

## Globalleşme Politika ve Din\*

**Roland Robertson**

**Çev: Hakkı KARAŞAHİN\*\***

**Şahin GÜRSOY\*\*\***

Bu araştırmada öncelikli sorunumuz, son yıllarda dinin neredeyse dünya çapında politize oluşudur. Bu gelişmenin küresel kapsamını, tam olarak açıklayabilmek için dikkatimizi doğrudan doğruya küresel şartlara yöneltmeliyiz. Eğer bu olguya sadece toplumdan topluma karşılaştırmalı bir şekilde yaklaşırsak, toplumların çoğunda karşılıklı olarak dinin politik ya da tam tersi politikanın dini amaçlara gittikçe daha fazla alet edildiği gerçeğinin önemini gözden kaçıırız. Bir başka deyişle kilise ve devlet, dinsel ve politik hareketler, teoloji ve ideoloji ve benzerleri arasındaki görünüşte problemli ilişkiler, geleneksel sosyolojik kriterler açısından aralarında keskin farklar bulunan toplumlarda yerel ve evrensel bağlamlarda gerçekleşmektedir. Nitekim, her ne kadar son zamanlarda dinin siyasallaşması (veya siyasetin dinselleşmesi) olgusunu kavrayabilmek için toplumların iç karakteristiklerinin ihmal edilebileceği, burada kesinlikle iddia edilmemiş olsa da dinle ya da birçok başka sosyo-kültürel fenomenle ilgili olanların karakteristik olarak küresel olması gerektiğini, modern dünyada çağdaş güncel eğilimler ve değişimler konusundaki bu analizimizin temel tespitlerinden birisi olarak ileri sürüyorum. Karşılaştırmalı analiz, ideal olarak küresel analizle tercihen de tarihsel perspektifle birleştirilmelidir. Bununla birlikte ben, bu çalışmada temel olarak günümüzdeki küreselleşme süreci ile dinin politize oluşu arasındaki ilişki ile ilgileniyorum.

Şunu da açıklığa kavuşturmalıyım ki, dinsel alandaki değişimler konusunda küresel bir yaklaşımı benimsemekle çoğu sosyal bilimcinin zihninde özellikle Wallerstein'in ismiyle ilişkilendirilen "dünya-sistem teorisi" (world-system theory) ekolünün analitik araçlarını kullanmıyorum. Aslında benim ve Wallerstein'in yaklaşımı arasında ortak olan tek analitik eğilim, bütün toplumların gittikçe daha fazla küresel kısıtlamalara maruz kaldıklarıdır. Sadece bu açıdan bile büyük fark vardır. Wallersteinciler ve "dünya-sistem teorisinin" diğer birçok taraftarları ve bununla ilişkili yaklaşımların temel sınırlılıkları, (Wallerstein'in çevresinde kültürel olguya karşı artan bir

\* Bu makale "The Changing Face of Religion", Edited by James A. Beckford and Thomas Luckman adlı eserden alınarak çevrilmiştir.

\*\* **Araşt. Gör.**, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi

\*\*\* **Araşt. Gör.**, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi

yönelişe rağmen) ekonomik ya en fazla politik ve ekonomik ya da dünya sisteminin ana biriminin ekonomik rol oynayan ulus devlet olduğunu savunmalarıdır. Ben modern küresel şartların oluşumu ve işleyişi hakkında ve daha akışkan çok yönlü bir kavrayışı destekliyorum. Buna göre, küresel planda insanın küresel şartlarının (global-human condition) dört ana boyutunun olduğunu savunuyorum: Toplumlar, bireyler, toplumsal sistemler ve tür olarak insanoğlu (Robertson and Chirico, 1985).

Wallerstein'ci manifestonun "dünya sistem teorisi" dünyayı (özellikle uluslar arası ekonomik, politik-ekonomik konularda) tamamen bir *toplumsal sistem* olarak değerlendirirken, ben (dünyayı tek bir sosyo-kültürel alan olarak ele alarak) bunun küreselleşmenin birbiriyle ilgili dört ana biriminden sadece birisi olduğunda ısrar ediyorum. Böylece sosyalleşme (modern ulus toplumunun dünya çapında anlaşılması); bireysellik (kişinin birey olarak anlaşıldığı modern anlayış), uluslar arasılaşma (internationalization), (orijinal Avrupa devlet sisteminin bütün modern toplumları kapsayacak şekilde dünya çapında tek bir uluslar arası toplum olarak genişlemesi) ve insanlık (humanization), (erkek ve kadın cinsinin konu olması) şeklindeki dört süreç bir bütün olarak modern dünyayı oluşturan unsurlardır. Bu dört sürecin en güçlü itici güçleri Batı'da doğmasına rağmen yirminci yüzyılda küresel olarak yayılan normatif kavramlar tarafından sürdürülmüştür. Bu gün bir devlet idaresi altındaki toplumlar, bireyler, uluslar arası ilişkiler ve (tür olarak) insan hakkında dünya çapında genel kavramlar vardır. Yine de bu konular üzerinde konsensüs olduğu anlamına gelmez. Her kavram çok çeşitli yorumlara ve tepkilere açıktır.

### **Din ve Siyaset: Genel Değerlendirmeler:**

Siyasallaşma (politzation) terimini kullanırken zihnimde öncelikle görüşte bir kısım dini kolektif davranışların devlet işlerine ve ikincil olarak dinsel söylemler ve bunların seküler – ideolojik perspektifler ve programlarla koordinasyonuna yönelik ilişkinin artışı yer alıyor. Siyasallaşma sürecinin en yaygın kolu, dindarların teolojik ve söylem konularındaki otonomluklarının reddini içerir. Bazılarına göre bu ret, dinsel doktrin ve pratiklerin seküler ideoloji ve deneyimler çerçevesinde uygulanması şeklinde yön değiştirirken, bazılarına göre ise dinsel doktrin ve pratiklerin ideolojik semerelerinin olması gerektiği iddiasına doğru taşınır. Birinci durum, ekstra dini bir ideoloji temelinde (on the basis of extra-religious ideology) özel bir dinsel söylemi seçmeyi ya da en azından hazır kabul edilmiş doktrinel perspektifin politik-ideolojik veya politik-tecrübi kriterlere göre yorumunu içerir. İkincisi ise (doktrin'in ideolojik anlamlarını vurgulayan) dinsel söylemleri izleyen bir toplumun sosyal organizasyonları için politika ve programları araştırmayı içerir.

Dinin neden bu iki ana perspektiften politize olduğunu göz önüne alırsak din ve devlet işlerinin uyumluluğuna ve bu ikisinin sıkıca birbirine bağlanmasına ya da din ve ideolojinin kaynaştırılmasına yapılan vurguyla karşılaşırız. Bunun yeni bir olgu olduğunu iddia etmiyorum. Stackhouse'un belirttiği gibi:

Yirminci yüzyılın olayları -modern tarihsel ve kültürler arası araştırmaların gösterdiği gibi- bir çok medeniyetin ve politikacının bile geldiği “din politika içinde hesaba katılmalıdır” gerçeğinin yeniden takdirini sağladı. Dinin taçlandırdığını politika tahtından edebilir, dinin yasal saydığını politika gayri meşru ilan edebilir. Dinin getirdiği çatışmayı politika kolayca uzlaştıramaz ve dinin birleştirdiğini politika kolayca ayıramaz (Stackhouse 1987, 410).

Şüphesiz, günümüzde dinin siyasallaşmasını, benzersiz bir tarihsel şart ortaya koyduğunu kabul etmek akıllıca olmayabilir. Tam tersine tarihsel ve karşılaştırmalı perspektiflerde göze çarpan benzersiz şey; bu süreçlerin devam etmesinde mitlerin etkisi olduğu kadar; göreceli olarak dinin ve siyasetin alanlarını ayıran farklılaşma sürecinin de etkisi vardır (Robertson, 1987b). Stackhouse'un (1987,408) belirttiği “dinin kişiye ait (private) ve apolitik, devletin ise toplumsal ve seküler olduğu ve olması gerektiği fikirleri büyük oranda spesifik bir dinsel geleneğin modern Batı'nın sosyal yaşamı üzerindeki büyük etkisinden kaynaklanır”. Bu fikirlerin orijininin, Batı'nın içinden kaynaklandığına şüphe yoktur; fakat bunların etkileri Batı toplumlarıyla (coğrafi olarak Batılı olmayan eski İngiliz imparatorluğunun toplumlarını ve Latin Amerika toplumlarını da içerir) sınırlı kalmamıştır.

Batı modelini yakından izlemeye çalışan Batılı olmayan toplumlar arasında Türkiye ve bağımsız Hindistan sayılabilir. Güney Kore belirgin Amerikan etkisi altında “din ve devlet işlerinin ayrılığı ilkesini” benimsemişken (Wright, 1975: 360), Japonya, 1945'teki askeri yenilgisinden sonra Mac Arthur'un işgalci yönetiminin empoze ettiği modele sahiptir (Woodward, 1972). Ayrıca; seküler devlet anlayışı, daha yoğun olarak on dokuzuncu yüzyılın başı ile yirminci yüzyılın başları arasında tüm dünyada yayılmıştır. Bu gelişme devrim fikrinin yayılmasıyla yakından ilişkilendirilmiştir (devlet kavramının temel olarak seküler olması ve toplumun insan emeği ile yeniden oluşturulması yönüyle). Diğer taraftan devrim kavramı “devlet seküler olmalıdır” tezini güçlendirir (Robertson, 1985). on dokuzuncu yüzyılın yaklaşık son yirmi yılında, çağdaş ulus toplumların çoğunda din belli bir statü kazanmaya; dünyanın birçok bölgesine yayılması açısından kritik dönem medeniyet standardının bir parça da olsa bireysel dinsel özgürlüğü içermeye başlamıştır (Gluck 1985; Gong, 1984). Bu uluslar arası toplumun oluşturulmasında hayati bir adımdır (Bull ve Watson, 1985; Barraclough, 1976).

Böylece dinin apolitik karakteri ve Stackhouse'un, Batı'daki özel dinsel geleneğe bağladığı devlet mekanizmasının seküler doğasının – göreceli olarak otonom olan reel politik ve seküler-rasyonel kanun gelenekleriyle iç içe geçen (Garrett, 1987) - farklılığını ele alan fikirler yirminci yüzyılın ortalarına kadar küreselleşmiş oldu. Fikirler yayıldığı her yerde Weber'in, “dünyevi” ve “tabiat üstü” olarak adlandırdığı alanlar arasındaki ilişkinin yerli medeni kavramlarıyla karşı karşıya kaldılar. Bu ilişkinin temel evrensel boyutlarını -kraliyetin kutsal ve seküler görünüşleri arasındaki bağlantı üzerine odaklanarak en ilkel formlarını- inceleyemem (Bendix, 1978: 21-60). Bu metinde vurgulamak istediğim sadece devleti ele alan belirli fikirlerin (modern uygar bir toplumun merkezi bileşeni olarak) küresel politik kültürün hayati bir

parçası olduğu değil (Boli-Bennett, 1979, 1980; Meyer, 1980); fakat modern devletlere yönelik sınırlamaların temel olarak seküler olduğu ve bir taraftan din diğer taraftan birey kategorisiyle ilgili olarak küresel planda yayılmış fikirler tarafından tamamlandığıdır. Ayrıca belli bir yere kadar dinin özellikle modern küresel şartların sosyo-kültürel bir “ürünü” olarak “kişiselleştirildiğinde” bile dünyayı tek bir sistem içinde bütünleştirmeye çalıştığını öne sürüyorum.

Dolayısıyla dinin tarihsel olarak alışılmadık bir şekilde politize edilmesine birden bire rastladığımızı iddia etmiyorum; fakat dinin, din ve politikanın alanlarının ayrı olduğu fikrinin yayılışını takip eden son on beş yıl içinde oldukça yoğun şekilde (özellikle ABD’de) politize edilmiştir. Yeniden politikleştirmenin tarihsel süreç içinde din ve politikanın yakın ilişkili olduğu İslam ülkelerinde (büyük oranda küreselleşmenin bir yönü olarak) açıkça en güçlü şekilde gerçekleşmiştir. Bu, özellikle burada ilgilendiğim çeşitli bağlamların eşzamanlı olarak politizasyonu, madalyonun diğer yüzüdür, yani günümüzde dinin politize edilişi devletin dinselleştirilmesi şeklinde ortaya çıkar. Dinselleştirme (religionization) öncelikle modern devletin insanın derin konularıyla (kürtaj karşıtlığı ya da gelişen tıbbi teknolojiler yoluyla insan ömrünün uzatılması, özel hayat, seks, ahlak ve aidsin yayılışı karşısında insan neslinin kaderi gibi konularla ilgili problemlerle) ilgilidir. Diğer taraftan Durkheimci temaya göre devlet organizasyonuna sahip toplumlar, değişen derecelerde bir kutsama (venetration) ve derin kimlik (deep identification) uygulamasına maruz kalırlar (Robertson, 1979). İkincisi tabii ki milli kimliğin önemli bir yönüdür; modern dünyanın, aynı zamanda yayılan fikirlerle teşvik edilen ve sürdürülen önemli bir özelliğidir (Gluck, 1785). Bir yere kadar siyasallaşma ve dinselleşme karşılıklı olarak birbirini güçlendirir. Yani devlet dinselleştirilince politik saflardaki dinsel aktörlerin göz önündeki hareketlerinin yayılmasını teşvik eder. (örneğin ABD’de Evangelistlerin yüksek mahkemenin 1970’lerin başında kürtajı serbest bırakan kararı karşısında politize oluşlarını, yeni dinsel- politik hakları savunan liderler izler; Latin Amerika’da askeri rejimlerin milli güvenlik meselesini yaygın totaliter ideolojilere dönüştürmesinin, dini (teology) özgürleşmeyi başlattığı iddia edilir). Aynı şekilde dinin siyasallaştırılması, görünüşte seküler politik alanın aktörlerini devlet ilişkilerinin dinsel yorumlarına yöneltir.

### **Din ve Politika : Son Dönemdeki İlişkiler**

Burada daha deneysel bir yolla küresel planda ele alınması gerektiğini savunmakta olduğum eğilimler ve koşulları göstereceğim. Niyetim sadece, çağdaş dünyanın din-politika ilişkilerinin yaygınlığını temel olarak tarif edilmiş birkaç örnekle vurgulamaktır. Tamamen olgunlaşmış bir analiz hem daha çok deneysel zenginlik hem de bu deneysel konuların analitik sınıflandırmasını gerektirir.

Polonya, Doğu Avrupa’da kilise- devlet geriliminin, dinsel ve politik çıkarların iç içe geçişinin en göze çarpan örneğidir. Burada tabii ki 1979’daki ön devrimden beri Vatikan, Polonya Katolik Kilisesi, Dayanışma Hareketi ve

komünist hükümet arasındaki karmaşık ilişkilere gönderme yapıyorum. Bununla birlikte (Baptist Hristiyanlar'dan Müslümanlara kadar değişen) bir çok dinsel grup karşısında sorunlar yaşayan sadece Sovyet rejimi değil; Doğu Almanya, Macaristan ve Çekoslovakya gibi diğer Doğu Avrupa ülkeleri de yakın geçmişte ateistleştirme (atheization) politikaları karşısında bir kısmı temel Hristiyan cemaatlerinden gelen dinsel meydan okumalarla yüz yüze geldiler. Genel olarak Doğu Avrupa'da yakın geçmiş içinde din, hükümetlerin siyasi ilgi alanları içine girdi ve iç politika konusu oldu.

Batı Avrupa'da bu durum daha fazla bastırılmıştır; Kuzey ve Güney İrlanda örneği ise çarpıcı istisnalardır. Bununla birlikte bir çok Batı Avrupa toplumu, buna paralel sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Fakat ABD'deki Birleşme Kilisesi (unification church), Hare Krişna gibi yeni dini hareketler bakımından kıyaslandığında daha sessiz kalmışlar ve farklı formlara bürünmüşlerdir. Yakın geçmişte İspanya ve Fransa özellikle çocukların genel seküler eğitimi ve özel dini eğitimleri konusunda kilise ve devletle ilgili sorunlar yaşadılar. İngiltere'de 1970'lerin sonlarında ortaya çıkan Anglikan kilisesinin koro ayinleri hakkındaki tartışma, din ve milli kimlik arasındaki ilişkiye dair önemli soruların sorulmasına neden oldu. Ayrıca Batı Avrupa'da ve başka yerlerde geleneksel anlamda dindar olmayan, insanın varoluşuyla ilgili sorulara dikkate değer bir şekilde eğilen ve modern seküler devlete meydan okuyan "Green olgusu" ortaya çıktı. Genel olarak görülüyor ki, Batı Avrupa'da ve başka yerlerde son yıllarda dindar seçkinler arasında politik alana ilgi hızla arttı (Hunter, 1987).

Ortadoğu'da dinsel ve politik konuları kaynaştıran İslami fundamentalizmin (sadece değil; özellikle Şiiler) çeşitli formlarında dikkate değer bir artış gerçekleşmiştir. İsrail'de Yahudi fundamentalizminin -en keskin, ultra ortodoks - formları; özellikle İsrail'in milli kimliği; komşu Müslüman toplumlarla ve kendi içindeki Müslümanlarla ilişkileri gibi konularda temel kilise-devlet problemlerini yaratmıştır. Orta Doğu'da görülen diğer dinsel-politik problemler Mısır'da Kıpti Hristiyanların, Lübnan'da Marunilerin ve diğer Hristiyanların, Dürzilerin ve İran'da Bahailer'in statüleri üzerine yoğunlaşır. Ortadoğu'da din ve siyasetin kompleks bir şekilde iç içe geçmesi, modern dünyada din ve siyasetin kaynaşmasının mesnet noktası -yada örnek vakası -olmuştur. Bu biraz Ortadoğu'nun uluslar arası ilişkilerdeki çok büyük stratejik ve maddi önemi nedeniyle, diğer taraftan biraz da İbrahimi dinlerin tarihsel önemi ve "evrensel dini kurtuluş" "religious salvational universalizm" konusundaki kristalize yapısı nedeniyle.

Asya toplumlarında (burada SSCB'nin Asya topraklarını hariç tutuyorum) özellikle Pakistan, Endonezya ve Filipinler, Ortadoğu'da çok tanındık olan dini-siyasi İslam militarizmi yaşadılar. Diğer taraftan Filipinler, kısmen Güney Kore'de ve Latin Amerika'daki Katolik kurtuluşçu (liberationist) hareketin genişlemesiyle ilgili olan eğilimler de ortaya çıktı. Çin'de Katolik Çinlilerle Vatikan arasındaki ilişkiler problemi yakın zamanda yeniden ortaya çıktı. Japonya'da mesele Roman Papalığı ve Japon Devleti arasındaki ilişkiler seviyesinde belirginleşti. Aynı toplumda Soka Gakkai hareketinin faaliyetle-

ri, dinsel hareket ve organizasyonların politik meselelerle ilgilenmesindeki artışın açık bir göstergesidir, diğer taraftan Şintoizmin daha milli olan özelliklerinin yeniden canlanması ve Japon devlet memurlarının bu canlanmanın içinde yer almalarının tezatları yaşanıyor. Güney Kore'de dinsel farklılıkların (segments) yaşanan politik anayasal kriz içindeki rolleri gittikçe önem kazanıyor. Hindistan'da özellikle Pencap'ta, Şihlerin durumundan kaynaklanan şiddet, politik ve dinsel faaliyetler, din ve milli sadakat arasındaki ilişkilerden doğan problemler üzerine odaklanmasıyla dikkat çekiyor. Hindistan'da ve Sri Lanka'daki diğer çatışmalarda olduğu gibi, Budist ve Hindular arasındaki şiddet, Tamil-Hindu bağımsız milli devlet ajitasyonundan doğan iç savaşın merkezi bir malzemesidir.

Afrika'da – İslami fundamentalizmin önemli politik etkiye sahip olduğu Müslüman kuzey Afrika'yı dışarda tutarsak – dinsel cemaatlerin (çoğu Katolik ya da Protestan kurtuluşçu (liberasyonist) kanatlarından) siyasi faaliyetlere ilgilerinin arttığı açık şekilde görülürken; özellikle Güney Afrika'da dinin siyasallaştırılması - hem hakim beyazlar (Afrikanlar) hem de ırkçılık karşıtları cephesinde- ırkçılık çatışmasının bir parçası olarak yerini aldı.

Bir çok Orta ve Güney Amerika toplumlarında kurtuluşçu (liberation)-teoloji hareketinin yükselişinden ve Katolikliğin politik sessizliğinin tersine çevrilmesinden (fakat statükonun az ya da çok sessiz desteklenmesinden) kaynaklanan kilise –devlet gerilimine ve din-siyaset kaynaşmasına şahit olduk. Bu toplumların bazılarında ayrıca Mormonlar, Protestan Evangelistler, Paskalyacılar arasında belirgin bir sağ kanat politik tavır (bir kısmının sağcı rejimlerce desteklenmesi muhtemeldir) gelişti. Genel olarak 1960'ların ortalarından itibaren bütün Güney ve Orta Amerika'da dinin siyasetle iç içe geçişi çok daha gözle görülür hale geldi. ABD'de geçen yıllarda kilise-devlet cephesinde bir çok faaliyet gerçekleşti. Genel olarak "yeni dindar sağcı" formundaki Protestan fundamentalizmi büyük oranda bazı Liberal Protestan ve Katolik çevrelerdeki gelişmelere paralel olarak politikleşti.

Bu tür olaylar ve koşullar, dinin politik önemi konusunun yoğun bir şekilde akademik olarak yeniden değerlendirildiği dönemde gerçekleşti. Özellikle politik teoloji ve kurtuluşçu (liberation) teoloji –her ikisi de temel olarak sağ kanattır- Hıristiyanlık ve diğer bazı kültürel bağlamlarda çok önemli kanıt olmuştur. Buna karşılık bu yönelişlerin (oryantasyonlar) bazı sosyal bilimcilerin din ve politika arasındaki ilişkileri analiz ediş metotları üzerinde büyük etkisi oldu. Politik teoloji fikri 1960'larda ve 1970'lerde kısmen dinsel geleneklerin relativizasyonu problemiyle uğraşmanın bir yolu olarak ve bazı teolojik çevrelerde gelişen hiçbir doktrinsel konumun dünya ile doğrudan temas ve dünyayı değiştirme yeteneği bakımından doğruluk iddiasında bulunamayacağı fikri ile - *Marx'ın salt yorumun gereksizliği, yaşam ve tarih üzerinde derin düşünmekten daha çok değiştirmek gerektiği konusundaki ısrarının bir uygulaması olarak* (Lawrence, 1987, 405)- gelişti. Küresel durum ve küreselleşme sürecinin, dini geleneklerin relativize edilmesine açık bir özel katkısı olmasa da politik ve liberal teolojinin doğuşu konusunda belirgin bir altyapı faktörü olduğu görülecektir. Aynı zamanda dini gelenek-

lerin relativizasyonu çeşitli sosyal ve dinsel bağlamlarda “fundamentalizm” olarak adlandırılan paralel bir reaksiyonun doğuşuna yardım etti. Relativizasyona karşı fundamentalist cevap, dünyayı değiştirmek ve böylece hakikati bulmaktan çok politik hareketlilik ve hükümet politikalarının hakikatin yayılması- hatta uygulaması- için kullanılmasını içerir ve açıkça hakikate dönüşü savunan politik teolojik veya liberasyonist hareketleri reddedişi temsil eder.

### **Küreselleşme ve Çağdaş Dünyada Din**

İşaret ettiğim olaylardan bazıları, milli bir yönetim ile (ya da ulusal bir topluma ait yasalar) ulusal sınırları aşan bir dinsel organizasyon veya hareket arasındaki gerilimi içerir. Dinin küreselleşme ile ne şekillerde bağlantılı olduğunu kesin bir taslak olarak ortaya koymadan önce dini hareketlerin küresel beşeri şartlar tarafından zorlanmaları sonucunda dünyayı bir bütün olarak ele almak zorunda kalmaları, dikkati çekmemiz gereken daha önemli bir problemdir. Bu dinsel hareketlerin doğrudan doğruya dünyayla meşgul oldukları anlamına gelmez. Karşılaştırırsak, Katolik Kilisesinin dünya ile meşgulliyeti doğrudandır ve Katolikliğin küresel planda öne çıkması küreselleşme süreci ile kolaylaşmıştır. Benim savunduğum, dünyayı tek bir sistem olarak görmek, dinsel hareketleri bu gelişmeler ve kendilerinin bunun içindeki yeri konularında açıklamalar yapmaya ve buna negatif bir dinsel-teolojik (religion- theological) anlam vermeye zorlamaktadır. Bu yüzden Ortadoğu’da ve ABD’de bazı fundamentalist hareketler, küresellik fikrine politik yollarla karşı koydular. (ABD’nin bazı güney eyaletlerinde fundamentalist Hristiyanlar’ın başlattığı adli olaylarda “tek dünyacılık” (one-wordism) fikrine karşı itirazlar, genel eğitimin “seküler hümanizmine” karşı direnişin temelini oluşturdu). Küresel yönelişli (globe- oriented) dini ya da dini nitelikli hareketler şeklinde adlandırdığım –dünyayla doğrudan bir bütün olarak ilgilenen- hareketler kendi farklı metotlarıyla az ya da çok açıkça “dünya düzeni” problemine yöneliyorlar. (Katolik kilisesi ve onun gevşek organizasyonlu rakibi liberalizmden farklı olarak burada Birleşme Kilisesi (unification) ve Soka Gakkai’den bahsetmek istiyorum). Bunlar tüm somut dünyaya ve onun kozmik bağlamına bir anlam vermeye çalışırlar. Bunu yaparken dinin küresel fakat rekabetçi bir yapı kazanmasını sağlayan metotlardan faydalanırlar ve dini kullanırlar. Açıkça küresel yönelişli olmayan bir çok başka hareket gibi ulusal devletin ve uluslar arası ilişkilerin gerçekleriyle yüzleşmek zorunda oldukları için kaçınılmaz olarak politiktirler (Hanson, 1987).

Bu şekildeki küreselleşme sürecine ek olarak nükleer savaş ve AIDS yüzünden yaşamın dünya çapında yok edilişi (annihilation); dünyayı bir bütün olarak politik-dinsel bir bakış açısıyla değerlendirme eğilimini daha da artırdı. (Nükleer tehdidin küreselleşme sürecini etkilediği ve AIDSsin bunu daha da hızlandığı savunulabilir.) Bununla birlikte dünyayı saran din politikası ilişkilerinin artması sadece olumlu ya da olumsuz anlamda kendiliğinden küresel sahneye yönelmiş hareketler ve organizasyonları refere ederek anlaşılabilir ve açıklanamaz. Bir başka deyişle kilise-devlet gerilimi ve din-

politika rekabetinin bir çok kısmı. tezahürleri, ilk değerlendirmede öncelikle toplum içi özellik gösterir ve küresel durum karşısında aleni bir ilgi göstermez. Buna rağmen bu tezahürlerin çoğu küresel meselelerle açıkça ilgili gözükmese de bunlar aslında küresel şartların zorlaması altında ortaya çıkmışlardır. Son koşulların bir temel yönü olarak modern dünyada göreceli otonom bir unsur olarak birey ve modern devletin küreselleşmiş yapısı burada vurgulanmalıdır.

Her iki konu da küreselleşmenin toplumsal ve bireysel kimliklerin (etniklik ve evrensellik gibi) relativizasyonunu gerektirdiği ve teşvik ettiği görüşüne göre değerlendirilmelidir (Robertson, 1985b). Ulus toplum ve modern birey kavramlarının küresel olarak genelleştirildiği gibi bireysel ve kolektif planda “yerel kimlik (particularistic identities)” arayışlarını da hızlandırmıştır. Küreselleşme hem yerel olanı (bir küresel bütüne refere edilebilir şekilde) evrenselleştirmiş hem de evrensel olanı yerelleştirmiştir.

Dünya tek bir mekan haline dönüşürken, çeşitli kolektif topluluklar –fakat; özellikle modern dünya sisteminin oluşturulduğu formda şekillendirilmiş toplumlar ve toplum adayları- kimliklerini deklare etmeye çağırılırlar. Marxist bir değişle, artık sadece kendi içinde bir dünya değil; fakat kendisi için var olan bir dünya bağlamında küresel beşeri koşullar içinde kendi adlarını açıklamaya zorlanırlar. (Anisuzzaman ve Abdel-Malek, 1984: 68). Dinin politik yasallaştırmanın ve yasadışılaştırmanın ana kaynağı olarak tarihsel öneminden bahsettik. Şimdi yeni koşullar altında dinin başrolü oynaması ve dini geleneklerin, kendilerini ve miraslarını yerleştirmeye zorlamaları şaşırtıcı olmasa gerek (Smart, 1981: 43). Ayrıca Smart, “modern dünya koşullarında dini basitçe bir süper getto olarak ele almak mümkün değildir” der. Toplumlar, bireyler, dinler ve seküler ideolojilerin, kendilerinin ve diğerlerinin varoluşu hakkında en azından bir taslak teoriye sahip olduklarını iddia ediyorum. Özet olarak; küresel şehir her grubun kendi haritasına sahip olmasını gerektiren bir yerdir. Bu şehirde gettolar kalmamıştır; sadece kuşatılmış topraklar vardır.

Benim de savunduğum gibi ulusal bir toplum, yapısal özelliklerinin çoğunu küresel olarak yerleşmiş normlardan alır. Bunun temelde seküler; fakat aynı zamanda ayırt edici bir kimliğe sahip olması beklenir. Aslında dünyanın her yerinde modern devletlerin anayasalarının seküler konularda son derece benzer olduklarını ve dini kimliğe yükledikleri özellik yönünden farklılaştıklarını savunmak için yeterli delil vardır (Markoff and Regan, 1987). Bunu, Baum’un, “toplumların ekonomik alt sistemleri arasında küresel bir uyum vardır; fakat kültürel kimlik ve politik otoriteyi birleştirme konularında çok büyük (gittikçe aşikar hale gelen) farklar bulunur” şeklindeki genel önermesi destekler. Devletler aşağı yukarı aynı yönetsel mekanizmalara sahip oldukları için, kültürel ve (az çok homojenize edilmiş) politik alt sistemleri arasındaki özel (particularistic) bağları yönünden toplum içi ve toplumlar arası kimliklerini bulmak zorundadırlar (Baum, 1980). Baum makul bir şekilde toplumlar arasındaki en önemli farkın, onların “dayanışma sistemlerinde” (ortak toplumsal etkileşim sistemlerinde) yattığını savunuyor. O halde



genel olarak belirtirsek, günümüz küresel şartlarında dinler ve dinsel hareketler, kartvizitlerini –faaliyetleri de buna yönelmiştir- dinsel evrensellik sahibi özel toplumlar olarak düzenlemeye zorlanmaktadır. Aynı zamanda; bireye yönelik tavırları da (küresel düşünürsek) bireylerin hem vatandaş olarak ulusal devlet içinde yer almaları hem de -en azından dolaylı olarak- insanoğlu olma bilinçlerini arttıran öznelliklerine adanmışlıkları yönüyle sınırlanırlar (*Meyer, 1984*).

Sonuç olarak; modern dünyanın küreselleşmesi, katı dinsel geleneklerin ve dinsel hareketlerin kendilerini insanlığın küresel şartlarının dört katlı yapısına (toplum, birey, toplumsal sistem ve insanoğlu) odaklanmaya ve bu duruma bir bütün olarak (onun önemini inkar etmek ya da bu bileşenlerden sadece bir, iki, ya da üçünü önemli addetmek anlamına gelse bile) katılmaya zorlamaktadır.

Yaşam politize olmuş haldedir. Durkheim'e göre yaşamla en ilgili şey olan din (din ciddi yaşamdır), bu süreç içinde bizzat politik önem taşımaktadır. Amaç ve güç ezelden birleşiktir ya da yeniden birleşmiştir. Ya da olaya bir başka açıdan yaklaşırsak, ben, Saint Simon'un "dinsel kurumlar insan onun altında ne tür bir ruh görürse görsün- en temel politik kurumlardır" ifadesinin gerçekliğine küresel çapta şahit olduğumuzu savunuyorum.

## Notlar

Bu, 1986 ağustosunda Yeni Delhi'de yapılan 11inci Dünya Sosyoloji Kongresinin 5inci sempozyumunun 4üncü oturumunda dinin küresel politizasyonu konusunda yapılan sunumun gözden geçirilmiş versiyonudur. Thomas Luckman tartışmacı olarak bu çalışmam üzerinde uzun bir eleştirel yorum yapmıştı. Bu yoruma doğrudan cevap vermek yerine Luckman'ın argümanlarından bir kısmını aklımda tutarak fikirlerimi daha açık seçik hale getirebilmek için çalışmamı yeniden gözden geçirmeyi tercih ettim. Luckman'a eleştirileri için minnettarım.

Dumont, Batı medeniyetinde sosyal alanlar arasındaki problemlili ilişkiler üzerine oldukça uzun çalışmalar yapmıştır. Bakınız: Dumont 1992, özellikle kilise-devlet ve din- politika çatışmalarının gelişimi ile ilgilenir. Beckford(1987), din sosyologlarının dinin güç bileşenini anlam (meaning) bileşeni lehine göz ardı ettiklerini iddia ediyor ve din araştırmalarında gücün restore edilmesi gerektiğini savunuyor. Bu bölümün büyük bölümü Beckfordun argümanını tamamlıyor ve dinin son yıllarda büyük ölçüde güçle ilgilendiğini vurguluyor. Aynı zamanda bakınız: Bourg 1980.

Bu bütün modern devrimlerin seküler olduğu anlamına gelmez. Böyle olduğunu savunan fikirler oldukça abartılı olsa gerek. 1979 İran devrimi, Weber'in terimleriyle modernden çok gelenekçi bir devrimdir.

Burada kaçınılmaz olarak medeniyet terimini iki ayrı anlamda kullanmak zorunda kaldım. Birinci olarak standart bir sosyal pratiği ifade etmek için, ikinci olarak da yüzyıllar boyu süren geniş çaplı bir sosyal olguya işaret etmek için. Bu metinde hangi anlamın nerede kullanıldığı açık olsa gerek.

İlgili literatürün incelenmesi için bakınız: Robertson 1987a ve 1987b. Tek

tanrılı (İbrahimi) dinlerle ontokratik (asyatik) inançlar arasında din politikası açısından temel farklılıkların incelenmesi için bakınız: Stackhouse 1987. Birincisi aşkınlığı (transcendence) tekil(vahdet) varlık aleminin üstünde ve ötesinde kişisel ve dinamik olarak değişim içinde olarak anlarken ; ikincisi var oluşun derinliklerinde bulunabilecek tekil gerçeklik, karakter olarak kişisel olmayan ve değişim girdabının ortasında kalıcı istikrarın kaynağı olarak anlar (Stackhouse 1987; 415).

Bu tür konuların belli bir toplumda, özellikle japon, algılanışı ile ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz. Gluck 1985, Meyer (1984), Durkheim'in da yaptığı gibi bireyciliğin bir kurum olduğunu ve kurumsal bir geçmişe uzandığını savunuyor. Hayatın akışının toplumsal olarak kurumsallaştırılması, modern bireyin bir boyutunu teşkil eder. Diğer taraftan toplumsal olarak kutlanmış "özel" ya da öznel(subjective) birey ikinci boyutu teşkil eder . Modern devlet (dünyanın her yerinde), bireysel hayat sürecini gerektirir; hatta büyük oranda buna bağımlıdır. Aynı zamanda Meyerin " kişisel (self) genişletilmiş yasallaştırılması" olarak adlandırdığı – ulusal anayasalar ve kanunlarla ve Birleşmiş Milletlerin temelini oluşturan uluslar arası yasalar ve anlaşmalarla kutlanan durum hayatın akışının organizasyonu ile sağlanır. "Modern kişinin (self) özgür ve kurumsal bağlam karşısındaki duruşunu relativize etmiş olması beklenir. Anlamını ve değerini modern çevrenin ortaya koyduğu bağlamsal yapı içinde arar." Bence bu durum modern dindarlığın ve modern dindarlığın (yanıltıcı olmakla beraber) özelleştirildiği fikrinin temel kaynaklarından birisidir. Bence bu bireysel dindarlığın politize edilmesinin bir türüdür. Meyer'in, yayınlanmış bir versiyonu Thomasın ilgili kitabında bulunabilir (1987).

Bu bölüm Robertson'dan alınmıştır (1987c).

Latin Amerika'daki durumun incelenmesi için bkz. Robertson (1986).

Durkheimden alıntı: (1962; 223). Bu görüş tabii ki sistematik olarak de Tocqueville'nin tarihsel sosyolojisinde ortaya konur. En dikkate değer olarak ABD ile ilgili çalışmasında, bkz. Goldstein (1975). Ayrıca benim Saint Simoncu ve toucquevillci görüşlerle Durkheimin toplumsal regenerasyon fikrini birleştirmeye çalıştığım çalışmamaya bakınız, Robertson (1985a.)

#### Referanslar:

- Anisuzzaman and Anouar Abdel-Malek (eds); (1984), Culture and Thought in the Transformation of the World, New York: St Martin's Pres.
- Barraclough, Geofferey (1976), An Introduction to Contemporary History, Baltimore: Penguin Boks.
- Baum, Rainer (1980), "Authority and Identity: the Case for Evolutionary Invariants, pp.61-118 in Ronald Robertson and Burkart Holzner (eds), Identity and Authority, New York: St Martin's Pres.
- Beckford, James A., (1987), "The Restoration of 'Power' to the Sociology of Religion", pp.13-37, in Thomas Robbins and Ronald Robertson (eds), Church State Relations: Tensions and Transitions, New Brunswick, NJ:Transaction Boks.
- Bendix, Reinhard (1978), Kings or People: Power and the Mandate to Rule, Berkeley: University of California Pres.

- Boli-Benett, Jhon (1980), "The Ideology of Expanding State Authority in National Constituents, 1870-1970" pp, 222-37, in Jhon W. Meyer and Micheal T. Hannan (eds), *National Development and the World System*, Chicago: Chicago University Pres.
- Boli-Benett, Jhon (1980), "Global Integration and the Universal Increase of State Dominance, 1910-1970" pp. 77-107, in Albert Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*, New York: Academic Pres, Inc.
- Bourg, Carroll (1980), "Politics and Religion", *Sociological Analysis*, 41:297-315.
- Bull, Hedley and Adam Watson (eds) (1985), *The Expansion of International Society*, New York, Oxford University Pres.
- Dumont, Louis (1982), "A Modified View of Our Origins: the Christian Beginnings of Modern Individualism", *Religion*, 12:1-17.
- Durkheim, Emile (1962), *Socialism*, Alvin W. Gouldner, (ed.) and Charlotte Sattler (trans.), New York: Collier Boks.
- Garrett, William R. (1987), "Religion, Law and the Human Condition", *Sociological Analysis*, 47(S):1-34.
- Gluck, Carol (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, NJ: Princeton University Pres.
- Goldstein, Doris S. (1975), *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York and Amsterdam: Elsevier.
- Gong Gerrit W. (1984), *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford: Clarendon Pres.
- Hanson, Eric O, (1987), *The Catholic Church in World Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Pres.
- Hunter James Davison (1987), "Religious Elites in Advanced Industrial Society", *Comparative Studies in Society and History*, 29(2): 360-74.
- Lawrence, Frederick G. (1987), "Political Theology", pp.404-8, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.11, New York: Macmillan.
- Long, Charles H. (1987), "Popular Religion", pp.442-452, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.11, New York: Macmillan.
- Markoff, Jhon and Daniel, Regan (1987), "Religion, the State and Political Legitimacy in the World's Constitutions", pp.161-82, in Thomas Robbins and Roland Robertson (eds), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ: Transaction Boks.
- Meyer, Jhonni W. (1980), "The World Polity and the Authority of the Nation-state", pp.77-137, in Albert Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*, New York: Academic Pres.
- Meyer, Jhonni W. (1984), "Self and Life Course: Institutionalization and Its Effects", *Mimeo*.
- Robertson, Ronald (1979), "Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift", *Sociological Analysis*, 40(4), 297-314.
- Robertson, Ronald (1985a), "The Development and the Modern Implications of the Classical Sociological Perspective on Religion and Revolution", pp.236-65, in Bruce Lincoln (ed.), *Religion, Rebellion, Revolution*, London: Macmillan.
- Robertson, Ronald (1985b), "The Relativization of Societies: Modern Religion and Globalization", pp.31-42, in Thomas Robbins, William Shepherd and James McBride (eds), *Cults, Culture and the Law*, Chico, CA: Scholars Pres.
- Robertson, Ronald (1986), "Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of Interpretation and Explanation", pp.107-39, in Jeffery Hadden and Anson Shupe (eds), *Prophetic Religions and Politics*, New York: Paragon Pres.

- Robertson, Ronald (1987a), "Church-State Relations in Comparative Perspective", pp.153-60, in Thomas Robbins and Roland Robertson (eds), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Robertson, Ronald (1987b), "General Considerations in the Study of Contemporary Church-State Relations", pp.5-11, in Thomas Robbins and Roland Robertson (eds), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Robertson, Ronald (1987c), "Church-State Relations and the World System", pp.39-51, in Thomas Robbins and Roland Robertson (eds), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Robertson, Ronald and JoAnn Chirico (1985), "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration", *Sociological Analysis*, 46:219-42.
- Smart, Ninian (1981), *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, New York: Harper, Row.
- Stackhouse, Max L. (1987), "Politics and Religion", pp.408-23, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.11, New York: Macmillan.
- Thomas George E. et al. (1987), *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Woodward, William P. (1972), *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*, Leiden: E.J. Brill.
- Wright, Edward Reynolds (ed.) (1975), *Korean Politics in Transition*, Seattle: University of Washington Press.