

Din ve Küresel Alan*

Roland ROBERTSON / Çev. İhsan ÇAPCIOĞLU**

Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-mail: icapci@divinity.ankara.edu.tr

Giriş

Bu makalede, kendi eserimde (Robertson, 1992) *küresel alan* adını verdiğim yapının merkezinde yer alan küresel teorinin bazı teolojik ve dini yönlerini ele alacağım. Ayrıca, dinin genellikle bu alanla ilgili araştırma ve değerlendirmelerde bir anlam kategorisi olarak kullanılmasına yol açan bir kaç nokta üzerinde duracağım. İnsanlık kavramının incelenmesinin bu alandaki bir takım problemleri aydınlatacağı, ileri süreceğim argümanlardan birisi olacaktır. İnsanlık bileşeni, *küresel alan* adını verdiğim kavramın dört temel bileşeninden biridir. Bu kavram, insan olmanın toplumsal yönüne

* "Religion and Global Field", *Social Compass* 41 (1), 1994, 121-135.

** Roland ROBERTSON, Pittsburg Üniversitesi'nde sosyoloji ve din araştırmaları profesörüdür. İngiltere'de doğmuş ve eğitim almıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Globalization: Social Theory and Global Culture, Religion and Global Order* (William R. Garret ile birlikte, editör), *The Global Faces of Religion, The Sociological Interpretation of Religion* (editör), *Global Modernities* (Mike Featherstone ve Scott Lash ile birlikte editör), *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies ve Theory of Modernity: Parsons' Perspective* (Bryan S. Turner ile birlikte editör). Prof. ROBERTSON, küreselleşme ve devlet; modernleşme ve batı dışı uygarlıklar gibi projelerle de ilgilenmektedir.

atıfta bulunmakta ve insan türünün sosyal çevresiyle kurduğu ilişkiler üzerinde düşünmeyi içermektedir. “Dinin yeşermesi” (E. O. Wilson, 1993) olarak adlandırılan ve bu konuyla yakından ilgili, ancak daha spesifik bir argüman ise, kutsal ve seküler; manevi ve dünyevi; dini ve din dışı vs. arasındaki alelâde farklılıkların “geçerliliğine” ilişkin soruların yaygın bir şekilde kavramlaştırılmasını gittikçe kolaylaştırmaktadır. Tartışmanın bu yönü, cemaat kavramının çağdaş anlamları üzerinde bir takım yansımalara sahiptir. Bu konulardaki tartışmalarımın çoğu, alanla ilgili sorular üzerinde dönmektedir. 20. yüzyılda dinin söylemi ve din hakkındaki söylem, büyük oranda dinin kamusal ve/veya modern önemi ile birlikte özel ve/veya aslı önemine dâir mecazi bir dille yürütülmüştür. Bu tür bir retorik, çoğunlukla, son yüz elli yıl ya da daha fazla bir süre önce kurulan akademik disiplinler ve alt disiplinler tarafından sınırlandırılmıştır.

Din ve Toplular

Durkheim’in çalışmalarında geniş bir anlama sahip olan dinin önemi konusundaki yaygın bir kavramın merkezi önemine rağmen, sosyoloji ve diğer insan bilimlerinin temelde “seküler” disiplinler olarak belirli alanlar içerisine yerleştirilmeleri ve onların son derece disiplinler statülerinin modern toplumların temelde seküler olduğu fikrine dayandırılması konusunda hemen hemen hiç tereddüt edilmeyebilir. Bunun bir belirtisi olarak, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında kurulan –ya da en azından kurumsal olarak güçlendirilen– akademik disiplinler, şu ya da bu şekilde, modern toplumların dini bir boyutunun olduğu görüşünü kabul etmek zorunda kalmıştır. Diğer taraftan bu bakış açısı, dinin sözde daha merkezde olduğu bir dünyanın “nostaljik özlemi” tarafından yumuşatılmıştır. Başka bir yerde de ifade ettiğim gibi (Robertson, 1992 ve 1993), insan bilimlerinin birer disiplin olarak ilk kurumsallaşmalarının son devresi -yani, 1880-1920 arası– ulus devlet fikrinin insan hayatının “doğal taşıyıcısı” olarak yarı küresel bir temel üzerinde sağlam bir şekilde kurulduğu bir dönemdi. Ayrıca, bazı açılardan klasik sosyologlar olarak nitelendirdiğimiz sosyologların çoğunlukla bu durumun sosyal çerçevesini kabul ettiklerini iddia etmişim. Bu konuda onlar bir bakıma haklıydılar. Ancak, diğer taraftan anlayış ve ön görüden yoksundular. Evet, haklıydılar. Çünkü; yaşamın “egemen” formu olarak (etnik açıdan) homojen ulusal toplum son derece yaygın ve küresel kurumsallaşma potansiyeline sahip olduğu bir dönemde yaşamışlardı. Diğer taraftan, bugün en azından basılan eserlerinden hareketle diyebiliriz ki, aslında onlar, ulus devletin modern şeklini oluşturan küreselleşmenin somut süreçlerine ve daha spesifik olarak uluslararası düzeyde düşünülmesi mümkün olan ulus devlete karşı bariz bir duyarsızlık örneği sergilemişlerdi.

Ayrıca, Durkheim’in “uluslararası yaşam” adını verdiği kavrama gösterilen ilginin açık izlerini ve sancılı süreçte yaşayan büyük sosyologların –yani, Durkheim, Max Weber ve George Simmel– erken ölümünü göz önünde bulundurmalıyız. Onlar, Birinci Dünya Savaşı sırasında ya da hemen

akabinde öldüler. Bu durum, oldukça kısa süren ömürleri bir tarafa, yeteneklerini de doğrudan uluslararası ya da küresel alana yöneltmelerine engel olmuş olmalıydı. Her halükarda, insanlık kavramı ve problematik olarak yakın kavramlar arasında yer alan evrensellik gibi kavramlar konusunda Fransız ve Almanlar arasında çok önemli farklar vardır. Bu açıdan Durkheim ve Weber'in görüşleri arasında keskin –gerçekte uzlaştırılması mümkün olmayan– farklılıklar bulunmaktadır (Bu noktada, Simmel'in durumu biraz farklıdır. Ona, ileride kısaca değineceğim). Aslında, günümüzde, küreselleşme olarak tanımladığımız ampirik damar üzerine hiçbir şey yazmadığı halde Durkheim, açıkça –esasen giderek artan bir şekilde– toplumlar arası ilişkiler ile ilgilenmiş ve dahası en genel anlamda *küresel* din ve ahlâkın sorunlarına işaret etmişti. Diğer taraftan Weber, ulusal toplumun insanlığın ulaştığı en son nokta olduğuna inanıyordu. Ayrıca o, tek kültürlü bir toplum yapısını savunuyordu (Abraham, 1992). Her halükarda, klasik sosyologların bu konulardaki çalışmaları, kendilerinden sonraki sosyologlar üzerinde etkili olmuştur. 20. yüzyılın büyük bölümünde sosyologların çoğu, Durkheim ve Weber'in toplumlar üzerine yaptığı vurgulardan dolayı, dolaylı ya da çoğu zaman açık bir şekilde, “metodolojik ulusçuluk” (Martins, 1974: 273-280) ilkesini benimsemişti.

Modern sosyolojinin bu yapıyı kabul etmek zorunda kalması ironik bir durumdur. Elbette, sosyologlar ve sosyolojik bakış açısına sahip tarihçiler, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başından beri, hem ulusçuluğa ve hem de ulus devlete karşı gittikçe artan bir ilgi göstermektedir. Ancak, bu ilgi, çoğunlukla ulusçuluk ve/veya ulus devlet aleyhine ciddi bir muhalefet ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, özellikle, Hobsbawn, Nairn ve Benedict Anderson gibi İngiliz Marksistlerini sayabiliriz. Bu konudaki açık, son zamanlarda, Colley'in (1992) İngiliz Kimliğinin ve Greenfeld'in (1992) ulusal kimliğin uluslararası yönlerinin oluşumu üzerine yaptığı çalışmalarla bir dereceye kadar kapatılmaya çalışıldığı halde, henüz, ulus devletin küresel ya da uluslararası temellerine –ya da en azından görünümüne– hemen hemen hiç ilgi gösterilmemiştir. Diğer taraftan, daha küresel bir perspektiften bu meseleleri ele alan düşünürler de yok değildir. Her ne kadar çağdaş dünyanın geneli üzerinde hem fikir olmasalar da, Wallerstein ve Meyer, farklı açılardan, ulus devletin iç toplumsal koşulların doğurduğu ihtiyaçları karşılamak için ortaya çıkmadığını çok açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu durum, küresel ve uluslararası temellere sahiptir. Wallerstein, ulus devletin, dünya çapında bir kapitalist ekonominin kristalleşmesi sonucu ortaya çıktığını göstermeye çalışmaktadır. Meyer (1990) ise, ulus devlet yapılarını derinden etkilemek suretiyle küresel yaşamın hedefleri ve geleceği konusunda onun dini ya da sözde dini doğasından kaynaklanan ciddi küresel ve kolektif sorunlara neden olacak bir dünya siyasi kültürünün oluşturulduğunu iddia etmektedir. Wallerstein'in çalışmaları, hızla gelişen dünya sisteminin ekonomisini elinde bulunduran

“büyük” devletlerin içinde bulunduğu koşullar tarafından 19. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen söylemlerin bir ürünü olarak, modern sosyal bilimlerin bütünüyle meşru bir çerçeveye yerleştirilmesine yol açmıştır.

Özellikle, dünya sistemi teorisine dikkat çekerek, maddi-ekonomik “güçleri” modern dünyanın bir bütün olarak inşasında başlıca taşıyıcılar olarak algılanmanın bir hata olduğu üzerinde ısrarla durduğum halde, küreselleşmeyi konu alan eserimde (Robertson, 1992) kısmen bu tür bir bakış açısı geliştirmiştim. Aslında, son yazılarında Wallerstein, özellikle, birbirinden kopuk icraat ve teamüllerin ürünü olan modern-meşru ekonomik sınıfların tarih boyunca istikrarlı bir gelişme sergileyemediklerini itiraf etmektedir. Şüphesiz, bizler, bu tür “modern” söylemlerin birer kurbanıyız. Ancak, yine de bu genel durum üzerinde gittikçe artan bir şekilde (kendi) bilincimizi oluşturabileceğimiz bir dönemdeyiz. (Diğer taraftan, bu konuda modernitenin “yansımaları” itibarıyla bir benzerinin daha olmadığı iddiaları (Giddens, 1991), sanırım, çağdaş narsizm olarak adlandırabileceğimiz bir durumu ve bizim “kendi” bilinci üzerinde ciddi ve samimi bir şekilde düşünen ilk insanlar topluluğu olduğumuzu varsayan bir duruşu temsil etmektedir.)

Elbette, klasik sosyologlar –yani, Durkheim ve Weber– Karl Marx tarafından analitik olarak ihmal edilen ulusçuluğun, ulusal toplulukların, ulusal ideolojilerin v.s. önemini açıkça fark etmişlerdir. Marx, dünya “birliği” idealine sıkı sıkıya bağlı bir entelektüel kuşağın üyesiydi. Aslında, 19. yüzyılın klasik dönem öncesi sosyologları –genellikle 1815-1880 yılları arasında yaşamış erken dönem sosyologları– Fregosi’nin (1990) Gerçek Birinci Dünya Savaşı adını verdiği süreci ortaya çıkaran çatışmaların ve Napolyon Savaşları’nın (Johnson, 1991) sona ermesinden sonra “dünya toplumunun” yeniden kristalleştirilmesi için çalışıyorlardı. Benedict Anderson ünlü eseri *Imagined Communities* (1991)’de ulusçuluğu büyük oranda kitle iletişim araçlarında meydana gelen gelişmelerin bir sonucu olarak kabul etmesine rağmen, deniz, nehir ve kanal taşımacılığı türlerinde görülen çeşitlenmeyle birlikte, buhar makinesi ve demiryolu taşımacılığının gittikçe artması gibi, ulaşım ve haberleşme alanında baş döndürücü gelişmelerin kaydedildiği 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ulusçuluk fikrinin hızlı gelişimi gerektiği şekilde değerlendirilememiştir. Çağdaş ulusçuluk, günümüzde, çoğunlukla, homojenleştirici küreselleşme süreci karşısında bir tepki hareketi olarak görülmektedir. Ancak, görünüşte daha makul bir değerlendirme ise, kendilerini gittikçe küçülen dünyanın sınırları içerisine yerleştirmek isteyen devletler, sınıflar ve sosyal hareketlerin ulusal ve etnik kimlikleri inşa etmek için bir dizi çaba içerisinde oldukları şeklindedir. Bu anlamda, bunlar –ve diğer– parçacı yaklaşımlar, küreselleşmenin merkezi bir yönünü oluşturmaktadır. 19. yüzyılın ortaları, Doğu Avrupa sınırındaki sosyo-kültürel oluşumlar da dahil, bir çok batı toplumunda egemen grupların toplumsal kökenlerini ve tarihlerini antik yakın ve orta doğuya kadar araştırma çabası içerisinde oldukları bir

dönemdi. Bunlar, “modern” koşullara köklü dini ve tarihi meşruiyetler kazandırmak için gerçekleştirilen başlıca seküler çabalar olarak değerlendirilebilir. (Bütün bunlara, üstün ve köklü tarihsel kimlikler oluşturma konusunda Avrupa toplumları arasında yaşanan rekabette “bilimsel” arkeolojinin oynadığı çok önemli rolü de ilave edebiliriz [Silberman, 1989].)

Gerçekte bu, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında sağlamalaştırılan ve dünya çapında kurumsallaştırılan bir gelişme olarak *sivil*-dini ve ulusal kimliklerin inşası açısından çok önemli bir süreçti. Aynı zamanda bu dönem, –yaklaşık 1870’den 1920’ye kadar– ulus devletin 20. yüzyılda sahip olduğu resmi ve sembolik servetin büyük bölümünü kazandığı ve bir bütün olarak bireysel ve somut insanlık kavramının yanı sıra, uluslararası sistemin genel çatısının oluşturulduğu bir zamana rastlıyordu. Küreselleşme ve çağdaş küresel alanın tüm süreçlerini kavramlaştırdığımda, bunları, başlıca boyutlar olarak ele aldım. Başka bir ifadeyle, ulusal toplum organizasyonları, bireyler, uluslararası toplum sistemleri ve insanlığı, küresel alanın dört temel konusu olarak kabul ediyorum. Bunlar, dünyayı bir bütün olarak algılamanın egemen formunu oluşturmaktadır. Bu dört ayrı yapının, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra dünya barışını sağlama çabaları içerisinde Versay’da ve İkinci Dünya Savaşı’nın sonunda Birleşmiş Milletlerin kurulmasıyla birlikte pekiştirildiğine inanıyorum.

Klasik sosyologlardan biri –yani, Simmel– insan hayatını gün geçtikçe daha uygun ve zorunlu hale gelen farklı çerçeveler içerisinde ifade etmektedir. Bu amaçla Simmel, sosyal çerçeve, bireysel çerçeve ve insanlık çerçevesinden bahsetmekte (ancak, uluslararası çerçeveye çok az) temas etmektedir. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış klasik dönem sosyologlarının eksikleri konusunda söylediklerimin aksine, Simmel, çoğu çağdaşı tarafından ihmal edilen bir konunun bilincindeydi. O, (Einstein’ın yolundan giderek) rölativite ya da bu gün yanlışlıkla rölativizm olarak bilinen olguya karşı son derece duyarlı davranmıştı. Simmel, “aynı olgunun” farklı açılardan oluşturulabileceği gibi farklı açılardan da ele alınabileceğini fark etmişti. Bundan dolayı O, (her ne kadar ilk çalışmalarında farklılaşma olgusu üzerinde durmuş olsa da) hayatın çeşitli alanlarını içine alan bir teori ortaya koymaya çalışmaktan ziyade –Spencer, Durkheim ve Weber gibi sosyologlar tarafından geliştirilen farklılaşma modelleri– anlayış türleri ya da çerçeveleri arasındaki bir tür gerilimin varlığından söz etmeyi tercih etti. Elbette, hayata ve onun şekillerine bağlılık, bir bütün olarak ele alındığında Simmel’in eserlerinin ayırt edici özelliğidir. Ancak, “hayata” yönelik güncel ve gittikçe artan ilgi, büyük oranda sosyal bilim alanının dışında cereyan etmesine rağmen, genel anlamda, sosyal bilim düşüncesinin Simmel’in hayattan ziyade hayatın yapısı üzerine gösterdiği ilginin paralelinde bir seyir izlediği söylenebilir. Bu tür bir ilgi, çağdaş “küresel toplum” ile yakın bir bağlantı içerisinde. Bu

anlamda, örneğin, Simmel'in kısmen çağdaşı olan Henry Bergson'dan bahsetmek istiyorum. Bergson'un çalışmaları, Teilhard de Chardin'in "biosphere" ve "noosphere" arasındaki ilişki üzerine sonraları yazdığı tartışmalı yazılara bir ölçüde ilham vermişti (örneğin, Teilhard de Chardin, 1961). Ancak, bu noktada, Teilhard de Chardin'in çalışmalarını savunmadığımı açıkça ifade etmeliyim. Burada yapmaya çalıştığım, sadece onun, bizim hayat, küresellik ve küreselleşmenin yapısı konularından oluşan üçlü güncel -bana göre kaçınılmaz- gündemimizle doğrudan bağlantısına dikkat çekmektir.

19. yüzyıla geri dönecek olursak, o dönemde ulusal olarak organize olmuş toplum karşısında sergilenen kısmi duyarsızlık, bu gün rahatlıkla görülebilir. Ayrıca, Saint-Simon, Comte ve Marx'ın sosyal bilim araştırmalarına özgü konularının insanlık kavramı olduğu söylenebilir. Bu nedenle Comte, daha sonraları, bir insanlık dini ideali ile meşgul olmuştur. (Bir süreç sonra, Durkheim, bizim ancak insanlığımız sayesinde bir anlam ifade edebileceğimizi söyleyecektir). Elbette, Marx, çalışmalarının çok bariz bir şekilde Hıristiyan Geleneğine dayandığı iddialarına aldırış etmeyerek görünüşte dine karşı çıkıyordu. Şüphesiz bu, bütünüyle küresel bir bakış açısıydı. Diğer taraftan, bu erken dönem sosyologlarının analitik anlamda Avrupa'da ortaya çıkan geniş çaplı bir ulusçuluk fikri ile ilgilenmemelerinin bir eksiklik olduğu söylenebilir (yani, bağımsız ulus devletler kurmayı amaçlayan güçlü bir ulusçuluğa gereken ilgiyi göstermedikleri ifade edilmelidir [Heroch, 1993]). "Sanayileşme" ve "serbest ticaretin" potansiyel uluslar ve özellikle güçlü ve hızla sanayileşmekte olan ulusların üyeleri arasında varlığını sürdüren halihazırdaki anlaşmazlıkları sona erdireceği düşüncesi, 19. yüzyılın bir bölümünde yaygın entelektüel bir görüştü. Elbette, bunun son derece hatalı bir düşünce olduğu kısa sürede anlaşıldı. Çünkü, homojen ulus devlet, beraberinde getirdikleriyle birlikte gittikçe daha fazla güç ve nüfuz elde ederken, mücadele yöntemlerinin kendisi bile zamanla sanayileşti.

Kuşkusuz, dünyayı bir bütün olarak algılama, dünya dinlerinin bir arada yaşama problemi ve "dünyayı planlama" (örneğin, zaman bölgesi ile dünya zamanı ve mekanının kurulması, uluslararası haberleşmede "evrensel ölçüler" v.s.) çabalarının her geçen gün artması, karşılaştırmalı din olgusuna ilginin geliştiği sonraki bir döneme rastlıyordu. Bu durum, ekümenik hareketin ilk dönemi ve bir insanlık dini idealinin ciddi olarak tartışıldığı 1893 Chicago Dünya Dinleri Parlamentosu'nun toplandığı bir ortamda yer alıyordu. Ancak, böyle bir durum, sadece kendi özel bağlamı içerisinde değerlendirilmemelidir. Çünkü, bu parlamentonun din sosyologlarının büyük çoğunluğunun göz ardı ettiği sonuçları olmuştur. Örneğin, özellikle, A.B.D'de bu olay sonrası "karşılaştırmalı din" olgusuna gösterilen ilgide somut bir artış yaşanmıştır. Diğer taraftan, parlamento, 19. yüzyılın ilk yarısında kısmen "yeni İngiliz transandantalizminin Amerikalı-Hintli motifi

ve kısmen de (1875’de New York’da kurulan) teozofi* topluluğunun eğitim faaliyetleri tarafından desteklenmiştir” (Ellewood, 1987: 444). Büyük oranda insanlık kavramı ile bağlantılı olarak transandantalizm düşüncesinin 19. yüzyılın başlarında kısmen “dünya toplumu” konusunda gittikçe artan bilinçlenme üzerine kurulduğu iddia edilebilir.

Buraya kadar söylediklerimin çoğu, sosyolojinin (din sosyolojisi de dahil) genel anlamda kapsamlı bir küreselleşme sürecinin ürünü ve göstergesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. (Sosyoloji, muhtemelen tüm akademik disiplinler içerisinde en “refleksif” olanıdır. Ancak, onun küresel bir çerçeve ve yakın dönem dünya tarihi içerisindeki temelleri, hiçbir zaman ciddi ve sürekli bir yansımanın öznesi ya da nesnesi olmamıştır.) Sosyolojinin ulusal olarak sınırları belirlenmiş bir toplumu “nihai” ilgi alanı olarak ele almaya yönelik güçlü eğilimi, paradoksal bir niteliğe sahiptir. Son zamanlarda, “ulus devletler” üzerine çok fazla spekülasyon yapıldığı halde, henüz toplumculuğun küresel varsayımları “kurumsallaşmış toplumculuk” adı verilen gerçekte son derece önemli küresel ve toplum ötesi bir yapı içerisinde yer almaktadır. Din (yine, paradoksal bir şekilde) toplumculuk idealinin inşasında çok önemli bir işleve sahiptir. Tarihsel olarak din ve “toplumsal prensipler” arasındaki dolaylı bağlantının kökleri, Konstantin dönemine kadar uzanmaktadır. Batı dünyasında müteakip asırlarda dinlerin icra ettiği meşrulaştırıcı fonksiyonlar genellikle bu dolaylı ilişkiyi pekiştirerek geliştirmiştir. Aslında, geniş çaplı bir ulus –ya da ulus devlet- görüşünün benimsenmesi, 18. yüzyılın ikinci yarısında bu durumu önemli ölçüde değiştirmiştir. Daha sonraları, kısmen spesifik dünya görüşlerini içine alan ve bir ulusa bağlı vatandaşlardan oluşan homojen ulusal toplum görüşü, Amerikan ve Fransız devrimlerinde görüldüğü gibi, zamanla daha da güçlenmiştir. 18. yüzyılın ortalarından itibaren ulusçuluğun yayılması –bir ulusçuluk “ideolojisi”nin uluslararası ya da ulusal sınırları aşan genişliği (Kedourie, 1960)– ulusçuluğu başlıca meşruiyet faktörü haline getirmiştir. Çoğunlukla, dini terminoloji ile ilgili özel durumlarda ya da dinle bağlantılı kavramlarla birlikte kullanılan “ulusal prensipler”, (Rousseau aracılığıyla) ulusçuluğun kabulü –bazen seküler dinler olarak adlandırılan- *sivil* dinler kavramının ortaya çıkmasına yol açmasına rağmen, aslında, ulus ilkesinin “daha üst bir amacı” ile bağlantılıdır. Her ne sebeple olursa olsun, ulusçuluğun modernleşmenin kurucu ilkesi olduğu iddiaları (Greenfeld, 1992: 18, 491), kesinlikle burada aranmalıdır. 18. yüzyılın ikinci yarısında ulusçuluk ve ulus devlete ilginin artması, fonksiyonellik ve araçsallık problemine yönelen bir hareket ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle, “toplum” gittikçe artan bir şekilde, *insan* aklına bağlı kavramlarla işleyen bir yapı olarak anlaşıldığından dolayı bu, batı dünyasında “din ve toplum” arasındaki ilişkiler açısından çok önemli bir dönemdi. Her ne kadar bir takım eksikleri olsa da, Gellner’in ulus ve ulusçuluk teorisi (1983), bu yükselişin

* Bir tür mistik hareket (ç.n).

sanayi hizmetlerinde seküler kültüre gösterilen ilginin her geçen gün artması ile bağlantılı olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Sekülerleşmeden Küreselleşmeye

Kuşkusuz 20. yüzyılın büyük bölümünde, din sosyolojisi alanının başlıca konusu, sekülerleşme sorunu olmuştur. Bu “mega anlatının haklılığı” üzerine yapılan tartışmalar, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında çok sayıda tarihçi, sosyal bilimci ve diğer alanlardan bilim adamlarının ortaya koyduğu ve modern öncesi toplumdaki modern topluma geçildiğini varsayan çeşitli görüşlerle birlikte tartışılmaya devam etmektedir. Tönniesçi anlamından ziyade, genel olarak bunu, *cemaat-cemiyet (Gemeinschaft-Gesellschaft)* paradigmasına dayandırabiliriz. Gerçekte bu paradigma içerisinde sunulan tüm görüşler, modern toplumlarda dinin düşüşünü bariz bir şekilde ilan etmekteydi. Elbette, örneğin Durkheim gibi, istisnai görüşler ileri sürenler de vardı. Ancak, her geçen gün kurumsal yapısını tamamlamakta olan din sosyolojisine de intikal ettirilen bu konudaki hakim düşünce, dinin rasyonalite ve farklılaşma sürecinin “güçleri” tarafından hızla ele geçirildiğini haber veriyordu. Şayet daha sonraları sekülerleşme tezleri olarak bilinen tek bir konu varlığını sürdürmüş olsaydı; bir taraftan Max Weber’in modern dünyanın düş kırıklığı, diğer taraftan ise, modernitenin “demir kafesi” ile ilgili kavramlaştırmaları kesinlik kazanırdı. Pek çok sosyolog –özellikle son 15 yıl ya da daha fazla bir süredir– dünyayı çoğunlukla *cemaat-cemiyet (Gemeinschaft-Gesellschaft)* paradigması içerisinde dinin düşüşü ile bağlantılı geçici tarihsel eksenler üzerinde kabul eden sekülerleşme tezlerinin aleyhinde iddialarda bulunmuşlardır. Desekülerizasyon ya da sekülerleşmenin yenilenen eksenleri ve “dinselleşme” üzerine söylem geliştirenler, bu anlamda bizzat kendisi aydınlanma döneminin temel ilgilerinin yeniden üretilmesinden ibaret olan klasik dönemin egemen bakış açılarını tekrarlamaya devam ettiler.

Günümüzde, yani, 20. yüzyılın sonunda, din sosyolojisi öğrencilerinin şu ya da bu şekilde, sekülerleşme sorununa işaret etmekten kaçınmaları, neredeyse imkansız hale gelmiştir. Din sosyolojisi alanındaki ilk çalışmalarından bu güne kadar “daha büyük” ve daha önemli sorunlar karşısında, aslında, konu ile ilgisi olmayan anlam ve amaçların yanı sıra, sürekli değişken bir tabiata sahip olan sekülerleşme söylemi üzerine yapılan tartışmalardan mümkün olduğunca uzak kalmaya çalıştım (Lechner, 1991a). Ancak, bu konudaki görüşlerim, akademik çevrelerde derin bir memnuniyetsizlik yarattı. Aslında bu görüşler, anti-disipliner bir bakış açısına dayanıyordu (Lincoln, 1989; krş. Roberts ve Good, 1993). Din sosyologlarının çoğu, sekülerleşme tezlerinin bir tür (alt) disiplinleri koruma formuna dönüştürüldüğünü iddia etmektedir. “Gerçek dünyada” sekülerleşme karşıtı olarak yorumlanabilecek her hangi bir değişim sinyali, sosyolojik din araştırmalarının sürekliliğini ya da yükselişini kanıtlamaya çalışan belli çevrelerde sevinçle karşılanmıştır. Başka bir ifadeyle,

desekülerizasyon söylemi, genellikle (alt) disiplinlerle ilişkili bir alana taşınmıştır. Aslında, bu söylemin bizzat kendisi şu ya da bu şekilde dindarlık formu ya da teolojik bir bakış açısıyla kurulan “daha derin” bir ilişkiye dayanmaktadır. Bu bağlamda, vurgulamak istediğim temel husus, din sosyolojisinin kayda değer bir şekilde, kendi kendine referansta bulunan bir yapıya dönüştüğüdür. Din sosyologlarının bu konuda yalnız olmadıklarını söylemeye bile gerek yoktur. Her halükarda sekülerleşme tartışmaları, Weber sonrası dönemde, her geçen gün bireysel ve uzmanlık alanıyla ilgili bir tartışma olmaktan çıkmıştır.

(Sosyologlar ve “din sosyolojisi alanının dışında yer alan bilim adamları” tarafından yapılan *dolaylı* tartışmalar ciddi istisnalar oluştursa da), sekülerizmin açık argümanları, çoğunlukla, bir analizler birimi olarak toplum içerisinde taşınmaktadır. Başka bir ifadeyle, (din) sosyologlar(ı), neredeyse bütünüyle dinin içinde bulunduğu koşulların ulusal *toplumlar* tarafından kolaylaştırılıp kolaylaştırılmadığı ile meşgul olmaktadır. Bu yoğunluğun daha küresel faktörlere bağlı olduğunu düşünüyorum. Esasen, dinin topluma adaptasyonunun uzun sürmesi –dinin “sosyal kanallara” taşınması– din(ler) tarihinin ve kısmen din *analizlerinin* en önemli niteliklerinden biridir. Örneğin, bütün kilise ve mezhep söylemlerinin kökenleri Troeltsch’un iffetsiz iktidar ile iktidarsız iffetlilik arasında modern dinin maruz kaldığı açmazlar üzerine yaptığı vurgulardan dolayı, toplumsal düzeyde, siyasi iktidara yapılan atıflar üzerine kurulmuştur.

Bugün, geçmişin sosyal çerçevesi tarafından inşa edilen ve çok fazla fenomenolojik olmayan bir sosyal ortamda yaşıyoruz. Ulusçuluğun çeşitli şekillerde yeniden yükselişe geçmesi ile oluşturulan geçmişin bu tür sınırlandırıcı sosyal çerçevesi, bu iddia üzerinde kayda değer bir farklılaşmaya yol açmaktadır. Ayrıca, “küresel düşünmemenin” her geçen gün daha da zorlaştığı bir dönemden geçiyoruz. Ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, pek çok hayvan türünün yok olması, AIDS’in ya da çeşitli salgın hastalıkların yayılması gibi türlerin geleceğini tehdit eden gelişmeler hakkında konuşmak bizi gittikçe daha fazla *dünyayı* bir bütün olarak algılamaya zorlamaktadır. Başka bir yerde de iddia ettiğim gibi, bu küresel bilincin sayısız örnekleri görülebilir (Örneğin, Robertson, 1983; Robertson, 1992: 61-84). Aslında, bu örneklerden biri –farklı ulusal toplumlardan ve/veya uluslararası toplum organizasyonlarından oluşan bir zümre olarak–dünyanın, ulusal-toplumsal kavramlar içerisinde bir bütün olarak algılanmasıdır. Fakat, bu tartışmada, dünyayı bir bütün olarak algılamının başka bir çeşidi üzerinde duracağım. Dünyanın içinde bulunduğu koşulların nasıl bir bütün olarak ele alınabileceğinden bahsedeceğim. Tek bir insan toplumu olarak dünya bilinci, dört temel dünya kavramından biridir. (Diğer kavramlar; toplumlar, bireyler ve toplumlar arası ilişkilerden oluşmaktadır). Bunlar, analitik düzeyde çeşitli eğilimler olarak değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle, her hangi bir ampirik kavram, her bir eğilime çeşitli karışımlar ilave edecektir. Fakat, bu bağlamda, sadece dünya insanlığı adını verdiğim

bir kavramı ele alacağım. Bu kavram, teolojik ve metafizik düşünce içerisinde uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen, son yıllarda, “global köy” ve daha özde Gaia hipotezleri hakkında üretilen sözde dini düşüncelerle sınırlandırılmıştır. Adını Antik Yunan’ın yer tanrılarında alan bu hipotezler, Lovelock’un (1979) iddia ettiği gibi, dünyanın biricik canlı organizma olduğu temel iddiası etrafında dönmektedir. Gaia hipotezleri, ilk ortaya atıldığında biyologlar tarafından, aslında anlamsız eleştiriler almasına rağmen, son yıllarda sürekli taraftar toplamaktadır. Bu bağlılık, tabii bilimler, sosyal bilimler, çevrecilik, din ve teoloji –yeni çağ ideali (Harman, 1988) ve klasik mitolojiyi de içine alan– geniş bir yelpaze üzerine kurulmuştur.

“Sekülerleşmeden küreselleşmeye” ibaresiyle tam olarak neyi kastediyorum? Bu konunun erken örneklerinden birinde (Robertson, 1987), sekülerleşme tezlerinin hem güçlü savunucularının ve hem de muhaliflerinin, “din” ve “toplum” arasındaki gerilime dair paradigmatik bir varsayım üzerinde çalıştıklarını iddia etmiştim. Ayrıca, bu tür bir varsayımın Bryan Wilson ve Rodney Stark gibi sosyologların eserlerinde farklı bir tarzda ele alındığını belirtmiştim. Her ikisi de çeşitli şekillerde dini uyanışın, toplumun “dünya zevklerine bağlılığı” karşısında bir tür direniş hareketi olarak ortaya çıktığını ileri sürmekteydi. (Stark olayında din-maddecilik ilişkisi, dindarlık söylemi hakkında henüz denenmemiş çok sayıda hipoteze dayanan “temel” soruların ışığında ele alınmaktadır). Fakat, bu dolaylı hipotezler arasında önemli bir fark vardır. Stark, bu önemli soruna hiç temas etmediği halde, Wilson, kısa ve uzun vadede “toplumun” niteliklerinde meydana gelen değişimlerden söz etmektedir. Aslında bu, bana göre, bir söylem biçimi olarak din sosyologlarının çoğunda görülen önemli bir eksikliktir. Bazı kayda değer istisnaları olmakla birlikte, dinin sosyolojik yönlerini araştıranlar, “toplum” hakkında konuşmaksızın din üzerine yazıp çizmişlerdir. Açıkçası, daha sonraları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde topluma atıfta bulunmuşlardır. Ancak, bu şekli eğilim, dinin aşıkâr, toplumun örtülü olduğu bir ortamda “din ve toplum” hakkında konuşma üzerine kurulmuştur. Bu konular çoğunlukla, bürokratize ve rutinize olmuş toplumlar, köksüzlük, anomi ya da anomiler, yabancılaşma v.s hakkında henüz doğrulanmamış bir dizi iddia çerçevesinde dinin “bağımlı bir değişken” olup olmadığı sorunu bağlamında ele alınmaktadır. Ayrıca, bu tartışmalar, kısmen, cemaatin ve/veya anlamın yitirilmesi bağlamında artık etkisini kaybeden “kutsal şemsiye” tartışmaları konusunda “Eski Avrupa’nın” sayıtlılarına dayanmaktadır. Diğer taraftan, Amerikalı din sosyologları arasında çeşitli şekillerde ortaya çıkan rasyonel seçim teorisi, “Avrupa” kutsal şemsiye modelinin her geçen gün kabulünü güçleştirmektedir. (Warner, 1993). Bu tartışmalar ilginç olmasına ilginçtir, ancak bazı can alıcı sorunlara temas etmekten oldukça uzaktır.

Bryan Wilson, sürekli ve dolaylı bir şekilde –en azından genel anlamda– “toplumlar” ile meşgul olan ender sosyologlardan birisidir. Aslında,

Wilson'un eserlerinde toplumların inşası adı altında göze çarpan baskın motiflerden biri, son derece etkili bir toplumsallaşma sürecidir. Bilindiği gibi onun yazılarında toplumsallaşma toplumun temelini dayanmaktadır (B. R. Wilson, 1982). Wilson dinin "bir cemaat ideolojisi" olması gerektiğini savunduğu için bu durum, toplumsallaşmanın, şu ya da bu şekilde dinin zayıflamasına zemin hazırlayan bir süreç olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Wilson çeşitli vesilelerle sosyal sistem düzeyinde -daha özelden toplumların kurumsal yapısında- dinin görünürlüğünde meydana gelen bu tür bir düşüştü bahsetmektedir. Ancak, bana göre, başka bir açıdan değerlendirildiğinde bu bakış açısı bir dizi problemi de beraberinde getirmektedir. Çağdaş bağlamı içerisinde bu problemler, Durkheim'in daha sonraları sosyal hayatın dışında dine bile muhalif uluslararası yaşam adını verdiği araçsal rasyonellik ve gayr-i şahsilik tarafından karakterize edilen bir düşünce ile birlikte ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle, toplumlar arası ilişkiler toplumların kendi özsel niteliklerinden ziyade, toplumculuğun bazı temel nitelikleri tarafından belirlenmektedir. Bu değerlendirme, uluslararası ilişkiler alanında "realizm" olarak bilinen bir paradigma ile yakından ilişkilidir. Aslında realizm, 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında en azından Machiavelli'e kadar uzanan bir tarihi geçmişe sahip olduğu halde, 1940'lara kadar akademisyenlerden beklenen ilgiyi görememiştir.

Ancak, günümüzde realist perspektif gerek uluslararası ilişkiler disiplininin kendi içinden ve gerekse bu disiplinin dışından gelen ciddi eleştirilerle karşı karşıyadır. Örneğin, içeriden Grant (1991) gibi feminist bilim insanları, uluslararası düzeyde realist düşüncenin iç toplumsal ve uluslararası alanlar arasında yaptığı kesin ayırım ile, geleneksel olarak yapılan özel ve kamusal ayırımına zemin hazırladığını iddia etmektedirler. Aslında, 20. yüzyıl toplumunun küresel esaslar üzerinde yapılandırılması sürecinde, kadın konusunun özellikle, toplumların "ortak esaslarına" referansta bulunularak oluşturulmasının görünüşte makul olduğu söylenebilir (Baykan, 1992). Fox-Genovese (1991)'in iddia ettiği gibi, çağdaş feminist görüşlerin pek çoğu bu düşünce çerçevesinde -feminizmi cemaatçilik ile eşdeğer kabul etme-sınırlandırılmıştır. Diğer taraftan feminist teorinin bazı alanlarında bu tür geleneksel bakış açılarına ve daha küresel bir cemaat kavramına karşı güçlü itirazlar olduğu görülmektedir. Cemaat kavramının "hususî çağrışımlarla yüklü bir anlam" kazandığı bir dönemde yaşadığımız halde, gerek feminist bağlamda gerekse bu bağlamın dışında asgari düzeyde de olsa cemaat düşüncesini problematize eden bir eğilim gittikçe güçlenmektedir (Von Den Abbeele, 1991: ix). Bu durum, kısmen, "cemaat" kavramının tüm ideolojilere mensup insanları içine alan bir yapı arz etmesinden kaynaklanmaktadır (Bu anlamda cemaat kavramı evrensel bir yapıya kavuşturulmuştur). Bütün bu gelişmeler, Van Den Abbeele (1991: 1x)'in ifade ettiği gibi, cemaat kavramının güncel anlamda yeniden tanımlanmasına duyulan ihtiyacın aciliyetini açıkça gözler önüne sermektedir.

Cemaat ve Din

“Sekülerleşmeden küreselleşmeye” ibaresini kullandığımda, kısmen, “cemaat” üzerine düşünme ve onu kavramlaştırma sorununa atıfta bulunuyorum. Entelektüellerin ve akademisyenlerin bu kavramı yeniden ele almayı amaçlayan çabaları bir tarafa, “cemaati araştırmanın” özel ve kamusal yaşamın vazgeçilmez gereği haline geldiği bir zamanda yaşıyoruz. Aslında cemaat kavramı klasik sosyolojinin merkezi kavramlarından birisi idi. Ne var ki, yaklaşık bir asır sonra, bu kavramdan uzaklaşıldığını gördük. Küresel-toplumsal etiğe doğru süre giden bir değişimin açık belirtilerine rağmen, genellikle etik ve toplumsal teori alanında hakim olan “cemaatçi” görüş vasıtasıyla taşınan bu kavram kayda değer bir ilerlemeye sahne olamadı (örneğin, Apel, 1991). Bu sonuç, birkaç istisna dışında, cemaatçi duruşun muayyen bir ötekine –yani, evrenselciliğe- göre belirlenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Bu durumu, cemaatçilik ve evrenselcilik arasındaki geleneksel ayırımı göz önünde tutarak değerlendirmeye çalışacağım. Günümüzde bu iki toplum görüşü arasında küresel temeller üzerinde anlaşma sağlanmış gibi görünmektedir. Bir taraftan cemaat, “yerel” ve “geleneksel” olana “yeniden dönüş”; diğer taraftan ise, küresel bağlamda cemaat görüşünün yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Sorunu çok daha karmaşık hale getirmek için cemaat-cemiyet paradigması bile *küreselleştirilmiştir*. Bu durum, her geçen gün bir tercih meselesi haline gelen cemaat-cemiyet paradigması konusunda son derece refleksif bir yapıya kavuşan küresel temellere sahip olduğumuzun bir belirtisidir. Bugün, küresel insanlık dairesi bir toplum politikasının gelişimine açıkça katkıda bulunmaktadır.

Bugün karşılaştığımız sorunlar, daha önce de ifade ettiğim gibi, din ve uluslararası ilişkiler arasında süre giden büyük mesafeden kaynaklanmaktadır. Din, özellikle ahlak ile birlikte kullanıldığında uzun yıllar “olumlu” çağrışımlar yapmasına rağmen, realist yorumu açısından uluslararası ilişkiler bütünüyle anti-idealist bir yapıya sahip olmuş ve realist olmayan teorilerin ütopyaya dayalı olduğu bu disiplin içerisinde sıkça vurgulanmıştır (Maxwell, 1990: 13). Elbette, savaş ve din arasındaki teolojik tartışmalar uzun bir tarihi geçmişe dayanmaktadır. Bu tartışmalarda salt savaş olgusu üzerinde durulmuştur (Ayrıca, din-şiddet ilişkisi konusunda da geniş bir literatür oluşmuştur). Bununla birlikte, din ve uluslararası ilişkiler öğrencilerinin görünen ilgileri arasındaki “uzaklık”, tüm disiplinler içerisinde en büyük disipliner uzaklıklardan birisidir. Ancak, bu durum değişmektedir. Bu değişimler günümüz “uluslararası ilişkileri” olarak tanımlayabileceğimiz çok daha geniş bir kavram ile bağlantılıdır. Aslında (alt) disiplinler her geçen gün daha kuşatıcı bir yapı kazanmakta ve “cemaat” hakkındaki düşüncelerimiz değişmektedir.

Bu bağlamda ortaya çıkan yönelimlerden birisi, sivil toplum sorunuyla ilgilidir. Bu konuda yapılan güncel tartışmalar özellikle, devletin bu tür

alanlara yer bırakmayacak düzeyde güçlü olduğu toplumlarda, “sosyal alan” inşa etmenin ciddi bir problem olduğu post-komünizm olgusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çok daha genel anlamda bu tartışmalar, sivil toplum kavramının tarihçesi ve –daha özelde- toplum kavramının yanı sıra; etik ve ahlakın toplumsal konumunun geleneksel anlaşılma biçimleri üzerinde odaklanmaktadır. Aslında, sivil toplum kavramının tarihçesi, tabi hukuk ile ilahi hukuk arasındaki ilişkiye dayanmaktadır (Seligman, 1992). 17. yüzyılda Grotius’un yazıları özellikle bu konu ile ilgilidir. Grotius tabi hukuku öven (ya da “yücelten”); buna karşılık ilahi hukuka yer vermeyen bir hukuk teorisi ile uluslararası hukuk alanına hitabeden çalışmalar gerçekleştirmiştir. Seligman, Grotius’un görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Dindarlar tabi hukuka karşı çıkmamalıdır. Zira, akl-ı selim yaratıcı değil, üretici bir ilkedir...” Grotius’un kendi ifadeleri ise şöyledir: “Tanrı bile iki kere ikinin dört etmesine engel olamaz. Ayrıca o, tabiatında kötü olmayan bir şeyi kötü yapamaz.” (aktaran Seligman, 1992:21). Grotius, Hıristiyanlık sınırlarını aşan bir uluslararası tabi hukukun gelişimine de katkıda bulunmuştur (krş. Lechner, 1991b). Son yıllarda, *dünya* sivil toplumu ve *dünya* teolojisi kavramları da giderek tartışma konusu haline gelmektedir.

Sonuç

Cemaat paradigmasının küreselleşmenin kaçınılmaz görünümlerinden birisini oluşturduğunu iddia etmiştim. Aslında dünya, bir bakıma tek bir cemaat olarak algılanmaktadır. Günümüzde bu görüş taraftarlarının düşüncelerini ifade etmek için seçtikleri alanlardan birisi çevreciliktir. Çeşitli dini cemaatler, her ne kadar öğretilerinin “tabii” bileşenleri arasında yer almasa da, çevre ya da ekoloji konularında fikir beyan etmek zorunda kalmaktadır. Daha teolojik bir çerçevede ise, dini gelenekler ve hareketler teolojilerini her geçen gün ivme kazanan küreselleşme tartışmaları ile ilişkilendirmeye zorlanmaktadır. Aslında, küreselleşme, diğer disiplinler içerisinde gördüğü ilgiden bağımsız olarak, 1980’lerin başından beri ABD ve Kanada gibi ülkelerde ilahiyat eğitiminin başlıca konularından biri haline gelmiştir (Heim, 1990; krş. Stackhouse, 1991).

Aynı zamanda küreselleşme, sosyologlar (ve diğerleri) arasında spesifik bir ilgi alanına dönüştükçe; daha önce din konusuyla hiç ilgilenmemiş sosyologlar bile artık kendilerini insanlığın küresel sorunlarıyla ilgilenmeye mecbur hissetmektedir. Bu anlamda, Giddens (1991) gibi görünüşte seküler olan sosyologlar arasında bile “teolojilerin” açıkça telaffuz edilmesine doğru hızlı bir değişim yaşanmaktadır. Sosyologlar ilgilerini toplumsal ya da alt-toplumsal meseleler ile –bunlara *karşılaştırmalı* araştırmaları da dahil ediyorum- ahlaki, teolojik ve metafizik sorunlara hasretmiş olsalardı; seküler insan bilimleri alanında çalışanlar bu duruma kısmen karşı çıkabilirlerdi. Ne var ki, bu bilimler genellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına özgü bir küreselleşme dönemi sırasında ortaya çıkmıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği, daha önce de ifade ettiğim gibi, küresel alan içerisinde yer

alan kurumsal ve idari birimler olarak ulusal toplumların kesin (ve paradoksal) bir yapı içerisinde kurulması idi. Bu birimlerin kendi ahlâki sistemlerini yaymaya çalışacağı ve “sivil” dindarlıklarını ilan edeceği düşünülüyor ve sekülerleşme sorunu, çoğunlukla, toplumsal bir çerçeve içerisinde değerlendiriliyordu. Toplumlar –en genel anlamda- “vatanlar” idi. Bu açıdan sekülerleşme olgusuna ilginin giderek artması, “toplumsal paradigma” sürekliliğinin bir belirtisi olarak görülebilir.

Günümüzde “dünya” ve “dünya hayatına bağlılık” düşüncesi, Max Weber’in tamamlanmamış çalışmasındakinden farklı anlamlar kazanmıştır. Weber yazılarında bu tür kavramlara, bazen, sosyal hayatın dünyevi (*intramundane*) yönleri adını vermektedir. Fakat, artık, “dünya” kavramı ile daha çok somut ve fiziksel âlem kastedilmektedir (Robertson, 1985; Turner, 1992). Aslında, her geçen gün çeşitli dini hareketlerin doktrinal eğilimlerinin ve çağdaş teolojilerin merkezine yerleşen bu kavram, ikili bir anlama sahiptir. Ayrıca, “kutsal” ve “seküler” arasındaki çizgiler de gittikçe bulanıklaşmaktadır. Bu nedenle, değişim yönünün sekülerleşmeden küreselleşmeye doğru olduğunu söylediğimde, toplumların ya da bölgelerin dindarlık düzeylerinin zamanla azalıp artmasından ziyade, gittikçe küreselleşen dünyanın ortaya çıkardığı sorunlara ve bu sorunların niteliklerine dikkat çekmek istedim. Küreselleşme, dinlerin tarihine kaotik bir görünüm kazandırmıştır. Sosyal çerçevenin bulanık olması da bu duruma katkıda bulunmaktadır. Mitoloji tarihinde, karışıklık ve yokluk kadar yaratıcı olasılık anlamına da gelen *kaos*, hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılmıştır (Girardot, 1987: 213-218). Elbette, bu konunun karmaşık yönleri burada araştırılmamıştır. Sonuç olarak, bu makalede, sadece, üzerinde düşünmeye cesaret edemediğimizden dolayı, küreselleşmenin belirlediği sosyal çerçevenin din sosyolojisi literatürüne egemen olmaya devam ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak, bu tarz düşünmenin bütünüyle gerçek dışı olduğu bir dönemde yaşıyoruz. Çünkü; dine dair birkaç sosyolojik varsayım, toplum paradigmasının muhtemel düşüşünün ortaya çıkardığı sorunlar olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abraham, G. A (1992) *Max Weber and the Jewish Question*. Urbana, IL: University of Illionis Press.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, London: Verso.
- Apel, K. O. (1991) “A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulties and the Eventual Possibility”. E. Deutch (editör), *Culture and Modernity* içerisinde Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Baykan, A. (1992) “*The Turkish Woman: An Adventure in Feminist Historiograph*”. Paper presented to the Third Biennial Symposium on New Feminist Scholarship, State University of New York at Buffalo.

- Colley, L. (1992) *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ellwood, R. S. (1987) "World's Parliament of Religions", M. Eliade ve Diğerleri (editörler), *The Encyclopedia of Religion* içerisinde. New York: Macmillan.
- Fox-Genovese, E. (1991) *Feminizm Without Illusions: A Critique of Individualizm*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Fregosi, P. (1990) *Dreams of Empire: Napoleon and the First World War*. New York: Brick Lane Press.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Giddens, A. (1991) *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girardot, N. J. (1987) "Chaos", M. Eliade ve Diğerleri (editörler), *The Encyclopedia of Religion* içerisinde. New York: Macmillan.
- Grant, R. (1991) "The Sources of Gender Bias in International Relations Theory", R. Grant ve K. Newland (editörler) *Gender and International Relations* içerisinde. Bloomington, IN: University of Indiana Press.
- Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harman, W. (1988) *Global Mind Change: The New Age Revolution in the Way We Think*. New York: Warner.
- Heim, S. M. (1990) "Mapping Globalization for Theological Education", *Theological Education*, Supplement I: 7-34.
- Hroch, M. (1993) "From National Movement to the Full Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe", *New Left Review* 198 (March / April): 3-20.
- Johnson, P. (1991) *The Birth of Modern: World Society 1815-30*. New York: HarperCollins.
- Kedourie, E. (1960) *Nationalism*. London: Hutchinson.
- Lechner, F. J. (1991a) "The Case against Secularization: A Rebuttal", *Social Forces* 69 (June): 1103-1119.
- Lechner, F. J. (1991b) "Religion, Law, and Global Order", R. Robertson ve W. R. Garret (editörler), *Religion and Global Order* içerisinde. New York: Paragon House.
- Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society*. New York: Oxford University Press.
- Lovelock, J. E. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Martins, H. (1974) "Time and Theory in Sociology", J. Rex (editör) *Approaches to Sociology* içerisinde London: Routledge and Kegan Paul.
- Maxwell, M. (1990) *Morality among Nations: An Evolutionary View*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Meyer, J. W. (1990) "The World Polity and the Authority of the Nation-State", A. Bergeson (editör) *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Roberts, R. H. ve Good, J. M. (editörler) (1993) *The Recovery of Rhetoric*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Robertson, R. (1983) "Religion, Global Complexity and the Human Condition", *Absolute Values and the Creation of the New World* içerisinde, Vol. I. New York: International Cultural Foundation.

- Robertson, R. (1985) "The Sacred and the World System", P. Hammond (editör) *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley içerisinde, CA: University of California Press.
- Robertson, R. (1987) "From Secularization to Globalization", *Journal of Oriental Studies* 26 (1) : 28-32.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R. (1993) "Globalization and Sociological Theory", H. G. Martins (editör) *Knowledge and Passion: Essays in Honour of John Rex*. London: Tauris.
- Seligman, A. (1992) *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press.
- Silberman, N. A. (1989) *Between Past and Present: Archeology, Ideology, and Nationalism in the Middle East*. New York: Anchor.
- Stackhouse, M. (1991) "Globalization and Theology in America Today", W. C. Roof (editör) *World Order and Religion* içerisinde. Albany, NY: State University of New York Press.
- Teilhard de Gardin, P. (1961) *The Phenomenon of Man*. New York: Harper Torchbooks.
- Turner, B. S. (1992) "The Conception of The World in Sociology: A commentary on Roland Robertson's Theory of Globalization", *Journal for The Scientific Study of Religion* 31 (3): 296-323.
- Van Den Abbee, G. (1991) "Introduction", Miami Theory Collective içerisinde, *Community at Loose Ends*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Warner, R. S. (1993) "Work in Progress toward a New Paradigm for The Sociological Study of Religion in United States", *America Journal of Sociology* 98 (5): 1044-1094.
- Wilson, B. R. (1982) *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, E. O. (1993) "Is Humanity Suicidal?", *New York Times Magazine*, May 30: 24-29.