden üstün değildir. Modernitenin de tıpkı önceki dönemlerin olduğu gibi bir sonu vardır. Modernitenin doğurduğu tatminsizlik modern-karşıtı (anti-modern) ve modernlikten arındırıcı (demodernizing) akımlar için verimli bir tarladır. Dinî, ekonomik ve politik hayatın akifleştirilmesinin (rationalization) yarattığı kognitif problemler, günümüzde modern insanı kozmoz ve toplumda "yurtsuz/evsiz" (homeless) hale getirmiştir. Başka bir ifadeyle, bugün dünyada hayat ve evren hakkında insanların kendilerini daimi olarak bağlayabilecekleri bir mânâ kalmamıştır. Bu demektir ki bütün geçmiş "evler", yani insan hayatına anlam yükleyen dinler ve ideolojiler modernite tarafından tahrip edilmiştir. Bu noktada bir dünya inşa metodundan diğerine geçiş mekanizmasının daha ayrıntılı bir şekilde ele alınıp gösterilmesi gerekirdi ki, yazarlar bunu geçiriyorlar. Aynı şekilde yazarların sosyalizmi, üçüncü dünya için bir kognitif "ev" olarak görmeleri de özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra ciddi bir problem arz etmektedir: "Eğer modernleşme yaygınlaşan bir "evsizleşme" durumu olarak tasvir edilebilirse, o zaman sosyalizm yeni bir ev için bir vaad olarak anlaşılabilir".¹²⁶

122 a.g.e., s. 29.

123 a.g.e., s. 25, 27-28.

124 a.g.e., s. 107.

125 a.g.e., s. 108.

126 a.g.e., s. 138.

Yazarlar gelişme karşıtlığı (anti-developmentalism) ve teknoloji karşıtlığı (anti-technologism) gibi akımların en gelişmiş toplumlarda temsilci bulunduğunu gözlemlemektedir. Ivan Illich buna bir örnek olarak gösterilebilir. Modern ve gelişmiş toplumların şuurları evsiz kalan bazı üyeleri şuurları için yeni bir ev arayışına girerler. Bu da ya geçmişe dönerek veya istikbale bakarak olur. Birinci yöntem “geleneksel dinin yükselişi” olarak bilinen olaya, ikinci yöntem ise dünyevî ideolojilerin ve yeni dinî hareketlerin doğuşuna sebep olmuştur. Yazarlar bunu demodernize (modernlikten arınma) olma süreci olarak görmektedirler. Demodernize sürecinin gelişmekte olan veya gelişmiş toplumların bazı kesimlerindeki önemli dinamiklerinden biri de moderniteye karşı mücadele vererek varlığını hâlâ sürdürmekte olan “evler”dir. İkinci Dünya Savaşı sonrası ilginç bir gelişme, bu evlerin bir kısmının Doğu’dan Batı’nın gelişmiş toplumlarına taşınmaya başlamasıdır. Bu gelişme Amerikan toplumunun dinî çoğulculuğuna katkıda bulunmuştur. “Modernite zaten kurumları ve makul idrak yapılarını çoğulcu hale getirirken” bu göç süreci hızlandırdı. Ancak Berger’in bu gelişmeden pek bir beklenti içinde olmadığı açıktır. Ona göre Yahudilik ve Hıristiyanlık ilerde Amerikan şuuru için ev sağlayacaktır; yoksa Doğu’nun esoterik dinleri değil. Berger bu durumu “ebedi dönüş” olarak adlandırmaktadır.

Amerika’daki dinlerin geleceği hakkında tahminlerde bulunurken 1975’te Berger şöyle bir iddia ortaya atmıştır: “Ortalıkta, insanların en az beklediği toplum kesimlerinde (meselâ, en sadık laiklerin üniversite yıllarındaki çocuklarında) son derece güçlü bir dinî yükselişin işaretleri var. Bunlar bizim yeni bir reformasyonun eşliğinde olduğumuz mânâsına gelmez (ancak ben insanların XVI. yüzyıl başında bir reformasyon döneminin başında olduklarını düşündüklerini de zannetmiyorum); fakat bana giderek daha muhtemel görünüyor ki dünyevîleşmenin sınırları var”.¹²⁷ Bu geriye dönüşün temelinde yatan ana sebep “seküler dünya görüşlerinin insanın varlığıyla alâkalı derin soruları yani nereden, nereye ve neden sorularını bizzat kendi öz yapısından kaynaklanan bir güçsüzlük sebebiyle cevaplandıramamasıdır”. Burada Berger, Daniel Bell’in “The Return of the Sacred” adlı makalesinde takip ettiği mantıkî çizgileri takip etmektedir: Madem ki din insanın temel varlık sorularından neşet etmektedir, öyleyse bu soruları tamamen görmezlikten gelmek, cevapsız bırakmak ve yetersiz cevaplar vermek sonunda kaçınılmaz bir şekilde dine yönelişe yol açacaktır. “Bunlar ortadan kaldırılamaz sorular olarak görünüyor ve günümüzde seküler dinlerin uzmanları (ersatz) tarafından en can sıkıcı tarzda cevaplandırılıyor. Belki de sonunda dünyevîleşme sürecinin tam tersine dönüşü muhtemeldir, çünkü tanrılardan arındırılmış bir kâinat yaygın bir sıklılığa sahiptir”.¹²⁸ Bu tespiti yapmasına rağmen, Berger devre dışı bırakılmış bir dünya görüşünün, bir kozmosun, bir mânânın, bir müddet sonra fonksiyonlarını icra edecek şekilde nasıl geri geleceğinin veya nasıl yeniden inşa edileceğinin mekanizmasını ve fikrî temellerini tam mânâsıyla ortaya koymuyor.

127 P. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *Religion and America*, ed. M. Douglas, S. Tipton, s. 14-25.

128 a.g.e.

2. Luckman: Görünmeyen Din ve Dinin İçten Dünyevileşmesi

Luckman, fenomenolojik bakışın din alanına uygulanışının bir başka örneğidir. Berger gibi Luckman da modern dünyada insanın varlık problemleri üzerinde durmaktadır. Luckman'ın *Invisible Religion* adlı eseri bu endişeleri yansıtır.¹²⁹ O, bu eserinde Durkheim ve Weber'den beslenerek, hayatın mânâsı problemi açısından modern toplumun fertler üzerindeki tesirlerini ele almaktadır. "Ancak modern toplumda insan sorusu söz konusu olduğunda, Weber ve Durkheim bu çalışmada da kullanılan şu ön kabulün farkındaydılar: Ferdin toplumda varlığı "dini" bir meseledir. Buna dayanarak biz de iddia etmekteyiz ki sosyolojinin modern insanla alâkası, her şeyden önce insanın modern toplum yapısında kaderinin ne olacağını anlama konusunda yaptığı araştırmadır,¹³⁰ Berger'in aksine Luckman, fert ve toplum ilişkisi sağlayan ferdin toplumla ilgi kurmasında ve toplumdan etkilenmesinde rol oynayan mekanizmaların modern dönemde değişime uğradığını iddia etmektedir. Bu bağlamda, Luckman, dine kurumsal bakışı eleştirmektedir. "Din sosyolojisi, din ve kiliseyi aynı şeylermiş gibi ele almaya başlayınca, kendisinin en önemli meselesine karşı gözlerini kapamış olur".¹³¹ Kurumsal bakış açısının din sosyolojisine hakim olması, din sosyolojisi alanında sayılan giderek artan çalışmalara rağmen bir din sosyolojisi teorisinin neden ortaya çıkmadığının yegâne sebebidir.¹³² Kurumsal din sosyolojisini eleştiren Luckman, dikkatleri ferdi dindarlığa çekmektedir. "Modern toplumda ferdi dindarlık, kitlesel hiçbir destek görmemekte ve temel toplumsal kurumlardan hiçbir güç almamaktadır. Mânânın kapsamlı subjektif yapıları, bu kurumların fonksiyonel açıdan rasyonel normlarından neredeyse tamamen kopmuştur".¹³³

Luckman, kurumsal dinin şahıslar tarafından sosyalleşme yoluyla kendilerine hayatlarında mânâ ve kutsal bir kozmozda varlık sağlayacak şekilde benimsendiğini iddia etmektedir. Bunun sebebi de fertlerin varlık şartlarındaki değişikliklerin dindeki değişikliklerle atbaşı gitmemesidir. Bu durumda insanlar mânâ arayışından vazgeçmezler. Tam tersine bu sefer onu kurumsal din dışında ararlar. Kiliseye gidenlerin sayısına bakarak dindarlık derecesini ölçmeye çalışan sayısal metotlarda uzmanlaşmış din sosyologlarının hatası buradan kaynaklanmaktadır. Gerçekte, kiliseye devam edenlerin sayısındaki azalma, hiçbir zaman dindarlık seviyesinde bir azalma göstermez,¹³⁴ dinin özelleşmesini gösterir. "Dinin diğer toplumsal kurumların ihtisaslaşmasına, paralel olarak ihtisaslaşması dini giderek 'subjektif ve şahsi' bir gerçeklik haline getirecek bir gelişmeyi başlatır".¹³⁵

Dünyevileşme ve modernitenin din üzerindeki etkisi konusunda Luckman şöyle demektedir:

129 T. Luckman, *The Invisible Religion*.

130 a.g.e., s. 12.

131 a.g.e., s. 27.

132 a.g.e., s. 20-21.

133 a.g.e., s. 105.

134 a.g.e., s. 77.

135 a.g.e., s. 86.

Şurası çok açıktır ki bizler safça geleneksel formu içerisinde Hıristiyanlığın gerilemesini ateizm veya yeni putçuluk (neopaganism) gibi seküler ideolojilerin gelişmesine bağlayamayız. Tersine, modern dünyada kilisenin kenara itilmesi ve 'içten dünyevileşmesi', dinin ihtisaslaşması ve sosyal düzenin global olarak değişiminin uzun dönem sonuçlarının belirleyici rol oynadığı grift süreçlerin sadece bir yönüdür. Genellikle geleneksel Hıristiyanlığın çöküşünün işaretleri olarak görülen birçok husus, aslında daha büyük bir devrimin işaretleri olabilir: Din konusunda ihtisaslaşmış kurumların dinin yeni bir sosyal formu ile yer değiştirmesi.¹³⁶

Dinin yeni sosyal formu, Luckman'ın iddiasına göre, şahsîdir ve "şahsî alan"daki tecrübelerle dayanmaktadır.¹³⁷ Dinî çoğulculuk modern bir olgudur ve ferdin seçerek şahsî planda kendi dünyasını inşa edebileceği sayısız seçenekler sunmaktadır.¹³⁸ Bu, dinin sosyal temellerinde kiliseden modern dindarlığın temel vasfı olan ferdî tecrübelerle doğru bir kaymadır. Ancak ferdî dindarlık, modern öncesi dönemde olduğu gibi, sosyal destek ve teyid görmemektedir. Bununla beraber, bu yeni olgu temel sosyal kurumların fonksiyonel açıdan akılcı normları tarafından desteklenmese de onlarla gelişmemektedir. Özellikle çekirdek ailede "kısmi paylaşma" mümkündür.¹³⁹ Bu nedenle "dinî kurumlar modern kutsal kozmozun tematik tasnifine katkıda bulunan kaynaklardan biri olmaya devam etmektedir".¹⁴⁰

C. DİN ve TOPLUMBİLİM ARASINDAKİ SINIRIN YENİDEN ÇİZİLMESİ

Son dönemde Amerikan din sosyolojisinin geçirdiği değişiklikler sadece teorik yönelişlerle sınırlı değildir. Bunun yanında sosyolojinin komşu entelektüel geleneklerle, özellikle antropoloji, edebî araştırmalar, insan bilimleri ve teoloji ile ilişkisi de değişmiştir. ASA (American Sociological Association), AAA (American Anthropological Association), APSA (American Political Science Association) gibi profesyonel kuruluşlarda giderek artan ihtisaslaşma ve bunun sonucu olarak millî planda kurumlaşma devam ederken, bu disiplinlerin önde gelenleri tarafından disiplinler arasındaki sınırların problemlili yapısına dair şikayetler de dile getirilmeye başlandı. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Disiplinler arasındaki sınır problemleri sadece teorik bir problem olarak değil, belli çıkarlar etrafında organize olmuş ilim adamlarının teşkil ettiği gruplar arasında pratik bir mesele olarak da görülmelidir. Burada benim maksadım önce Bellah, Geertz ve Berger örneklerini kullanarak sosyoloji ve diğer disiplinler arasındaki sınırların nasıl netliğini kaybettiğini ortaya koymak, daha sonra da bunu hazırlayan şartları gözden geçirmektir. Daha açık bir ifadeyle, burada disiplinler arası mevcut sınırların nasıl olup da sorgulanır hale geldiği ve bunların yeniden gözden geçirilmesine dair çağrılarının nasıl ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda din

136 a.g.e., s. 90-91.

137 a.g.e., s. 103.

138 T. Luckman, "Theories of Religion and Social Change", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1977, I: 1-27.

139 T. Luckman, *The Invisible Religion*, s. 106.

140 a.g.e., s. 107.

sosyolojisinin 'teoloji de dahil olmak üzere' diğer entelektüel disiplinler ile alâkasında tespiti mümkün biçimler ve bu biçimlerin ortaya çıkışında rol oynayan faktörler üzerinde durulacaktır.

Din sosyolojisinin klasik sınırlarının netliğini kaybetmesi sorusu iki taraflıdır: Diğer bilimler ve edebiyat ile ilişki, din-teoloji ile ilişki. Biersack din sosyolojisi ve komşu disiplinler arasındaki sınırların eskisi kadar net olmadığını anlatırken şöyle demektedir: "Ataları itibarıyla ortaklık arzeden her ilim bugün birçok geleneğin egemenlik kurma veya kısmen teslim alma, bölme veya ilhak etme savaşının cereyan ettiği canlı birer teorik alandır. Bu tartışmalarda anahtar kelimeler ve kavramlar üzerinde mücadele edilmektedir. Bu çatışmalar içinde her ilim dalı kendi istikbalini yaratma mücadelesi verdiği verimli bir zemin oluşturmaktadır".¹⁴¹ Din sosyolojisinin din ile olan alâkasına gelince William R. Garrett bunu "ilerleyen yakınlaşma" olarak görürken Robert A. Segal "çatışma"nın devam ettiği konusunda ısrar etmektedir. Segal şöyle demektedir: "Din alanında uzmanlaşanların (religionists) iyimserliklerinin tersine, sosyal bilimler nihayetinde dinin bakış noktasını benimsemiş değildirlere. Hatta dine meftun olan sosyal bilimciler -Peter Berger, Clifford Geertz, Robert Bellah, Mary Douglas, Victor Turner ve Eric Ericson- bile hâlâ onu sadece dünyevî bir maksada ulaşmada uygun bir vasıta olarak görmektedirler".¹⁴² Haklarındaki bu farklı gözlemlere kısaca baktıktan sonra şimdi Bellah, Geertz ve Berger'in sosyolojinin bir disiplini olarak din ve alâkalı diğer disiplinlerle ilişkisi konusundaki görüşlerini tartışabiliriz.

Bellah'ın öne sürdüğü paradigma, din ve sosyal bilimin bir arada bulunup yardımlaşmalarını mümkün kılacak bir ontoloji, epistemoloji ve metodolojiye sahip olacak şekilde düzenlenmiştir.¹⁴³ Bu paradigma eklektik bir şekilde sosyologların, teologların, filozofların, psikologların ve şairlerin çalışmalarından yararlanılarak inşa edilmiştir. Bu paradigmaya göre gerçekliğin birbirine indirgenemez farklı seviyeleri vardır. İnsan tecrübesinin tümünü birden ifade eden "oluş", "Tanrı", "hiçlik" ve "hayat" gibi semboller, insan ilimlerinin, sanat ve dinin konusudur. Bu semboller sadece idrak-dışı (nongognitive) yollarla bilinebilir. Çok tabakalı gerçeklik kavramı, Alman fenomenolojisti Alfred Schutz'dan alınmıştır. Gerçekliğin idrak-dışı sembolik boyutunun isbatı Freud'un şuuraltı ve Durkheim'in kolektif şuur teorisinden alınmıştır ve Bellah tarafından "sosyal şuuraltı" olarak adlandırılmaktadır. Sembollerde taşınan mânâ, başka bir realite seviyesine indirgenmemelidir. Burada Bellah, Weber'in mânâ teorisini kabul etmekte ve Durkheim'in ciddi menfi sonuçlar doğuran indirgemeciliğini reddetmektedir. Bu şekilde tanımlanan gerçeklik ya da hakikat, bilimde kullanılan idrak vasıtaları (cognitive tools) tarafından keşfedilemez. Bu nedenle bilimsel yollarla hakikati keşfetme girişimleri eksik kalacaktır. Burada din mutlaka devreye girmeli ve bize hakikati nasıl anlayacağımızı öğretmelidir. İnsanî tecrübenin bütünü ile yüze gelmenin yolu budur. Bununla birlikte günümüzde din kendi fonksiyonlarını

141 A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", s. 73-74

142 R. Segal, *Religion and Social Sciences*, s. 2.

143 R. Bellah, *Beyond Belief*.

tam olarak yerine getirecek şekilde mücehhez olmadığı için, sosyal bilimler bu faaliyette dine yardımcı olmalıdır. Bellah geleceğe dönük olarak şöyle bir tahminde bulunmaktadır: “Din ve sosyal bilimler arasındaki ilişki, önümüzdeki yıllarda her zamankinden daha yakın olacaktır. Başka bir deyişle toplumbilim, çok yakın bir gelecekte geleneksel olarak felsefenin oynadığı rolü üstlenebilir; yani dinî öz-düşünüş (self-reflection) için gerekli entelektüel vasıtaları sağlayabilir”.¹⁴⁴ Buna bağlı olarak din ve toplumbilim arasındaki ilişki, eskiden genel olarak algılandığı gibi mekanik ve birbirine zıt olarak değil de organik ve birbirini tamamlayıcı bir hal alır.

Bundan dolayı biz, din ve bilim arasındaki uzun ve acı dolu çatışmayı geride bırakarak antagonistik olmayan bir farklılaşmayı sürdürebilecek kaynaklara sahibiz. Son yıllarda bilim ve din arasındaki mücadelenin şiddetli olmadığı bir gerçek; ancak bu din ve bilim arasında birbirlerini görmezlikten gelme konusunda varılmış üstü kapalı bir antlaşmadan dolayıdır. Ancak yeni bir entegrasyon olmaksızın farklılaşma açık bir savaş kadar tahrip edici olabilir; bu durum şu anda üniversitelerimizin bir örnek olarak sergilediği gibi bölük pörçüklüğe ve kargaşaya yol açar. Bizim entelektüel çabalarımızın bütünüdür manidar olup olmadığına sorgulandığı bir dönemde, bizim sadece birtakım alanların özerkliğinden dem vurmamız yeterli değildir. Ben öyle hissediyorum ki yeni biçimde bir entegrasyon için gerekli kaynaklar gerçekten var ve böyle bir yeni entegrasyon, hakikat fikrine sadece tutarlılık getirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda canlılık ve kapsamlılığa dönerek bizim kültürümüzün yeniden bütünleşmesine ve güçlenmesine ciddi şekilde katkıda bulunabilir. Bu yolla kültürümüzün pörsümesi, ki genellikle dünyevileşmeden kastedilen bu olmuştur, geri döndürülebilir.¹⁴⁵

Bu konuda Geertz şöyle demektedir: “Tabiat ilimleri”, “biyolojik bilim”, “sosyal bilim” ve “insan ilimleri” gibi genel başlıklar müfredat programlarını düzenleme, bilim adamlarını kliklere ve profesyonel gruplara göre tasnif etme ve entelektüel tarzların yaygın geleneklerini ayırdetmede yararlı olabilir. Ve şüphesiz bu başlıklar altında yapılan çalışmalar mutlaka birbirlerine benzerlik arzedecektir. Bununla birlikte bazı hakiki farklılıklar sebebiyle de birbirlerinden ayrılacaklardır”.¹⁴⁶ Geertz, bu disiplinler arasındaki sınırların belli açılardan faydalı olduğunu kabul etmekle beraber, bir yandan da onları sorgulamaktan geri kalmamaktadır. “Fakat ne zaman ki bu genel başlıklar, modern entelektüel hayatın sınırlar ve bölgeler haritası olarak görülürse veya daha da kötüsü bilimsel neveleri tasnife yarayan bir Linnaean kataloğu gibi algılanırsa, o zaman bunlar, erkek ve kadın olarak bütün insanların varlıklar hakkında düşündükleri ve düşüncelerini kaleme aldıkları bir dünyada gerçekten neyin cereyan etmekte olduğunu anlama konusunda önümüze engel teşkil eder.¹⁴⁷ Geertz “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought” adlı makalesinde, edebiyat ve sosyal ilimler arasındaki ilişki konusunda vardığı sonuçları şöylece özetlemektedir: “Ben iki şey

144 a.g.e., s. 190.

145 a.g.e., s. 244.

146 C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 7.

147 a.g.e., s. 7.

iddia ediyorum. Bir: Görünüşte anormal olan ilişkiler tabii durum haline dönüşmüştür. İki: Bu durum kimin kimden ne aldığıyla alakalı olarak ilmi irtibatlarda ve yakınlıklarda önemli yeni düzenlemelere ve ittifaklara yol açacaktır".¹⁴⁸ Bundan da öte, Geertz şöyle bir gözlemde bulunmaktadır: "Değişen sadece teori, metot veya konu değildir; teşebbüsün tamamı değişiyor".¹⁴⁹ "Burkhardt resmini çizmekte, Weber modelini yapmakta, Freud teşhisini koymaktadır".¹⁵⁰

Bir teolog ve sosyolog olarak faaliyet gösteren Berger'in disiplinler arası sınırlar meselesine yaklaşımı "sinkretik" (birbirinden bağımsız ve hatta çelişkili iki bakış açısının birlikte sahiplenilmesi) olarak görülebilir. Daha önce de bahsi geçtiği gibi o kendi durumunu zaman zaman "şapka" değiştirmeye benzetmektedir. Bu ifadede din ve sosyoloji arasında bir uyuşmazlık sözkonusu olduğu kanaati yatmaktadır. Berger'in bu tavnna karşılık Geertz'e göre mesele din ile sosyoloji ilişkisinde değil, daha genel olarak insanın durumunu anlamaya çalışan farklı entelektüel gelenekler arasındaki ilişki biçiminden kaynaklanmaktadır. Bellah da Berger'in anladığı mânâda bir sinkretizmi reddetmekte, daima sosyolog olarak kalmayı tercih ederken din ve sosyal bilimlerin arasında organik bir ilişki teklif etmektedir.

Gelelim din sosyolojisinin sınırlarının neden sorgulanır hale geldiği hakkındaki ikinci sorumuza: Bu tartışmanın arkasında birçok sebep olduğu söylenebilir. En önemli sebep olarak da "konu"daki, yani dindeki değişimleri görebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu olguya yeni dinî şuur veya fundamantalizmin yükselişi denmektedir. Eski dinî yapıların canlanması veya yeni dinî yapıların ortaya çıkması ile tezahür eden yeni dinî şuur olgusu, din sosyolojisi üzerinde öylesine derin bir tesir icra etmiştir ki klasik yapısal fonksiyonalist yaklaşım sorgulanır hale gelmiştir. Klasik fonksiyonell yaklaşım, dinin yükselişi gibi bir olguyu tahmin etmek bir yana, temel varsayım olarak, evrimci dünyevleşme sürecinin sonunda bilimin tamamen dinin yerini alacağı düşüncesini benimsemişti. Oysa son dönemdeki gelişmeler bilimin hiçbir zaman dinin alternatifini olamayacağını kesin olarak ortaya koydu. Hatta ideolojiler devrinin kapanması ile birlikte aklın da karizmasını kaybettiği iddia edildi. Diğer bir etken de genel olarak sosyal evrimci kuramların toplumbilimlerinde inandırıcılığını kaybetmesidir. Sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki evrimci yaklaşımlar terkedilirken, din sosyolojisi de kendi durumunu sorgulamak zorunda kaldı. Bu durum, din sosyolojisinin "dinin sonu"nun geldiği veya geleceği hakkındaki temel varsayımını sorgulamaya ve bunu değiştirmeye itti. Böylece sosyoloji ve din arasındaki gerilimin ana kaynağı olan gelecekte bir gün sosyolojinin bir bilim olarak dinin yerini alacağı beklentisi inandırıcılığını kaybetti. Din ve sosyoloji arasındaki entegrasyonu savunan sosyologlardan hiçbirisi çizgisel evrimciliği kabul etmemektedir. Bunun sonucunda yaygınlaşan kanaat odur ki, din ve sosyoloji arasındaki ilişki, biri olursa diğeri olmaz tarzındaki geleneksel düşünce biçimini bırakarak yeniden tanımlanabilir.

148 a.g.e., s. 8

149 a.g.e., s. 8

150 a.g.e., s. 22.

Din ve sosyoloji aynı konulara ilgi duyduğu için, dinin konu olarak sosyolojide seçkin ve problemlili bir yeri vardır. Bazı sosyologlar dini, hem sosyolojinin konusu, hem de alternatifi olarak görmekte dirler, sosyolojik bakışın dini bakışın yerini alacağını iddia etmektedirler. Bu nedenle din ve sosyoloji arasındaki ilişkinin niteliği, sosyolojinin dine nasıl baktığına bağlıdır; araştırılacak bir konu mu yoksa rekabet edilecek bir alternatif dünya görüşü mü? Din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi belirleyen herkes tarafından kabul edilmiş bir bakış açısının yokluğu, bu iki alan arasındaki ilişkide gerilim, muğlaklık, karmaşa veya özel olarak belli sosyologların çalışmalarında ya da genel olarak sosyoloji tarihinde farklı bakış açılarının belli zamanlarda gidip gelişine yol açmaktadır. Eğer sosyoloji tek başına bu alana hakim olmak ister ve Durkheim'in yaptığı gibi kendini topluma bakışta tek makul yol olarak takdim ederse din ile aralarındaki gerilim artar. Durkheim bu ilişkiyi şöyle ifade etmiştir: "Seçim Tanrı ve toplum arasındadır." Ancak sosyoloji böylesi iddiaları bir kenara bırakır ve meselâ Weber'in teklif ettiği gibi araştırılan şahısların inançları hakkında değer-taraf-sızlığı (value neutrality) metodunu benimserse, o zaman din ile arasındaki gerilim azalır. İşte sosyoloji ile diğer entelektüel gelenekler arasındaki gerilimin kaynağı burada yatmaktadır.

Fonksiyonalist bakış, ikinci alternatifi benimseme konusunda avantajlara sahiptir. Bu bakış açısına göre din açık veya örtülü, planlanmış veya beklenmeyen fonksiyonları sebebiyle meşru bir sosyal zemine sahiptir ve dinin gerçeklik konusundaki iddialarının değerlendirilmesi sosyolojiye düşmez. Sosyal veya ferdî seviyedeki söz konusu fonksiyonların bilim ya da başka bir sosyal kurum tarafından karşılanamaz şekilde tanımlanmış olması, dini kavramsal olarak sosyal alandan silmeyi imkânsız hale getirmektedir. Dinin varlık zemininin, teolojik ve ruhî zeminden kavramsal zemine kayması sonucu Tanrı'nın varlığı, dinin sembolleri ve ritüelleriyle birlikte varlığını bilim ve felsefe ile yanyana sürdürmesi, farklı fonksiyonlara sahip oldukları için mesele olmamaktadır. Ancak, dinî bir bakış açısından problem henüz çözülmüş değildir; çünkü fonksiyonalist bir bakış açısıyla dine yaklaşmak teolojik açıdan problemlidir.

Sırf fonksiyonalist bir yaklaşımdan hareketle herhangi bir mânâ sisteminin, din olarak adlandırılсын veya adlandırılmasın, dinin yerine getirdiği açık ve örtülü fonksiyonları yerine getirmesinin mümkün olduğu iddia edilebilir. Bu takdirde sırf sosyolojik açıdan mânâ sisteminin "muhteva"sı ikinci derece önemli olarak görülebilir. Amerikan siyasetinin dine bakış açısı bu yaklaşımla örtüşmektedir. Başkan Eisenhower'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Amerikan hükümeti derin bir şekilde hissedilen dinî inançlar üzerine kurulmak zorundadır ve bu inançların ne olduğu beni hiç mi hiç ilgilendirmez."¹⁵¹ Robins bu tavrı ile Amerikan din sosyologlarının tavrı arasında benzerlikler ortaya koymaktadır.

151 Turner tarafından nakledilmektedir. B. Turner, *Religion and Social Theory*, Heineman, London 1983, s. 58.

... din güzel bir şey, ancak *belli dinler birbirinin yerini tutabilir*. Hangi din olursa olsun iş görür. Bu tavır Amerikan sosyolojisine yabancı bir tavır değildir. Fonksiyonalist din sosyolojisi, dinin fonksiyonlarını yerine getirmesi itibarıyla, iyi olduğunu ifade ederken aynı zamanda dinin “gerçekliğinin” değer-bağımsız bilimin değerlendirme alanının dışında kaldığına da ısrar etmektedir (Johnson 1977). Bu, dinin biraz indirgemeci ve sekülerist bir bakış açısından kabullenilmesine götürdü ki örtülü bir şekilde dinin kognitif muhtevasını geri plana itti ve bu anlamda inançların değişebilirliğini ima etti.¹⁵²

Amerikan din sosyolojisindeki gelişmeleri, günümüz sosyologlarının bir yandan klasik sosyoloji diğer yandan din karşısındaki tavırları bağlamında ele almak gerekir. Şu ana kadar bu makale bu iki taraflı bakış açısından hareketle bazı genel özellikleri ortaya koydu. Din sosyologları, bir yandan kendi disiplinlerinin temel varsayımlarına sadık kalmaya çalışırken, diğer yandan din alanındaki gelişmelere cevap vermeye çalıştılar. Evdeki dinî gelişmelere ilaveten, Batı dışı dinlere dair bilginin globalizasyon nedeniyle giderek daha fazla yayılması da inkâr edilemez. Bellah, Berger, Bell ve ismi geçen diğer toplumbilimcilerin çalışmaları bu bağlamda şekillenmiştir. Acaba bu gelişmede bazı çizgileri yakalama imkânımız var mıdır? Myer'e¹⁵³ göre din sosyolojisinin tarihinde iki merhale vardır: 1. İttifak dönemi (sosyolojinin erken dönemi), 2. İttifak sonrası dönem (1925-1949). Robbins ise Myer'in listesine yaklaşık 1945 ile 1970 yılları arasında kaplayan bir üçüncü dönemi ve 1970'ten günümüze kadar süren dördüncü bir dönemi ekledi.¹⁵⁴

Sosyoloji, gerçeklik üzerinde tekel iddia etmediği zaman, Reed Myer'in bahsettiği şekilde, değer-bağımsız fonksiyonizm örneğinde olduğu gibi, din ve sosyolojinin bir ittifak kurması ve güçlerini bir araya getirerek birlikte aynı sosyal ve entelektüel hedefler için çaba göstermeleri mümkündür. Özellikle ortada sosyal çözümler ve hayatın mânâsızlığı hakkında hem bilim ve hem de din tarafından kabul edilen deliller varsa, o zaman din ve bilimi aralarındaki sınırları yeniden tanımlayarak “yardımlaşmaya”, “birbirini yeniden değerlendirmeye” ve birbiri ile “entegre olmaya” çağırarak için güçlü bir sebep bulunmuş demektir. Sosyolojideki klasik pozitivizmin tersine, kültürel ve fonksiyonel bakış açısında temellenen fonksiyonel bakış böylesine bir gelişmeyi mümkün kılar.¹⁵⁵ “Bununla beraber, nisbî olarak bile olsa, bir dinî banış ve anlaşma dönemi olarak görülen İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, değer-bağımsız ve ‘bilimsel’ olduğu varsayılan din araştırmalarının formel oluşum bağlamını teşkil etti. Bu bakış açısından, modern din sosyolojisi İkinci Dünya Savaşı sonrası bilim ve

152 T. Robbins, “Church-State Tensions and Marginal Movements”, *Church-State Relations*, ed. Robbins, Robertson, s. 135-149.

153 R. Myer, “An Alliance for Progress: The Early Years of the Sociology of Religion in the United States”, *Sociological Analysis*, 1981, s. 43; R. Myer, “After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949”, *Sociological Analysis* 1982, 43(3), s. 189-204.

154 T. Robbins, “Church-State Tensions and Marginal Movements”, s. 205.

155 C. Hunt, “The Sociology of Religion”; Lampers-Wallner, L. V. E., “The Religious Roots of North American Sociology: In the Footsteps of Tocqueville”, *Social Compass*, 1991, 38(3), s. 285-300.

din arasındaki 'detant/yumuşama'nın ürünüdür¹⁵⁶ ki o da 'Eisonhowercı', nisbeten ihtilafsız din anlayışı tarafından mümkün kılınmıştır."¹⁵⁷ Tersine, muhtemelen belli derecede din karşısındaki politik tutumun değişmesinden kaynaklanan, dine sosyolojik bakış açısındaki değişiklik, din sosyolojisi fonksiyonalist bir yaklaşımdan uzaklaşıkça daha fazla gerçekleşiyor. Robins şöyle bir gözlemede bulunmaktadır: "Bu 'dinî detant/yumuşama' döneminin sona ermesi, kültlerin ve onlar etrafında dönen tartışmaların ortaya çıkması ile olmuştur. Sonuç olarak Evanjelik sağ, liberasyon teolojisi ve dinî şiddet gibi konular etrafındaki tartışmalar girdabında şiddetlenmiştir". Robins devamla: "Günümüzde 'detant/yumuşama'nın aşınması, tartışmalı olmakla birlikte, kısmen artan dinî çatışmaların etkisi altında, bizim bildiğimiz haliyle din sosyolojisini tehlikeye sokmakta"¹⁵⁸ demektedir.

II. EMPRİK ZEMİN

TOPLUMSAL DİNDARLAŞMA ve DÜNYEVİLEŞME GELGİTİ

Son dönemde Amerika'da gözlemlenen ve sayısız şekil ve yön alan dinî değişim, Amerikan din sosyolojisine teorik ve metodolojik alanlarda meydan okumuştur. Burada söz konusu meydan okumalara cevap olarak ortaya çıkan bakış açılan ve bunların yeni dinî hareketler (New Religious Movements veya kısaca NRM), fundemantalist ve evanjelik hristiyan sağın yükselişi hakkında yapılan empirik araştırmalardaki ifadeleri üzerinde duracağız. Sonunda ise Amerika'daki dinî gelişmeleri daha geniş mukayeseli ve tarihî bir çerçeveye oturtma çabaları incelenecektir. Buradaki maksadımız yeni dinî şuuru tanıtmak veya analiz etmek değil, toplumlarındaki bu beklenmeyen olgu karşısında din sosyologlarının tavrını incelemektir. Ayrıca bu yeni olgunun sosyal sebepleri, mekanizmaları, süreçleri, uzun ve yakın dönem tesirleri hakkında sosyologların sordukları sorular incelenecektir.

Hem Melton¹⁵⁹ gibi önde gelen tarihçiler hem de Bellah,¹⁶⁰ Glock,¹⁶¹ Robbins¹⁶² ve Hammond¹⁶³ gibi sosyologlar 1960'tan günümüze kadar geçen dönemin dinî bir mayalanma dönemi olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Din tarihçisi William

156 R. Fredrics, "Social Research and Theology: the End of Détente?", *Review of Religious Research*, 1974, 15, s. 113-127; B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth" *Sociological Analysis*, 1977, 38, s. 368-388.

157 T. Robbins, "The Beach is Washing away: Controversial Religion and the Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, 1983, 44 (3), s. 207-214; T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, Sage, London 1988.

158 T. Robbins, "Church-State Tensions and Marginal Movements", s. 205.

159 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland, New York 1992.

160 R. Bellah, "The New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity", *The New Religious Consciousness*, ed. Glock, Bellah, s. 335-352.

161 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

162 T. Robbins, "The Transformative Impact of the Study of New Religious Movements on the Sociology of Religion", *Journal for Scientific Study of Religion*, 1988, 24(1).

163 P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival: What Would Tocqueville Say?", *Social Compass* 1991 38(3), s. 239-256.

McLoughlin, bu gelişmelerde Amerika'daki dördüncü büyük dinî uyanış dalgasını gözlemlemektedir.¹⁶⁴ Hammond ise günümüzdeki dinî gelişmeleri, 1800-1860 arasında cereyan eden ikinci dinî uyanışa benzetmektedir ki bu aynı zamanda Alexis de Tocqueville'in Amerika'yı ziyaret ettiği dönemdir. Hammond iki dönem arasında benzerlikler gözlemlemekte ve şu neticeleri çıkarmaktadır.

Bu sağlam teorik ve empirik çalışmalardan hiçbiri benim, Tocqueville'in tanımına uygun üçüncü bir dinî uyanışın mümkün olduğu konusundaki kanaatimi değiştirmemektedir. Evanjelik kiliseler A.B.D'de büyümeye devam ediyor ve normal kiliselerin bir zamanlar kullandıkları, ancak sonradan terkettikleri birtakım teşkilatlanma özelliklerini ve programları (meselâ İncil çalışma sınıfları) yeniden ödünç aldıklarını gözlemlemek hiç de sıradışı bir olay değil. Teleevanjelizm (televizyon vaizliği) kitlesel medyanın dikkatini çekmeye devam ediyorken Oral Roberts, PTL kulübü ve konservatif Protestanlığın diğer ifadeleri trajik ve komik drama çalışmalarına katılmaktadır. Ancak Tocqueville'in kriterleri- gönüllü kuruluşların ve şahsî çıkarın teşviki doğru anlaşılırsa- göz önüne alındığında dinî uyanışa benzer bir şeyin henüz göze çarpacağı söylenemez.¹⁶⁵

Günümüzdeki dinî uyanış, Amerikan tarihinde daha önceki dönemlerde gözlemlenenler kadar geniş çaplı değilse de, son dönemde güçlenen dinî suur birtakım çalışmalara konu olmuştur. Yapılan çalışmaları ve sahiplerini burada kısaca tanıtacağız. Bu çalışmalar Protestanlık, Episkopelyanlık, Roman Katoliklik, Yahudilik ve İslâmiyet gibi oturmuş bir yapıya sahip geleneksel dinler ve henüz ortaya çıkmış İsa Hareketi (Jesus Movement), Bilimcilik (Scientology), Hıristiyan Bilim (Cristian Science), Aşkın Tefekkür (Transadental Meditation) gibi yeni ortaya çıkmış dinî hareketler arasındaki ayrımı hassastırlar. İkinci gruba dahil olanlar yeni dinî hareketler (New Religious Movements veya kısaca NRM) olarak isimlendirilmektedir. Ancak bu hareketlerin büyük çoğunluğunun kökleri birinci grubu teşkil eden dinler veya mezheplerdir. Bu ayrımı da kullanarak Robbins son yirmi yıl içerisinde dinî mayalanmanın birbiriyle kısmen örtüşen üç safhasını teşhis etmektedir. Aşağıdaki dönemlendirme bu bakış açısına dayanmaktadır.

1. Karşı-kültür protestolarının yayılması (1960'ların ortasından 1970'lerin ortalarına kadar): Din sosyologları arasındaki genel kanaate göre karşı-kültür (counter-culture)ün ortaya çıkışı, değerler veya sivil din krizinin açık bir ifadesiydi. 1960'ların ortalarında başlayıp 1970'lere kadar devam eden bu durum, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışına ve fundemantalist sağın yükselişine zemin hazırladı. Karşı-kültür hareketi öğrenci protestoları, uyuşturu ütopyacılığı, hippiler, Doğu mistisizmine ilgi, radikal siyasi faaliyetler şeklinde ifadesini buldu. Bellah ve Glock¹⁶⁶ bu dönemde hayatın mânâsı, cemaat ihtiyacını karşılayan geleneksel yapıların ve normların hem ferdi hem de sosyal seviyede çöktüğünü gözlemlemektedir. Millî seviyede ise ABD'nin tarihi misyonunu hakkında belirsizliğin hakim olduğunu gözlemlemişlerdir.

164 W. G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America 1607-1977*, The University Chicago Press, Chicago 1978, s. 178-216.

165 P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival", s. 256.

166 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

2. Kültlerin ve kültürler hakkındaki tartışmaların ortaya çıkışı (1960'ların sonundan günümüze): Kültler hakkındaki araştırmalar karşı-kültür ile kültür hareketi arasında benzerlikler bulmaktadır. Onlar karşı-kültür hareketini 'mirasçı hareketler' olarak adlandırmaktadırlar. "1970'lerden bu yana YDH'ler hakkındaki literatür, uyuşturucu kullanıcılarını, hippilerin ekzotik dinî gruplara bağlanmasını sağlayan ve muhtedilerin sosyal reintegrasyonunu teşvik eden uyuşturucu alt kültürü veya genel olarak karşı kültür ile mistik ve uydurma dinler arasında sembolik sürekliliğin unsurlarını teşhis etmeye yönelmişti".¹⁶⁷ 1970'lerden bu yana sosyal reintegrasyonun vasıtaları olarak algılanan kültürler hakkındaki iyimser tavır 'yıkıcı kültürler', 'anti-kült' hareketi, ACM ve 'deprograming/karşı beyin yıkama' (beyin yıkamanın bozulmasına yönelik karşı beyin yıkama denebilecek süreç) hakkındaki araştırmalar nedeniyle gölgede kaldı. Hukukî zorluklar sebebiyle güçleri kınlan kültürlerin şu andaki durumu, yeni katılanların oranının düşmesi ve topluma uyum stratejilerinin ortaya çıkması ile ifade edilebilir. Kültlerin Jones Town'daki toplu intiharla bozulan toplumsal imajı, Davidian kültürü mensuplarının Waco, Texas'ta FBI ile girdikleri çatışma sonunda topluca yanarak ölmeleriyle, daha da kötü bir hal aldı.

Bu dönemde kayda değer sayıda din sosyologu kültürler veya daha az hakaretimiz bir ifadeyle yeni dinî hareketler (YDH) hakkında araştırma yapmıştır. Bu çalışmalar arasında önde gelenleri şöylece sıralayabiliriz: Anthony and Robbins,¹⁶⁸ Barker,¹⁶⁹ Beckford,¹⁷⁰ Bromley and Shupe,¹⁷¹ Coleman & Baum,¹⁷² Douglas & Tipton,¹⁷³ Glock & Bellah,¹⁷⁴ Needleman & Baker,¹⁷⁵ Robbins,¹⁷⁶ Robbins & Anthony,¹⁷⁷ Wallis,¹⁷⁸ Wallis & Bruce,¹⁷⁹ Wilson,¹⁸⁰ Zaretsky & Leone.¹⁸¹ Üzerinde durdukları konular ve bakış açıları itibarıyla zengin bir çeşitlilik arzeden bu çalışmalardan yer darlığından dolayı sadece birkaç tanesi tartışılacaktır. Anthony Robbins'in *Cult, Convert and Charisma* adlı çalışması, YDH hakkında Amerika ve Avrupa'da yapılan çalışmalar hakkında geniş bir literatür tanıtımına sahiptir.

167 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 3.

168 D. Anthony, T. Robbins, P. Schwartz, "Contemporary Religious Movements and the Secularization Premise", *New Religious Movements*, ed. Coleman, Baum.

169 E. Barker, "Religious Movements: Cult and Anticult Since Jones town" *Annual Review of Sociology*, 1986, 12, s. 329-46; E. Barker, "New Religious Movements and Cults in Europe", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Macmillan, New York 1987; Barker, E., ed. *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, Edwin Mellen Press 1982.

170 J. Beckford, ed. *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, London 1986.

171 A. Shupe, D. G. Bromley, *New Christian Politics*, Mercer University Press, Mercer 1984.

172 J. Coleman, G. Baum, *New Religious Movements*, Seabury, New York 1983.

173 M. Douglas, S. Tipton, *Religion and America*.

174 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

175 Needleman, J., Baker, G., ed. *Understanding the New Religion*, Seabury, New York 1978.

176 T. Robbins, "Sociological Studies of New Religious Movements: A Selective Review", *Religious Studies Review*, 1983, 9(3), s. 233-238.

177 T. Robbins, D. Anthony, "Spiritual Innovation and the Crisis of American Civil Religion", *Daedalus*, Vol. 111, s. 215-234.

178 R. Wallis, *Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.

179 R. Wallis, S. Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. The Queen's University, Belfast 1986.

180 B. Wilson, ed. *The Social Impact of New Religious Movements*. Edwin Mellen, New York 1981.

181 I. Zaretsky, L. Mark, ed. *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1974.

3. Kurumlaşmış dinin politize olması (1970'lerden günümüze): Günümüzde Amerikan din sosyolojisindeki çalışmaların çoğu evanjelik hareketlerin ya da fundemantalizmin büyümesi etrafında dönmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Hunter,¹⁸² Hadden & Shupe,¹⁸³ Liebman & Wuthnow,¹⁸⁴ Shupe & Bromley,¹⁸⁵ Wallis & Bruce.¹⁸⁶ Ahlâk-maneviyat Amerikan politikasının merkezine doğru kaydıkcça, dinî gruplar da ister istemez siyasetin içine çekilmektedir. Öbür yandan din ve politikanın dinamiklerinin iç içe geçmesi sebebiyle giderek artan sayıda Amerikalı ahlâkî-mânevî değerlerini tehdit altında görmeye başlamıştır. Wuthnow'un yaptığı bir araştırmaya göre, kendilerini Evanjelic olarak tanımlayan Amerikalılar'ın 1976-1982 yılları arasında genel nüfusa oranları % 19 olarak tespit edilmiştir. Bu esnada evanjelik organizasyonlar aktivitelerini çeşitli yönere doğru genişletmişlerdir.

Yükselen yeni dinî hareketlerin din sosyolojisini metodolojik ve teorik açıdan hazırlıksız yakaladığı aşikârdır. Bu meydan okuma karşısında klasik sosyoloji teorilerine yönelen din sosyologları oradan bir yardım göremediler. Rodney Stark ve William Sims Bainbridge'e¹⁸⁷ göre bunun sebebi sosyolojinin baştan beri etnosentrik (ırk-merkezli) veya daha açık ifadesiyle Batı merkezli bir dünya görüşünü temel almış olmasıydı: "Biz şu sonuca varıyoruz ki dinin ölümü hakkındaki tahminler yanlıştır; çünkü onlar hatalı bir şekilde modern toplumlarda hakim dinî gelenekleri genel olarak din olgusu ile bir tuttular".¹⁸⁸ Mary Douglas eleştirisinde daha da ileri giderek din sosyolojisinde "Her şey yanlıştır"; çünkü "Premodern tasavvuru yanlıştır" iddiasını öne sürdü.¹⁸⁹ Günümüzde klasik sosyoloji teorilerinin yararsızlığı hakkındaki görüşünü ifade ederken Beckford şöyle der: "Bundan dolayı eski teorilere duyulan nostaljinin eski tanı ve tanımlara duyulan nostaljiden daha yararlı olup olmadığı tartışılabilir".¹⁹⁰

Yeni dinî hareketleri inceleyebilmek için teori ve metod geliştirme ihtiyacı din sosyolojisinde verimli bir zemin oluşturdu ve bu zeminde yeni dinî hareketlerin durumuna benzer şekilde farklı yönelişler ortaya çıktı. Parsonscu normatif fonksiyonalizmi takiben ve ona karşı ortaya çıkan bu sosyologlar postmodern, geç-kapitalist, global, ileri-endüstri veya postendüstriyel gibi adlarla adlandırılan yeni bir toplum düzeninin, din sosyolojisinin icap ettirdiği yeni yorumların arayışı içinde oldular. Beckford

182 J. Hunter, "The New Religions: the Modernization and the Protest against Modernity", *The Social Impact of New Religious Movements*. ed. B. Wilson, s. 1-20; a.mlf., *Evangelicalism: the Coming Generation*, University Chicago Press, Chicago 1987; a.mlf., *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, 1983.

183 J. K. Hadden, A. Shupe, ed. *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*, Paragon, New York 1986.

184 R. Liebman, R. Wuthnow, ed. *The New Christian Right*, Aldine, New York 1983.

185 R. Shupe, D. G. Bromley, *New Christian Politics*, Mercer University Press, Mercer 1984.

186 R. Wallis, S. Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, The Queen's University Press, Belfast 1986.

187 W. Bainbridge, R. Stark, "Scientology: To be Perfectly Clear", *Sociological Analysis*, 1980, 4 (2), s. 329-446.

188 a.g.e., s. 87.

189 M. Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", *Deadalus*, Winter 1992, s. 18.

190 J. Beckford, "The Sociology of Religion", *Social Compass* 1990, 37(1): 71-73, s. 57.

şöyle bir gözlemlerde bulundu: "1945'lerde sosyologlar meşgul eden dinin fonksiyonları, günümüzde azalsa bile, yeni bir formda kavramsallaştırılan dinin sosyal önemi daha da artıyor olabilir".¹⁹¹ Fonksiyonalizme karşı ortaya atılan bu eleştirilere rağmen şunu belirtmek gerekir ki fonksiyonalist bakış, dinin yeniden yükselişi hakkındaki teoriler üzerinde hâlâ etkisini sürdürmektedir.

YDH hakkında sorulan temel soru, dindeki yükselişin geleceğinin ne olacağıdır? Bu yükselişler geçici hareketler midir? Yoksa sürekli devam edecek yapılara dönüşebilirler mi? Sarkaç sekularizm tarafına gittikten sonra tekrar din tarafına mı geliyor? Yukarda, özellikle Berger'in *Homeless Mind* adlı eserini tartışırken ortaya koyduğumuz gibi, modern endüstri toplumlarından acil olarak hayatın mânâsını aramaya ihtiyaç var. Bellah'ın çalışması da Amerikan sivil dininin ciddi kriz içinde olduğunu ortaya koyuyor. Bununla beraber, ironik bir şekilde gözlemlenen odur ki son dönemlerdeki dinî hareketliliğin, bütün canlılığına rağmen, değer ve maneviyat krizine daimî ve kalıcı çözümler üreteceğine dair bir işaret yoktur.

Modern toplumlar, bilimsel ve ekonomik gelişmenin, geleneksel ve sosyal fonksiyon olarak dinin hayata mânâ kazandırma fonksiyonunu yerine getiremediğini gördükçe, bu toplumların bilim ve ekonomiye duydukları güçlü inançları sarsıldı. Bellah, Bell ve Berger gibi din sosyologları tarafından iddia edildiğine göre, YDH bundan dolayı Amerikan toplumunda verimli bir zemin bulmuş olabilir. Öbür yandan, Aidala,¹⁹² Hunter¹⁹³ ve Westley¹⁹⁴e göre şahsî ve toplumsal ilişkileri düzenleyen normatif biçimlerin çöküşü yeni bir dinî uyanışa sebep olmuştur. Robbins,¹⁹⁵ Bellah,¹⁹⁶ Glock¹⁹⁷ ve Wuthnow'a göre ise yeni dinî şuurun yükseliş sebebi manevî-ahlâkî mânâların ve kültürel değerlerin krizidir ki Amerikan sivil dininin krizi olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber Turner,¹⁹⁸ Wallis¹⁹⁹ ve Wilson²⁰⁰ YDH'ın ortaya çıkışını dünyevileşme sürecinin bütün hızıyla devam ettiğinin bir göstergesi olarak görmektedir.

YDH hakkındaki sosyolojik teorilerin genel vasfı, onların sosyal veya ferdî bir takım ihtiyaçlara cevap veren bazı fonksiyonları dine atfetmeleridir. Bu ihtiyaçlar

191 a.g.e., s. 57

192 A. Aidala, "Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements", *Sociological Analysis*. 1985, 46(3): 287-314.

193 J. Hunter, "The New Religions: the Modernization and the Protest against Modernity"

194 F. Westley, "The "Cult of Man": Durkheim's Predictions and the New Religious Movements", *Sociological Analysis*, 1978, 39(2), s. 135-145; F. Westley, "Searching for Surrender: a Catholic Charismatic Renewal Group's Attempt to Become Glossolalic", *Conversion Careers: in and out of the New Religions*, ed. Richardson, J. Sage, Beverly Hills, CA 1978, s. 129-144.

195 T. Robbins, "Sociological Studies of New Religious Movements: A Selective Review", *Religious Studies Review* 1983, 9(3) s. 233-238.

196 R. Bellah, "The New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity", *The New Religious Consciousness*, ed. Glock, Bellah, s. 335-352.

197 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*.

198 B. Turner, *Religion and Social Theory*.

199 R. Wallis, *Elementary Forms of the New Religious Life*.

200 B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*. Harper & Row, New York 1976.

B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, New York 1982.

daimiyse ve geleneksel mekanizmalar bu ihtiyaçları karşılamıyorsa, bu taktirde toplum bu ihtiyaçlarından vazgeçmeyecek, tam tersine yeni birtakım yollar bularak bu ihtiyaçlarını karşılamayı deneyecektir. Bu fonksiyonalist varsayımdan hareketle, YDH hakkında sorulan sorular şöylece özetlenebilir: 1. Klasik-çizgisel dünyevileşme kuramına nasıl yaklaşmalı? 2. Din sosyologları olarak, din ve dünyevileşme hakkındaki eski teorileri YDH'ye uyarlamayı veya tamamen terketmeyi²⁰¹ gerektiren YDH'i nasıl inceleyeceğiz? Bu konuda Thomas Robbins şöyle demektedir: "Bazı âlimlere dünyevileşme teorisi yeni dinlerin ve/veya günümüzde evanjelik Hıristiyanlığın yükselişinin 'ana sebebi' gibi görünmektedir. YDH'nin ortaya çıkışı, bazı din sosyologları arasında bir 'zafer' havası ortaya çıkardı ki bu durum aynı zamanda dinin her zaman var olan kaynağını ve bunun sonucu olarak dünyevileşme teorilerinin sathiliğini işleyen yüksek sesli retoriği de birlikte getirmiştir."²⁰² Fichter ise "Din değil sekülerlik krizdedir" tezini ortaya attı.²⁰³ Hammond her zaman var olan kutsal ile kutsalın bir formu olan din arasında ayırım yaptı.²⁰⁴ Bu konuda Hadden şöyle demektedir:

Bizim vardığımız sonuç şudur: Dünyevileşme teorisi kesinlikle kenara atılmamalıdır; ancak onun entelektüel temelleri pek sağlam değildir. Bir cümleyle, modern dünyada sosyal değişimin birleştirici rehber fikri olarak dünyevileşme ciddi tutarsızlıklar içindedir. Dünyevileşme kuvvetli bir global güç olarak modern dünyada bir realitedir ve ona meydan okumak mümkün değildir. Bizim vardığımız ikinci sonuç ise şudur: Fundemantalizm gelişmektedir ve muhtemelen modern dünyada harekete geçirici bir güç olmaya devam edecektir. Biz fundematalizmi sadece yok olmaya mahkûm arkaik kültürel formlar olarak gören geleneksel-bilimsel düşüncenin, eldeki delillerin çokluğu ile çelişki içinde olduğunu düşünmekteyiz.²⁰⁵

Yeni dinî canlanmanın sebepleri konusunda, geniş bir yelpaze oluşturan teoriler ve yorum şemaları ortaya atılmıştır. Bu teoriler onları daha kolay tahlil etmeye yardımcı edecek tarzda şöyle tasnif edilebilir:

1. Egzistansiyal sorulara yeni cevaplar (Berger ve Bell): Dinin kognitif fonksiyonlarını vurgulayan Bell²⁰⁶ ve Berger'e göre din, insanların egzistansiyal sorularına anlamlı cevaplar sağlamaktadır. Bilim ve ideolojiler bu ihtiyacı tatminkâr bir şekilde cevaplayamadığı için din bir alternatif olarak tekrar geri gelmektedir.

2. Meşrulaştırma mekanizmalarında kırılma (Bellah, Glock ve Wuthnow): Dinin kültürel değerler konusunda konsensüs oluşturduğu ve böylece sosyal düzeni meşrulaştırdığı varsayımına dayanan bu bakış açısından hareketle, yeni dinî şuurun yükselişi, sosyal entegrasyon ve meşrulaştırma mekanizmalarındaki krize atfedilmektedir. Bu makenizmalara Wuthnow "mânevî-ahlâkî düzen" (moral order) derken, Bellah

201 D. Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization", G. Julis, 1965, s. 168-182.

202 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, Sage, London 1988, s. 53, 193.

203 Fichter, 1981, s. 22

204 P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age*.

205 J. Hadden, A. Shupe, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon, New York 1989.

206 Daniel Bell, "The Return of the Sacred?".

onu "sivil din" olarak isimlendirmektedir. Wuthnow'un deyiimiyle Amerikan mânevî-ahlâkî düzeninin krizi veya Bellah'nın deyiimiyle Amerikan sivil dininin krizi yeni dinî hareketlerin bu fonksiyonları karşılamak amacıyla, alternatif mânevî-ahlâkî düzenler veya sivil dinler olarak ortaya çıkışına yol açmıştır.

3. Dünyevîleşmenin sınırları (Stark, Bainbridge, Wilson, Fenn, Hadden, Shupe): Dinin insanların tatminsiz kalan arzularını telafi ettiği varsayımına dayanan bu bakış açısına göre, dünyevîleşme sonucunda geleneksel dinler bu fonksiyonu yerine getiremeyince yeni telafi yolları olarak yeni dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Rodney, Stark, William Sims Bainbridge, Bryan Wilson²⁰⁷ ve Richard Fenn bu görüşü savunmaktadır. Bu sosyologlar, bir önceki grubun aksine, daimî, ancak sınırlı bir dünyevîleşme sürecinin varlığını da savunmaktadır.²⁰⁸

4. Yeni cemaat ve yakın ilişkiler (Coleman, David, John): James Coleman,²⁰⁹ Ellison David ve Marx John²¹⁰ geleneksel dinin insanlara cemaat ilişkileri ve samimi bir sosyal ortam sağlayarak bir mensubiyet duygusu yarattığını iddia etmektedir. Bu iddiadan hareketle sosyal politikalar ve ekonomik düzenlemeler sebebiyle geleneksel bağların koptuğu ve bunların yerine pazar toplumunun alternatifler koymadığı gözlenmektedir. Bu durum netice olarak, dinî grupların ilişkiler ağı içerisine girerek, yakın ve samimi ilişkilere duyulan ihtiyacı tatmine gitmelerine yol açmıştır.

5. Kuşatıcı eklektik bakış (Anthony, Robbins): Dick Anthony ve Thomas Robbins²¹¹ YDH'nin ortaya çıkışı hakkındaki ana bakış açılarını tek bir teori potasında eritmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu teori sivil din kavramı etrafında kurulacaktır. "Bize göre dünyevîleşme, cemaatin erozyona uğraması, değerler üzerinde konsensüsün kaybolması hakkındaki bakış açılan, sivil din bakış açısından yapılacak bir analizle entegre edilebilir ve karşılıklı olarak irtibatlandırılabilir".²¹²

Yukarda geniş ve soyut bir şekilde tasvir edilen hususları örnekleriyle daha somut bir şekilde inceleyebilmek için bazı empririk araştırmalar ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Glock ve Bellah'nın editörlüğünü yaptığı *The New Consciousness* adlı eser, yükselen yeni dinî şuur hakkında yapılmış ortak bir çalışmadır. Kitap, tanınmış sosyologlar tarafından araştırılmış bazı ana YDH'yi içermektedir. Katkıda bulunulan arasında aşağıdaki isimler vardır: Randal H. Alfred, Robert Bellah, Charles Y. Clock,

207 B. Wilson, "The Return of the Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(3): 268-80; B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*.

208 R. Stark, "Must All Religions be Supernatural?", *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. B. Wilson, s. 159-178; B. Turner, "The Body and Religion: Towards an Alliance of Medical Sociology and Sociology of Religion", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1980, 4, s. 247-285; R. Stark, W. Bainbridge, "Scientology: to be perfectly clear", *Sociological Analysis*, 1985, 4 (2), s. 128-136; Hadden, J. "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 1987, 65(3), s. 587-611.

209 J. Coleman, G. Baum, *New Religious Movements*, Seabury, New York 1983.

210 David Ellison, John Marx, 1975.

211 D. Anthony, T. Robbins, "Contemporary Religious Ferment and Moral Ambiguity", ed. Barker, 1982, s. 243-263; D. Anthony, T. Robbins, "The Effect of détente on the Growth of New Religions: Reverend Moon and the Unification Church". *Understanding the New Religions*, ed. Needleman, J. Baker, G. Seabury, New York 1978, s. 80-100.

212 D. Anthony, T. Robbins, "Contemporary Religious Ferment", 1982, 229-30.

Jeanne Missouri, Richard Ofshe, Thomas Piazza, Linda K. Pritchard, Donald Stone, Alan Tab, James Wolfe ve Robert Wuthnow. Bu yazarlar belli bir YDH'yi incelerken, Glock kuantitatif, Bellah ise kalitatif açıdan umumî değerlendirmeler yapmaktadır. Hawaii Honolulu'daki Din ve Sosyal Değişme Enstitüsü Müdürü P.J. Philip, kitabı yazdığı takdimde şu görüşleri dile getirmektedir:

Önemli bir buluş şudur ki bir yandan şahsî bir Tanrı'ya inanç zayıflarken, öbür yandan yeni bir kendinin-farkına-varma ve ruhi hassaslık, geniş sayıda insanın, özellikle gençlerin, hayatında ifadesini buluyor. Millî ve uluslararası politikadaki şiddet, bolluk içinde yaşayanların arasındaki fakirlik, ırk çatışmaları, baskı ve daha birçok benzeri problem karşısında bir şuur hareketliliği gözlemlenebilir. Duyduğumuz "tabiata geri dönüş" çılgınlıkları, gördüğümüz sıradışı terzi icatları, teknolojinin kızgın bir şekilde lanetlenişi, çevrebilime derin ve ciddi katılım, Doğu dinlerinin artan tesiri, "iç huzur"u vaadeden kültürlerin fert ve toplumsal olarak takipçi bulması -bütün bunlar ve daha çok şeyler- bizim teşvik etmek bir yana, kaybettiğimiz hayat değer ve yollarına karşı güçlü reaksiyonlardır. Ayrı ayrı ve topluca bizim ilk hamlede anlayamayacağımız bir dille konuşuyorlar ve millî, sosyal ve şahsî hedefleri ve onlara ulaştıran araçları yeniden değerlendirmeye çağınıyorlar.²¹³

Wuthnow 1973'te San-Francisco-Oakland Stanford Şehir İstatistik Alanı'ndan rastgele seçilmiş bir grup üzerinde yapılan bir ankete dayanarak YDH'yi şöylece tasnif eder:

A- Karşı Kültürcü (Batı kaynaklı ve Hıristiyan değil): 1. Zen Budizm, 2. Aşkın Düşünme (TM), 3. Yoga Grubu, 4. Hare Krişna, 5. Şeytancılık (Satanism).

B- Şahsî Gelişme (Batı kaynaklı ve hıristiyanlığa karşı tarafsız): Erhard Seminerleri Eğitimi (EST), 2. Scientology, 3. Synanon.

C- Yeni-hıristiyan: 1. Hıristiyan Dünya Özgürlük Cephesi, 2. Tanrının Çocukları, 3. İsa için Yahudiler (Jews for Jesus), 4. İsa için Kampüs Seferberliği (Campus Crusade for Jesus), 5. Dillerde Konuşan Gruplar (Groups that Speak in Tongues).

Bu tasnif kesinlikle tam kapsamlı bir tasnif olarak görülemez; çünkü burada adı geçmeyen birçok grup vardır: Süfiler, Nicheren Shoshu, Aikido Yeniden Dirilme Şehri, Meher Baba, İlahî Nur vb. Din tarihçileri teker teker kültürler hakkında bilgi veren çalışmalar yayımlamaktadır. Melton'un rapor ettiğine göre sayılan birkaç yüzü bulan YDH'nin mensuplarının toplam sayısı 150.000 ile 200.000 arasındadır. Bu gruplara katılanların sadece yüzde biri grupta birkaç seneden fazla kalmaktadır. Bu durum göstermektedir ki her ne kadar kültürler 1970'lerde sayıca artmışsa da üye sayılan birkaç bini geçmemiştir. Mesela Aşkın Düşünme (Transandantal Meditasyon) 10.000 ile 20.000, Birleşme Kilisesi (Unification Church) 5.000 ila 7.000 üye sahibiydi. Hare Krişna grubu ise 2.500 üye kaydetmiştir.²¹⁴

213 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Consciousness*, s. ix-x.

214 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, s. 9.

Wuthnow'un YDH hakkında sorduğu sorular, din sosyologlarının olaya nasıl yaklaştıkları hakkında açık bir fikir verebilir. Başlagıçta Wuthnow, "Bu hareketler açıkça bazı insanlara dinî hislerini ifade etmenin anlamlı yollarını sağladı" demektedir.²¹⁵ Bu gerçeği ortaya koyduktan sonra, Wuthnow şu soruyu sorar: "Ancak bunlar Amerikan dininde yeni bir gücü temsil ederler mi? Yoksa onlar ilginç ancak önemsiz bir gelişme mi?".²¹⁶ Wuthnow bu soruları cevaplamanın yolunun onlara şu üç açıdan yaklaşmak olduğunu belirtmektedir: 1. Hacim: Şu anda kaç kişi bu yeni hareketleri deniyor? Kaç kişi bu hareketleri duymuştur? Kaç kişi bu hareketleri cazip bulmaktadır? Kaç tanesi bu hareketlere katılmıştır? Katılanların kaç tanesi hâlâ devam etmektedir? Kaç tanesi hayal kırıklığına uğrayarak terketmiştir? 2. Değerler: Bu hareketler Amerikan toplumunu değiştirmeye zorlayacak değerleri destekliyor mu? Politik değişim arzusunu besliyor mu? Siyasete ilgisizliği teşvik ediyor mu? Bu hareketlere katılanlar alışılmamış hayat tarzları takip ediyorlar mı veya onlar sadece dinî inançları açısından mı diğer insanlardan farklı? 3. Hareketin cazibesine kapılanlar: Bu hareketlerin uzun dönemdeki tesirleri hakkında hüküm verebilmek için, onların cazibesine kapılan insanların nasıl insanlar olduklarını göz önüne almak gerekir. Bu hareketler toplumun "yükselen" kısmına mı yoksa "durağan" kısmına mı cazip geliyor? Toplumun bazı kesimleri (meselâ üniversite talebeleri) ilerde sayıca artacak ve toplumda etkili noktalara geleceklerdir. Başka birtakım gruplar ise (meselâ ilkökul mezunları) sayıca daha azalacak ve daha az etkili olacaklardır. Henüz sorulmayan ve sorulmayı bekleyen soru ise şudur: Neden belli bir yabancı din, toplumun belli bir kesimine cazip geliyor da öbür kesime cazip gelmiyor? Daha somut ifadesiyle, belli dinlere duyulan ilgi ile insanların sosyal konumları arasında bir bağlantı kurma imkânı var mıdır? Başka bir soru da, bu dinler arasında temelde birtakım benzerlikler bulunabilir mi? Deneme arzusu bu dinlerin temel vasfıdır, diyor Wuthnow. Diğer yandan üyelerin kendileri hakkında bilgi arayışı da bu grupların ortak özellikleri arasında zikredilmelidir.

Bellah ve Glock yeni dinî hareketlere daha farklı bir noktadan yaklaşmaktadır. Onlar bu hareketlerin sebepleri ve sonuçları nelerdir diye sormaktadırlar. Her iki yazar da YDH mensuplarını karşı-kültür bağlamına oturtarak incelemektedir. Her ikisinin bakış açısının merkezinde de mânâ problemi vardır. Yeni dinî hareketler karşı-kültürün bir parçası olarak görüldüğü taktirde, anlaşılmaları ancak geleneksel dinler ile mukayese sayesinde mümkün olur. Böyle bir mukayese hem kognitif hem de kurumsal düzeyde gerçekleştirilmektedir. Dünya görüşü, hayat tarzı ve sosyal kurumlar seviyesinde mukayese yapılmaktadır. Yeni dinî şuur, mevcut yaygın dinî anlayışın bir alternatifi olarak görülmektedir. Ancak mevcut dinî şuur da tek tipe indirgenemez; çünkü mevcut dinî durum faydacı ferdiyetçilik ve İncil'e dayalı din arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Bu diyalektik ilişki, din de dahil olmak üzere, Amerika'nın geleneksel hayat tarzını anlamak için anahtardır. Glock ve Bellah faydacı ferdiyetçilik ve

215 R. Wuthnow, "The New Religions in Social Context", *The New Religious Consciousness*, ed. Bellah, Glock, s. 267-293, 267.

216 a.g.e., 266.

İncil'e dayalı din arasındaki ilişki konusundaki fikirlerini ortaya koyduktan sonra, bu iki dünya görüşünün nasıl olup da Amerikan hayatına anlam kazandırma konusunda başarısızlığa mahkum olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışırlar. İncil'e dayalı din ve faydacı ferdiyetçiliğin başarısızlığını tarihî olaylarla bağlantılı bir şekilde ele alan Bellah ve Glock, Amerikalılar'ın alternatif mânâ sistemleri arayışının ana sebebinin bulmayı kendilerine hedef olarak tespit ederler. Anlamdan uzak bir hayat mümkün olamayacağına göre, geleneksel kaynaklardan bu ihtiyacı karşılayamayan Amerikalılar, Doğu dinlerine yönelmişlerdir.

Geleceğe hakim olmak için rekabet, YDH'yi inceleyen sosyologların üzerinde durdukları bir başka konudur. YDH'lerden hiçbirisi din alanına tek başına hakim olabilecek kaynağa ve güce sahip değildir. Öbür yandan, geleneksel din ve bilim arasındaki rekabet YDH'nin piyasaya çıkmasıyla yeni bir veche kazanmıştır. Yeni dinî hareketler bir yandan birbirleri ile rekabet ederken diğer yandan ananevî şuurla, yani geleneksel din ve bilimle de mücadele etmek zorundadır. Bu bağlamda Glock şöyle demektedir: "Eğer bilim kendi dünya görüşüne hayatı manidar kılacak bir yol ilave etmezse, ki bu muhtemel görünüyor, geleceğe dair senaryo, toplumun minyatür ölçekte 1960'larda yaşadığı tecrübeye benzeyecektir; ancak bu defa çok daha geniş çaplı olacaktır. İşlerin gidişatına karşı bir soğukluk görülecek ve güvenilir bir alternatifin ne olacağı konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkacaktır; ancak bu sefer, dağılan bilimsel bilginin tesirinden dolayı, eski dünya görüşleri hakim olamayacaktır. Onların yerine, hayatın mânâsı konusunda bilimin bıraktığı boşluğu doldurmak için çeşitli mitler arasında rekabet olacaktır". Bellah ve Glock YDH'den hiçbirinin bütün toplumu bir araya getirecek güce sahip olmaması sebebiyle, yeni bir hayat tarzına doğru toptan bir transformasyon olmayacağı konusunda görüş birliği içersindedir. Öbür yandan, bir dünya görüşü olarak bilimin rolü ve onun bu gelişmelere tepkisi hem Bellah hem de Glock tarafından hayati öneme sahip görülmektedir. Glock şöyle demektedir: "Tek bir alternatif vizyonun hakim olacağı, şu anda şüpheli görünüyor, çünkü böyle bir vizyonun evrenin bilimsel yorumuyla çatışmaması veya onu aşması gerekir".²¹⁷

Bu bağlamda, hıristiyan sağın yükselişi hem siyaset sosyolojisinin hem de din sosyolojisinin ortak bir ilgi alanıdır. Temel nokta fundemantalist, muhafazakâr veya evanjelikler tarafından yeniden gündeme getirilen dinin gerçek gücünün ne olduğudur. Bu durum 1960 öncesine kadar dinin toplumdaki ana süreçlerle ilintisiz hale geldiği inancını taşıyan sosyologlar için beklenmedik bir gelişmeydi.²¹⁸ Mesela Herberg,²¹⁹ Berger²²⁰ ve Wilson²²¹ devam etmekte olan dünyevîleşme sürecinin, dinin sosyal temelini oyduğunu ve onu şahsî hayat tarzları ve aile arası ilişkiler gibi özel alana mahkum ettiğini iddia ettiler. Sorulmakta olan soru şudur: "Dinin yirminci yüzyılda

217 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Consciousness*, s. 366.

218 B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth", *Sociological Analysis*, 1977.

219 W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*. Doubleday, New York 1955.

220 P. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and Religious Establishment in America*, Doubleday, Garden City, NY, 1961.

221 B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*.

insanların politik konularda tuttukları tarafı belirlemede bir rolü var mıdır?" 1960'lar da neredeyse bütün sosyal bilimciler böyle bir şeyin mümkün olacağından şüpheli idiler. O dönemde din ve politik tutumlar arasında ilişki olduğunu gösteren anket sonuçları neredeyse tamamen gözardı edilirdi. Ancak aradan geçen otuz yıldan sonra, bu gün sosyal bilimciler arasında dinin hâlâ siyasette önemli bir değişken olduğu konusunda hiçbir şüphe kalmamıştır.

Gelişmeler bu noktaya nasıl geldi? Nasıl oldu da evanjelik hareket o noktaya ulaştı ki başkan Jimmy Carter bile 1976'da kendisinin bir evanjelik olduğunu ilan etti. En muhafazakâr demokrat başkan olarak kabul edilen Carter, gene en muhafazakar cumhuriyetçi başkan kabul edilen Reagan tarafından takip edildi.²²² Sosyal bilimciler arasında bu durumun belirgin bir açıklaması yoktur. Bir kısım araştırmacılar, 1960'taki siyasi buhranın evanjelizme paradoksal bir şekilde yardımcı olduğunu iddia etmektedir: Karşı-kültür hareketinin bir parçası olanlar, onun sona ermesinden sonra zaten modernizmi reddeden evanjelizme bir sığınak buldular; karşı-kültürü baştan beri reddedenler ise modernleşme ve dünyevileşmeyi ahlâkî konularda başıboşluğa sebep olarak karşı-kültürün doğuşundan mesul tuttukları için evanjelizme yöneldiler. Ayrıca evanjelizm Vietnam Savaşı ve müteakip dönemin belirsizliklerinden ortaya açık seçik cevaplar atarak yararlandı. Genel karakteri siyasi muhafazakârlık olan evanjelizm, geniş bir yelpazeye yayılan birçok politik yönelişi temsil eder.

Nitekim kendisini "fundamentalist" olarak tanımlayan Ahlâkî Çoğunluk (Moral Majority) grubu, dinler ve mezhepler üstü ekümenik bir harektir ve toplumun her kesiminden muhafazakârları bir araya getirir. Jerry Fallwell'in önderliğini yaptığı Ahlâkî Çoğunluk hareketi, din ve mezhep sınırlarını aşarak Mormonlar, Yahudiler, Katolikler, Adventistler ve Yeni Evanjelikler gibi birçok grubu bir araya getiren yeni bir olgudur.

YDH sosyal aksiyon ve politik katılımı vurgulamadığı halde, (anti-komünist Unification Church bir istisna teşkil etmektedir), evanjelikler açık seçik bir siyasi agenda sahiptir. YDH eğer bir sosyal değişim meydana getirmek istemişse, ki bunda şüphe vardır, bunu şarkı söyleme, tefekkür etme, vaaz ve ruhi temizlik yoluyla gerçekleştirmeyi isterken, hıristiyan sağ, siyasi hedeflerine ulaşabilmek için demokratik mekanizmaları kullanmaktadır. Bu nedenle hıristiyan sağ kendileri ile aynı gayeyi paylaşan siyasi elitlerle ittifak kurmaktadır.

Şurası kesindir ki din alanındaki bu gelişmeler, din sosyolojisinde yankı uyandırmıştır. İlk yankı, güç konusunu yeniden din sosyolojisine getirme teklifi ile ortaya çıktı. Beckford "The Restoration of Power to the Sociology of Religion"²²³ adlı makalesinde din sosyolojinin ve özellikle Berger ve Luckman'ın iktidar ilişkilerine karşı duyarsızlığını eleştirdi. Beckford'a göre onlar sadece anlam ve kimlik konusu üzerinde durarak siyasi yönü ihmal etmişlerdir. Robertson ve Robbins de aynı kaygıları taşımaktadır.

222 B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth", *Sociological Analysis*, 1977, 38: 368-388.

223 J. Beckford, "Restoration of Power to Sociology of Religion", *Church-State Relations*, ed. R. Robertson, R. Thomas.

Bu son iki yazar tarafından yayına hazırlanan *Church-State Relations: Tensions and Transitions* adlı eser dinin modern toplumdaki siyasi gücünü global, mukayeseli ve tarihi bir bakış açısından hareketle ele almaktadır. Yazarlar kilise-devlet ayrımının Anglo-Amerikan bakış açısını yansıttığını ve devletin şahsî hürriyetleri kısıtlamak pahasına sürekli olarak kendini daha fazla güçlendirme eğiliminde olduğu fikrini içerdiğinin farkında olduklarını ifade etmektedirler. Bu nedenle Robertson, din sosyolojisinin evrensel sisteme dayalı teorilerini kullanarak bu kavramsal sınırlamayı aşmaya çalışmaktadır.²²⁴

Thomas Robbins, "Birleşik Devletler'de Kilise-Devlet Gerilimi" adlı makalesinde yeni dinî hareketlerin veya kültlerin yükselişi ile konunun ön plana çıktığını belirtir. Robbins devlet-kilise geriliminin anayasal bağlamını şöyle tespit etmektedir: "ABD'de kilise-devlet çatışması çok saygı gösterilen bir anayasal gelenek bağlamında ortaya çıkmaktadır ki bu anayasal gelenek Kongre'ye 'dinî bir kuruluş hakkında kanun yapmak' veya 'bu nedenle dinin serbestçe uygulanmasını yasaklamak' yetkisi vermemiştir." Robbins şöyle devam etmektedir:

Kilise özerkliği hakkındaki ihtilaflar, Leo Pfeffer'in ifadesiyle, dinî muafiyetler hakkında olan ihtilaflardır. Muhtemel bir kilise özerkliği ihtilafı, federal devlet veya mahallî hükümet bir dinî grup, bir dinî grup üyesi veya (okul ya da ticaret gibi) bir dinî grupla bir şekilde bağlantılı bir kurum üzerine birtakım düzenleyici sınırlamalar koymaya kalkınca ortaya çıkmaktadır. Gerçek bir kilise özerkliği ihtilafı ise bir kanuna karşı çıkan dindarlar tarafından o kanunun kendilerinin "dini serbest uygulama" haklarını kısıtladığı iddia edildiği zaman ortaya çıkar.²²⁵

Robertson artan kilise-devlet gerilimi ile devlet mekanizmasının ve işlevlerinin genişlemesi ve dinî organizasyonların faaliyetlerinin genişleyip çeşitlenmesi gibi birçok unsur arasında bağlantı kurar. Robertson'a göre bu bağlamda devlet giderek artan gücü nedeniyle tartışmalı dinî konularda karar vermek zorunda kalmaktadır. Söz konusu tartışmalı dinî konuların başında hayat ve ölümün ne olduğu, kürtajın ahlâkî hükmü, ölümcül bir hastalıktan muzdarip hastanın hayatının sona erdirilmesi, ciddi bir şekilde özürlü ve sakat doğmuş çocukların durumu gelmektedir. Robertson bu nevi sosyal değişimlerin devletin dönüşümüne yol açtığını ve onu yarı-dinî bir kurum haline getirdiğini belirtmektedir ki bu haliyle devlet, toplumsal hayat hakkında normatif kavramlar üreterek yeni bir ilâhiyât oluşturmaktadır. Devletin ürettiği bu yeni normatif kavramlar ve yeni ilâhiyatlar "dinî grupların sahip olduğu ilâhiyatın en azından potansiyel rakipleridir."²²⁶

Hıristiyan sağın incelenmesinde teorik açıdan önemli bir çalışma Wuthnow tarafından yapılmıştır. Wuthnow'un *The Restructuring of American Religion* (Amerikan

224 R. Robertson, J. Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 1985, 46 (3): 219-242.

225 R. Robertson, R. Thomas, *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, Transaction, New Brunswick, NJ, 1987, s. 67.

226 a.g.e.

Dininin Yeniden Yapılanışı) adlı kitabı onun yukarıda kısaca tartıştığımız sembolik sınırların değişmesi teorisinin empirik bir uygulamasıdır. Bu çalışma hakkındaki tartışmamız, aynı zamanda okuyucunun Wuthnow'un "manevî-ahlâkî düzen" ve Bellah'ın "sivil din" merkezli bakış açılarının Amerikan dininin sosyal ve siyasi bağlamında incelenmesi konusunda nasıl iki alternatif bakış açısı önerdiğini görmesine de yardım edecektir. Böyle bir mukayese, aynı zamanda kısmen de olsa, din ve siyaset etkileşiminin Amerikan sosyolojisinde nasıl ele alındığını da ortaya koyacaktır.

Dünyevîleşme teorisi açısından İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dinî değişimi inceleyen yaygın din sosyolojisi anlayışının tersine, Wuthnow dünyevîleşme teorisini dinî ve sosyal değişimi açıklamakta kullanmamaktadır. Ona göre, dinî değişimler, dinin değişen çevre şartlarından dolayı yaptığı birtakım yapısal uyarlamalardır. Wuthnow'a göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen yapısal değişim, mezhep sınırlarının hususi gaye gruplarının sınırları ile yer değiştirmesidir. Eskiden mezhep sınırları Amerikalılar'a bir kimlik vermekteydi. Bu sınırların aşınması sonucu, geleneksel sınırlar artık vazifelerini yerine getiremiyor. Aksine günümüzde sosyal kimlik protestan, katolik gibi kişilerin mezheplerine bakmaksızın üye toplayan ve belirli hedeflere ulaşmak için kurulmuş gruplar yoluyla oluşmaktadır. Geleneksel yapıların, yani mezhep sınırlarının aşınması iki önemli dinî ve siyasi yapının ortaya çıkmasına yol açtı: liberaller ve muhafazakarlar. İnsanlar mezheplerinin ne olduğuna bakmaksızın sadece dinî değil, aynı zamanda siyasi içerikli konularda da bu gruplar arasında seçim yaptılar. Bu konular arasında Amerikan dış politikası, kürtaj, devlet okullarında toplu sabah duaları ve dinin yeri gibi hususlar başta gelir. Devletin genişleyen rolü yüzünden, din geleneksel olarak kendisine ait olan alanlardan geri çekilmek zorunda kaldı. Sosyal değişim sebebiyle bir yandan önceden özel kabul edilen hususlar kamusal hale gelirken diğer yandan önceden kamusal kabul edilen hususlar özel hale geldi. Sonuç olarak özel alana bırakılmış hususlarla ilgilenmek için, üyeleri arasında benzerlik şartına dayalı sosyal gruplar ortaya çıktı. Bir araya getirici unsur olan benzerliğin mutlaka dinî olması şart değildir. Bunun yanında mezhep ve dinler arası evlilik ve eğitimin yayılması gibi hususlar da bu gelişmeye katkıda bulunmuştur.

Wuthnow bu yapısal değişikliği oluşturan önemli tesirlerden biri olarak politik otoritenin meşruiyet sorunu üzerinde durmakta; Bellah'ın sivil din kavramını kullanarak din ve politika ilişkisinde Amerika'da birtakım değişiklikler olduğunu tespit etmektedir. Bu değişiklikler arasında iki tanesi çok önemlidir. İlki, birbirine rakip iki dinî yönelişin ortaya çıkışı, birbirinin meşruiyet iddialarını çürütmekte ve bütüncül bir meşrulaştırmaya götürebilecek tam bir toplumsal konsensüsün ortaya çıkmasını engellemektedir. İkincisi, sosyal ve siyasi sistemin meşruiyeti artık sadece dine dayanmıyor; teknolojik gelişme de aynı gayeye hizmet ediyor. Dini, sosyal sistemin tek meşrulaştırma vasıtası olarak gören klasik sosyoloji anlayışının tersine, Wuthnow yeni bir yol tutarak dinin yerini tutabilecek veya onunla birlikte çalışan başka birtakım meşrulaştırma mekanizmalarını da gündeme getirmektedir. Mesela Wuthnow pragmatist felsefedeki "zengin haklıdır" prensibinin Amerika'nın iç ve dış politikasına meşruiyet kazandırmada yararlı olduğunu gözlemlemektedir. Kısaca bu çalışmada,

Wuthnow'un din sosyolojisi açısından önemli iki katkısı vardır: Klasik dünyevileşme teorisine dayanmadan dinî değişmeyi açıklama denemesi ve yine dini tek meşrulaştırma vasıtası gören klasik sosyoloji teorilerin aksine, başka meşrulaştırma mekanizmalarının varlığını iddia etmesi.

Öbür yandan Robbins yeni dinî hareketler hakkındaki teorilerin çoğunun şu iki yoldan biri nedeniyle mahallî olduğunu iddia etmektedir: Ya sosyo-kültürel değişimin toplum içi kaynaklarına öncelik verip global ve dünya sisteminin etkilerini ihmal ederler²²⁷ ve/veya yeni dinî hareketlerin kaynaklarını diğer sosyal hareketlerin kaynaklarından bağımsız olarak ele alırlar. Dinin yükselişinin sadece Amerika'ya veya Avrupa'ya has bir olgu olmadığı son derece açıktır. Bu durum sadece modern dönemde gözlemlenen bir olgu da değildir.²²⁸ Bundan dolayı, belirli sosyal bağlamlara atıf yaparak ortaya atılmış açıklamalar daima alan itibarıyla sınırlı olmaya mahkumdur. Buradan hareketle, din sosyolojisi bu gün gözlemlediğimiz olguları tarihî ve global bağlama oturtabilmek için tarihî ve global bir bakış açısını benimsemek zorundadır. Nitekim Robertson,²²⁹ Markoff ve Regan,²³⁰ Dabashi,²³¹ Morawska,²³² Fulton²³³ ve Barker²³⁴ Amerikan din sosyolojisinde üretilen kavram ve teorileri kullanarak günümüz dünyasında din ve siyaset ilişkisini incelemişlerdir.

Yeni dinî hareketler sosyal kökleri, çalışmaları, muhtemel tesirleri itibarıyla Amerikan din sosyolojisi önünde bir meydan okumadır. Şu ana kadarki tartışmalardan da anlaşılmuş olması gerektiği gibi, dindarlaşma ve dünyevileşme süreçleri hakkındaki tartışmaları birbirinden ayrı ele almamız mümkün değildir. Bu tartışmanın başında belirttiğim gibi yeniden dindarlaşma ve dünyevileşme hakkındaki teorilerin temel özelliği dine fonksiyonalist bir bakış açısından yaklaşmalarıdır. Araştırmalar esnasında sorulan her soru, aslında dinî araştırmaların temelini belirleyen din tarifine veya kavramına bağlıdır. Bu nedenle yeni dinî hareketler hakkındaki araştırmalar, bir yandan din sosyolojisini içten etkilerken diğer yandan din sosyolojisinin diğer disiplinler arasındaki yerine de tesir etmekte; ayrıca genel olarak din sosyolojisine yeni bir prestij kazandırmaktadır. "Yeni hareketleri araştırma konusundaki eksikliklere rağmen din sosyolojisinin prestiji artmaktadır. Dinin bir 'sosyal güç' olarak şöhreti artıyor".²³⁵

227 R. Robertson, "The Cultural Context of Contemporary Religious Movements", ed. Robbins, Shepherd-McBright, 1985, s. 43-58; R. Wuthnow, "World Order and Religious Movements", *New Religious Movements*, ed. E. Barker, s. 47-65; R. Robertson, J. Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 1985, 46(3), s. 219-242.

228 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 24; P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival".

229 R. Robertson, R. Thomas, *Church-State Relations*.

230 J. Markoff, D. Regan, "Religion, the State and Political Legitimacy in the World's Constitutions", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson, 1987, s. 161-182.

231 H. Dabashi, "Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson, s. 183-204.

232 E. Morawska, "Civil Religion and Power in Poland", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson.

233 J. Fulton, "State, Religion and Law in Ireland", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson.

234 E. Barker, "New Religious Movements and Cults in Europe".

235 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 207.

Yeni dinî şuurun etkileri sadece din sosyolojisi ile sınırlı değildir; genel olarak sosyal bilimciler giderek artan bir şekilde bu yeni olgu ile yüz yüze geliyorlar. Bu gözlemi yaptıktan sonra, sosyal bilimciler tarafından ortaya atılmış bir soruyu gündeme getirmek istiyorum: Yeni dinî hareketlerin çalışılması, sosyal teoriye katkıda bulunabilir mi? Yeni dinî hareketler hakkında yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçları genel olarak toplumun işleyişi hakkındaki araştırmalara yansıtmanın yollarını arayan önde gelen bir grup sosyal bilimci, çalışmalarını *New Religious Movements: Perspective for Understanding Society*²³⁶ adıyla kitap halinde yayımladılar. Barker şu soruyu sormaktadır: “Yeni dinî hareketleri incelemek, bizim insanı bir sosyal hayvan olarak anlamamıza nasıl katkıda bulunabilir? Bu çalışmalar inceledikleri hareketlerin, içinde ortaya çıktığı, gelişip serpmek için mücadele ettiği veya kaybolup gittiği toplumların bizzat kendileri hakkında ne söyleyebilir?”. Yeni dinî hareketler hakkındaki literatüre sadece din hakkında yapılmış araştırmalar olarak değil, fakat aynı zamanda genel olarak çağdaş toplumda neler olup bittiğini anlamaya yardım edecek incelemeler olarak bakmak daha yararlı olabilir. Bence sosyolojinin yeni dinî hareketleri incelemekten ve son yıllarda ortaya çıkan dinî yükselişin ortaya çıkardığı meydan okumalarla uğraşmaktan elde edeceği gerçek kazanç burada yatmaktadır.

SONUÇ

1960’larda dinin ön plana çıkmasıyla cepheye itilen din sosyologları, emprik ve teorik taleplere ve disiplinlerine yönelik meydan okumalara cevap vermeye çalıştılar. Bir yanda günümüzde olayların akış şekli karşısında pek mânâ ifade etmez hale gelen sosyal teoriler, öbür yanda sosyolojik yorum isteyen dinî olgular arasında kalmış olan din sosyologları, birtakım yeni yönelişler ortaya koydular: Dine karşı kültürel ve fenomenolojik bir bakış açısı benimsediler; Amerikan toplumunun dünyevîleşme sürecine atfettikleri manevî-ahlâkî meseleleri hakkındaki tartışmalara katıldılar ve hepsinden önemlisi disiplinlerinin kimlik krizine cevap olarak, sahalarnın sınırlarını yeniden çizme çabası içine girdiler. Daha somut olarak yukarıda taradığım son otuz yılın literatüründe şu ana konular ortaya çıkmaktadır: 1. Kültürel sosyolojinin ortaya çıkışı, 2. Fenomenolojik din sosyolojisinin ortaya çıkışı, 3. Geleneksel ve yeni dinin yükselişi hakkında geniş tartışmaların ortaya çıkışı, 4. Dünyevîleşme teorisinin giderek artan bir şekilde eleştirilmesi 5. Din ve bilim arasındaki sınırların yeniden çizilmesi çabasının ortaya çıkışı. Tam kuşatıcılık iddiasından uzak olarak, bu taramada ben sadece bir gözlemciye yeni ve ilginç gelebilecek hususlar üzerinde durdum. Din sosyologları arasındaki ihtilaflar ve bölünmeler, din hakkındaki sosyolojik teorilerde kendisini dışarı vurmaktadır.

Amerikan din sosyolojisinde teori ve emprik araştırma ilişkisi problemlili görünüyor; çünkü 1960’tan bu yana ortaya çıkan birçok teori, emprik araştırmalarda ya hiç ya da yeterince uygulanmamıştır. Bu nedenle bu makalede tartıştığımız teorik bakış

açılışının bir kısmı hâlâ empririk araştırmalara uygulanacağı günü beklemektedir. Teori ve empririk araştırmalar arasında yeterli entegrasyon din sosyolojisinin gelişebilmesi için, özellikle birçok meydan okuma ile karşı karşıya kaldığı günümüzde, en önemli ihtiyaç olarak göze çarpıyor.

Sosyal teori, din alanındaki yeni sosyal gelişmelerden ne öğrenebilir sorusu hâlâ tam olarak araştırılmış değildir. Din, toplumda varlığını giderek daha fazla hissettirdikçe din sosyolojisinin önemi de giderek artmaktadır. Din alanındaki yeni gelişmeler tabii olarak ifadesini din sosyolojisi alanında bulmaktadır. Ancak bu olguların sosyal teori tarafından kullanıldığını görmek mümkün olmamaktadır. Revaçta olan teoriler (akli seçim, sosyal ağ analizi, oyun teorisi vb.) ile Amerika'dan gözlemlenen yeni dinî olgular arasında dikkat çekici bir irtibatsızlık vardır. Geniş olarak düşünüldüğünde aslında sadece din sosyolojisinin değil, genel olarak hem klasik hem modern sosyal teorinin, meydan okuma karşısında olduğu ortaya çıkar. Sosyal teori ile din sosyolojisi arasında kurulacak bir köprü sayesinde, yakında sosyal teorinin yeni dinî olgulara açıklama getirebilecek hale geleceği ümit edilmektedir.²³⁷

Dinî şuurun yükselişi veya kutsalın geri gelişi bu gün artık evrensel bir olgudur. Başka bir ifadeyle bilimin, teknolojinin ve modernizmin yayılıp gelişmesiyle ortadan kalkacağı zannedilen dinin giderek artan sosyal rolü, artık dünyanın hiçbir yerinde inkâr edilemez. Bu nedenle sadece Amerikan din sosyolojisinin meydan okuma ile karşı karşıya kaldığını düşünmek son derece yanlış olur. Yeni dinî olgulara açıklama getirmeye çalışan Amerikalı sosyologlar, sadece kendi ülkelerinde değil, fakat aynı zamanda bütün dünyada dinin nasıl algılanacağını kavramsal zeminini oluşturuyorlar.

Teorileri 'yanlışlama'²³⁸ gücü, araştırılan nesnelere/konulara verilir mi, verilmez mi bilinmez ama, son yıllarda din gözardı edilemez derecede yüksek bir sesle konuşmaya başlayınca, din sosyologları karşı cevap vermek zorunda kaldılar. Din sosyologları, sosyolojinin kurucularından devraldıkları mirası reddetmediler; ancak onu zamanın hakim zihniyetine (Zeitgeist) göre yeniden işlediler. Son dönem din sosyolojisi çalışmalarının gözden geçirilmesi, eskiden beri devam eden ve ortaya yeni çıkmış teorik çizgilerin karmaşık bir şekilde, dini sosyal bağlamında bir insan ürünü olarak anlama çabası etrafında örüldüğünü gösterir. Değişim daha çok, uzun zaman önce Almanya'da sosyolojinin ilk defa ortaya çıktığı dönemde ortaya atılmış fenomenolojik ve kültürel bakış açısı gibi, zaten halen var olan birtakım felsefi ve sosyolojik yönelişlerin din sosyolojisine uyarlanması şeklinde kendisini göstermektedir. Bir bakıma din sosyolojisi başlangıçta ortaya atıldığı halde, sonradan dikkate alınmayan kültür ve yorumcu metotları yeniden gündeme getirerek tarihi çemberi tamamlamıştır.

Eleştirel tavırlarına rağmen, din sosyologları klasik teorinin iki özelliğini devam ettirmişlerdir. Bunlardan birincisi dine fonksiyonel bakıştır. Bazı sosyologlar mazi ile

237 J. Beckford, *Religion in Advanced Industrial Societies*, Unwin Hyman, London 1989.

238 K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Ark, London 1989.

bir takım noktalarda alâkalannı koparsalar bile, onların dine bakışı tamamen fonksiyonalist olma özelliğini sürdürmüştür. Berger ve Luckman'ın fenomenolojik çalışmaları bu durumu gayet güzel bir şekilde ortaya koyar. Bu iki yazar tamamen farklı bir teorik zeminde harekete geçmelerine rağmen, sonunda fonksiyonalist bir yaklaşıma ulaşırlar. Ama bu sefer varılan nokta sosyal fonksiyonalizm değil, kognitif fonksiyonalizmdir. Bu demektir ki fonksiyonalizm hakimiyet alanını genişleterek yeni ifade alanları bulmuştur, fakat herhangi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmamıştır. Yeni nesil din sosyologlarının eski nesilden miras alarak devam ettirdikleri ikinci özellik de dinin geleceği hakkında tahminde bulunmaktır. Ancak bu sefer, dinin ortadan kalkacağını iddia eden eski neslin aksine, yeni nesil dinin geri gelip tekrar hakim olacağı tahminini yürütmüştür. Bir metot olarak geleceğe yönelik tahmin yürütme metodu (prediction) değil, sadece eskiden yürütülmüş tahminler sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Öte yandan bu yeni nesil sosyologların, dinin geleceği hakkında yaptıkları tahminlerin de klasik dönemde zaten yapıldığı söylenebilir.²⁴⁰ Mesela Weber bir kâhin edasıyla dünyada dinin geleceği hakkında şöyle demiştir:

Kimse gelecekte bu demir kafeste kimin yaşayacağını bilmiyor; bu muazzam gelişmelerin sonunda tamamen yeni peygamberler ortaya çıkar mı, çıkmaz mı; yoksa eski fikir ve hedeflerin yeniden muhteşem bir doğuşu mu olur? Eğer bu ikisi de olmazsa, o zaman, ihtilaca sebep olan kendi kendinin önemi inancıyla çevrili mekanik bir taşlaşma olacaktır.²⁴¹

Değişimin akışı içerisinde daha önceki dönemde hakim olan iki ana bakış açısı inandırıncılıklarını kaybetmişlerdir. Bunlar evrimci açıklama şeması ile Batılı ve Batılı olmayan insanların tecrübeleri arasında fark olduğu iddiasıdır. Evrimci bakış açısı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Mesela Parsons ve Bellah'ın bir zamanlar meşhur olan evrimci din teorileri, dinin yükselişi ile ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Buna doğrudan ve dolaylı olarak bağlı olan dinî tecrübeyi zaman ve mekan kategorilerine göre tasnif etme tutumu, teorik zeminden yavaş yavaş silinmiştir. Din yeni teorik şemalarda, sosyal ve kognitif fonksiyonları gibi evrensel özelliklere sahip olduğu kabul edilen seçkin bir yer almaktadır. Hayat şartları ne olursa olsun, kesintisiz olarak hayatın mânâsını arama ve bu mânâyı kültürel sembollerle muhafaza ve ifade edip başkalarıyla paylaşma, insanların evrensel vasfı olarak kabul edilmiştir. Bu kavramsal değişiklikler, ortaya çıkışlarını din sosyologlarının 1960'lardan bu yana Amerika'da "dinin beklenmedik meddi" karşısında takındıkları tavra borçludur.

239 S. Seidman, A. Jeffery, ed. *Culture and Society*, s. 221.

240 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (çev. Talcott Parsons), Charles Scribner's, New York 1958, s. 182.