

# POST-SEKÜLER TOPLUMDA DİN\*

Bryan S. TURNER\*\*  
Çev.: Özcan GÜNGÖR\*\*\*

## Özet

Modernizm ve sonrası dönemde hayatın bütün ünitelerinin dinden arınacağı veya dinin etkisinin minimize edileceği iddiaları vardır. Bu iddialar sosyal bilim uzmanlarını özellikle felsefeci, sosyolog ve din sosyologlarını sekülerizm üzerinde yoğunlukla akademik üretime sevk etmiştir. Bu tartışmalarda dinin etkisinin azaldığını iddia edenler olduğu gibi, kimileri de sekülerizmin post-modern toplumda farklı sonuçlar doğurduğunu ve bazen de dinin daha güçlenerek sosyal hayat alanına çıktığını iddia etmektedir. Bu makalede yazar, çağdaş sosyolojide dinin analizine ilişkin eleştirel yansımaların sayısına modern felsefeyle bağlantılı olarak bir takım eklemeler yapma girişiminde bulunmaktadır. Bu bağlamda filozof ve sosyologlar arasında konuya ilişkin üretilen bilgiler arasında sekülerizmin siyasal ve toplumsal alanda, dini inanç ve pratik uygulamalarda ve küreselleşme çağında dinin durumuna ilişkin bir bağ kurmayı da denemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Sosyoloji, Sekülerizm, Post-Sekülerizm, Din.



\* Bu makale "Religion in a Post-secular Society" adıyla editörlüğünü Bryan S. Turner'in yaptığı, *The Sociology of Religion*, (Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2010) adlı kitabın 649-667 sayfaları arasında yayınlamıştır.

\*\* Bryan S. Turner 1945 yılında, İngiltere'nin Birmingham kentinde dünyaya geldi. Lisans eğitimini sosyoloji üzerine (1966) ve doktora (1970) eğitimini felsefe üzerine Leeds Üniversitesi'nden almıştır. 1998-2005 yılları arasında Cambridge Üniversitesi'nde, 2005-2008 yılları arasında Singapur Ulusal Üniversitesi'nin Asya Araştırmaları Enstitüsü'nde çalışmıştır ve halen City University of New York, Sosyoloji Baş Profesörlüğü ve Din Komitesi direktörlüğü, ve Western Sydney Üniversitesinde Sosyal ve Siyasal Düşünce Profesörlüğü ve Günümüz İslam Toplulukları Üzerine Çalışmalar Merkezi direktörlüğünü yürütmektedir. Profesör Bryan Turner aynı zamanda 2009 yılından beri Amerikan Sosyal Araştırmalar Birliği'nin de üyesidir. Çalışmaları genel olarak küreselleşme ve din olgusu üzerine olmuştur. Özellikle yoğunlaştığı alanlar ise dinsel çatışmalar ve modern devlet, dinsel otorite ve elektronik enformasyon, dini tüketim ve gençlik kültürü, insan hakları ve din, insan bedeni, tıbbi değişiklikler ve din kozmolojileri gibi alanlardadır. Email: bryan.turner@uws.edu.au ayrıntılı bilgi için bkz.

http://www.uws.edu.au/religion\_and\_society/people/researchers/professor\_bryan\_turner (17.10.2012)

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ozgunturk@yahoo.com

## Religion In A Post-Secular Society

### Abstract

There are claims that religion will lose or minimize its effect on all units of social life in modern and post-modern period. Therefore, social science experts, especially philosophers, sociologists, and sociologists of religion have conducted plenty of research about secularism. In these discussions, some of them claimed that effectiveness of religion has reduced; others have argued that secularism has given rise to different results in the modern society and some of them have ideas that religion has a stronger role in the public and in social life. In this article, author reviews and raises a number of critical reflections on the analysis of religion in contemporary sociology but via an engagement with modern philosophy. In this context, he is trying to establish a connection between ideas of philosophers and sociologists about the effects on political and social areas of secularism, religious belief and practical applications and situation of religion in the era of globalization.

**Key Words:** Philosophy, Sociology, Secularism, Post-Secularism, Religion.

### Giriş

200 | db

“Post seküler toplum” kavramı öncelikle Jürgen Habermas’ın (2006) çağdaş toplumda rasyonalite ve dinle ilgili çalışmalarını takip eden felsefi tartışmalardan sosyolojik tartışma alanına taşınmıştır. Modern dönemde din hakkındaki felsefi tartışmalar, sosyologların kendi özel konuları hakkında da nasıl düşüneceklerine dair önemli rol oynamıştır. Şüphesiz sosyal teori ve sosyal felsefe arasında net bir ayırım ortaya koymak oldukça zordur ve bu yüzden de sosyoloji ve din felsefesi arasındaki örtüşmenin her zaman belli bir ölçüsü vardır. Felsefe ve sosyoloji arasındaki bu karşılıklı etkileşimde geçmişten beri her iki tarafta da çokça fikir ileri süren Alasdair MacIntyre, Ernest Gellner ve Peter Winch gibi bir çok figür var olmuştur. Dinin toplum hayatında oynadığı role ilişkin son tartışmalarda, dinin gelecekteki parametrelerini belirleyen kişilerin sosyologlar değil filozoflar ve ilahiyatçılar olacağı düşüncesi de bir tartışma konusudur. Benim amacım da Habermas’a ilaveten Richard Rorty, Charles Taylor, Gianni Vattimo ve Jacques Derrida’nın bu konudaki katkılarını gündeme getirmektir. Görünüşe göre laik toplumlarda dinin yeri konusuna dair temel konuları Filozoflar ele alıyor iken, ben laik toplumda din konusunu, onların sosyologlar ve antropologlarca üretilen karşılaştırmalı empirik verilerden eksik din kavramsallaştırmalarına saygıyla birlikte eleştirel bir tavırla ele alacağım. Kısacası felsefe, tartışmanın kavramlarını ortaya koyar; kamuoyu tartışmalarında felsefecilerin görüşleri özellikle Avrupa ve Amerika bağlamı dışında genellikle günümüzde antropolojik ve sosyolojik alan araştırmalarının üzerinde durduğu asıl gerçeklikten ve kaliteli

tartışmadan yoksundur. Burada seküler toplumun karakterinin üzerinde durduğu gerçek konu nedir? Ve sonuç olarak biz Habermas tarafından güçlü bir şekilde gündemimize sokulan biz post-seküler bir toplumda mı yaşıyoruz şeklindeki sorulara şu an cevap vermek zorundayız veya en azından bunları ciddiye almak durumundayız.

Bu bölümde ben, çağdaş sosyolojide dinin analizine ilişkin eleştirel yansımaların sayısına modern felsefeyle bağlantılı olarak bir takım eklemeler yapıyorum. Metin içinde “felsefe” dediğim zaman daha çok kastettiğim “sosyal felsefe”dir. Bu kritik kanıt birçok bileşene sahiptir. Filozoflar, mesleki eğitimlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak, dini pratiklerden ziyade inançlara yoğunlaşmakta ve dinsel objelere hemen hemen hiç bakmama eğilimindedirler. Yaygın modern tartışmalarda, resmi teolojinin otorite eksikliği hakkında güncel tartışmalardan dolayı belki de bu çalışmada bile “inançlar” daha cömertçe yer almaktadır. Açıkça büyük dinler, inançları resmi teolojilerinin önemli gerçeği haline getiriyorlar, ancak gündelik hayatta dinin rolü daha çok pratiklerle ön plana çıkarıyor.

Şimdiye kadar dini inançlar hakkında düşündüğümüz kadar, kişilerin doğal yaşamlarının bir parçası olarak inançlar hakkında da çok ciddi düşünmeli ve dine ve insan bedenine, özellikle dini yaşama ve pratiğine de çokça dikkat çekmeliyiz (Turner, 2008). Bizler, Pierre Bourdieu’nun çalışmasını daha sistematik bir şekilde halk diniyle ilgili modern çalışmayla uzlaştırmaya gayret etmeliyiz (Rey, 2007). Eğer insan vücudu çoğu kez, dini araştırmalarda konu edilmiyorsa, aynı şey duygular için de söylenebilir. Duygu sosyolojisi son zamanlarda çağdaş araştırmanın önemli bir alanı (Barbalet, 2008) olarak gelişmiş fakat felsefeyle alakalı son dönem tartışmalarda önemli bir rol oynamamıştır. Kuşkusuz William James’in Dini Tecrübenin Çeşitliliği (*Varieties of Religious Experience*) adlı eseri sosyolojinin gelişimi için bir temel taşıdır. Örneğin, Emile Durkheim’in eserinde modern dinsel teslimiyette duygunun rolüne çok az ilgi vardır. Sonuç olarak, o dönem sosyoloji geleneğinde resmi teolojilere, resmi inanç söylemlerine ve resmi kurumlara bakma eğilimi olduğundan, modern dindarlıktaki “post-kurumsal maneviyatın” büyümesinde yeni gelişmeleri ihmal etme ve bunlara ilgisiz kalma, popüler dinin tüm biçimlerinin gelişmesi ve

Pentecostalizm<sup>1</sup> ve karizmatik hareketler gibi kökten dinci veya isyankar dinlerin türemesindeki gelişmeler ihmal edilmiştir. Kuşkusuz bu konular, bu cildin çeşitli bölümlerinde sunulmuş ve tartışılmıştır.

Belki de filozofların sosyolojinin ampirik araştırma alanıyla bağlantılarının azlığı asıl meseledir. Dini inanç buhranları ve otorite ile ilgili felsefi tartışmalar sosyal bilimlerin ampirik araştırmalarına ve bulgularına, çoğu kez herhangi bir sosyal bilimin aktüel bulgularına nadiren referansta bulunur. Charles Taylor, “Seküler Çağ” (The Secular Age, 2007) isimli eserinde William James ve Emile Durkheim’e memnuniyetle atıfta bulunurken, çağdaş araştırma sonuçları nadiren sistematik şekilde ilgi uyandırmaktadır. Modern sosyolojinin ampirik sonuçlarına yönelik bu ilgisizlik, karşılaştırmalı sosyolojiye ilgisizlikle iç içedir. Birçok Batılı filozof, Kuzey Avrupa ve Amerika dışındaki dinler hakkında çok az söylemişlerdir. Bu, bir yandan Amerikan istisnacılığıdır; diğer yandan da post-seküler tartışmaların Avrupa’daki laiklik deneyiminin parçası olduğundan beri hep problem olmuştur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, modern zamana uzanan, mezhebe dayalı siyaset tarihini, kilise ve devlet işleri ayırımında Avrupa deneyimini, Hz. İbrahim gelenekli Musevilik, Hristiyanlık ve İslam dışında değerlendirmek çok zordur. Aksine, çağdaş antropolojik ve sosyolojik araştırmalar, dünyanın geri kalanında dinin canlılığını, özellikle Asya’da ve Pentecostal (köktenci Hristiyan gruplar ç.n.) bölgesinde modern hac, dini diriliş olarak ve güney Amerika’da ve Afrika’da karizmatik hareketlenme olarak net bir şekilde göstermektedir. Sosyal filozoflar Batı dışındaki dini hareketlere yöneldiklerinde, genelde kökten dinci hareketlere, özelde de radikal İslamcılığa önem verirler (Juergensmeyer, 2000). Radikal ve siyasal dinin dışında, büyümenin ve uyanmanın birçok biçimi vardır. Singapur’a ve Amerika’ya kadar uzanan Müslüman nüfuslar, yaşadıkları modern çok kültürlü topluma iyi adapte olmuşlardır (Pew Research Center, 2007). Dinin tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmasına yönelik artan ilgi, bizim sadece son dönem Müslüman göç anlayışımızın değil, aynı zamanda sekülerleşmenin ve post-sekülerleşmenin karmaşıklığı karşısındaki bilincimizin artmasına da yardımcı olacaktır.

<sup>1</sup>Bu kavram çeşitli Hristiyan gruplar arasında Hristiyanlığın karizmatik yönlerini vurgulamak ve İncil’i hayatın bütün temel alanlarına uygulamak eğiliminde olan gruplar için kullanılmaktadır. (ç.n.)

Bu bölümde gösterildiği gibi, 1960'lı ve 1970'li yılların geleneksel sekülerleşme tezinin dar bir şekilde Kuzey Avrupa'ya odaklanmış olduğu konusunda sosyologlar arasında genel bir mutabakat vardır. Kaldı ki bu teoriler gelişmiş endüstriyel dünyada post-Hristiyanlık için ancak bazı bilgiler sağlıyorken Avrupa çevresinin dışındakiler için çok az ilgi uyandırmaktaydı. Kiliseye üyeliklerin azalması ve sosyal ilgisizlik gibi sekülerleşmenin basit nosyonuna alternatifler vardır. Modern toplumlarda din, hem demokratikleşmiş hem de büyük kiliselerle, televizyon Evanjelistliğiyle, arabayla girilen günah çıkartmalarla, satılan dualarla, dini turizmle ve benim tabirimle “yoğunluğu düşük din” ile bir ticaret metasına dönüştürülmüştür (Turner, 2009). Din, sadece Immanuel Kant'ın terimleriyle yansıtıcı inanç olarak yaşanmamakta, aynı zamanda daha çok sağlık ve zenginlik kültürlerinin teklif ettiği gibi insanoğlunun çeşitli dünyalık ihtiyaçları için bir dizi servis sunarak varlığını sürdürmektedir. Bizim, dini piyasaların fonksiyonlarını dar kilise servislerinden ziyade genel ruhsal destek sağlamada gözlemlediğimiz gibi din, mükemmel bir şekilde seküler tüketicilik ile uyumludur. Bunu dini pazarların fonksiyonlarını inceleyerek anlayabiliriz, bu pazarlar kiliseyle ilgili sınırlı hizmetler yerine, genel müşteri tabanına hitap eden ürünler sunuyor. Bazı tarihçiler dünya dinlerinin daima nazar boncuğunun satışı veya azizlerin mezarlarına hac ziyaretleri gibi görülmesinin maddi menfaatlerinden memnun olduklarını ve bu konuda hiçbir şeyin değişmediğini ileri sürebilirler. Ancak ben, dinde daima kutsallığın bir unsurunun var olduğunu, bunun için de tanrısallığın tarif edilmez doğası veya kutsallığı olduğunu savunuyorum. Ben bunu Rudolf Otto'nun (1923) 1917'deki “Kutsal Fikri” (The Idea of The Holy) isimli eserinde “ihtiram ve huşu uyandıran” kavramından almaktayım. Kutsalın Melekler, Peygamberler, efsanevi varlıklar ve ruhlar gibi araçların iletişimi vasıtasıyla ortaya çıkması olmasaydı, Tanrı bilinemezdi. Ama kutsalın özü kesinlikle konuşulamaz. Örneğin modern dünyada İnternet'in gelişmesiyle geleneksel araçların rolleri azalmış ve varlıkların tarif edilemez hiyerarşisi dinin popüler göstergeleriyle demokratikleştirilmiştir. Şu halde kutsal, kelimelere dökülebilir.

### **Siyasal ve Sosyal**

Siyasal ve politik sekülerleşme ile sosyal sekülerleşme arasında basit bir ayırım yaparsak sekülerlik hakkındaki tartışmaların kavramsal olarak daha iyi anlaşılacağını ve konunun daha uygun

hale geleceğini düşünüyorum. Önceden sekülerizm sadece tarihi kilise ve devlet arasındaki ayrılığa vurgu yapıyordu; sonraları değerleri, kültürleri ve tavırları sorgular oldu. Sekülerizmin siyasi boyutunun büyük kısmı kurumsal ve resmi, sosyal kısmı ise gayri resmi ve gelenekseldir. Aslında siyasi sekülerleşme hoşgörünün liberal bakışının temel taşıdır; bu yüzden o, bize inançlarımızı özgür bir şekilde tutmanın yolunu sağladı; bir yönüyle de o, kamu yaşamını olumsuz yönde etkilemedi. Batı açısından bu liberal çözüm, Richard Hooker ve John Locke'dan kaynaklanan Anglikan yerleşimleriyle ilgilidir. Bu, başlangıçta Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmaları çözmek için yerel bir siyasi çözüm oldu. Genel kanı, bu anlayışın bozulduğu veya kayda değer ölçüde toplumsal baskıya maruz kaldığı şeklindedir. Çünkü modern toplumlar çok kültürlü ve çok dinli olma eğilimindedirler. On yedinci yüzyıldaki yerleşim anlayışları, birçok rakip ve çelişkili dini gelenekten oluşan çok kültürlü toplumları tasavvur etmemişlerdi. Çünkü modern toplumlarda din genellikle kimliği tanımlar; bu yüzden kamu ve özel arasındaki basit ayrımı sürdürmek oldukça güçtür.

204 | db

Ayrıca dinin tanımladığı bu kimlikler tipik olarak ulus ötesidir ve dolayısıyla devletin ulusal sınırları içinde hapsedilemez. Biz kamusal alanın yeniden dinin alanına dönüşünü ileri sürebiliriz; şu kadar ki halkın din anlayışı siyasi hayatta önemli bir rol oynamaktadır. Batı vatandaşlığının laik kurumları yeni gelişmelerle başa çıkmakta zorlandı, çünkü onlar, on dokuzuncu yüzyıl vatandaşlığının sonucu olarak öncelikli dışlayıcı ulusal üyelik mirasına dayanmaktaydı.

Siyasi sekülerleşme genelde devlet tarafından tarihsel süreç içerisinde dinin kamu hayatındaki yerinin tanımlanmasını ve düzenlenmesini ifade eder. Dolayısıyla din ve devlet işlerinin ayrılığı eşitlikle alakalı değildir. Böyle bir olay, Virginia Meclisinin vergi ile desteklenen, genellikle Anglikan din adamlarının maaşlarının kesilmesiyle yaşandı. Devam eden tartışmalar nihayetinde ilk kanun (first amendment) olarak bilinen Din Özgürlüğü Kuruluşu yürürlüğe girdi. Vicdan özgürlüğü hakkı ve gizlilik kavramları birbirleriyle yakından ilişkilidir; bu sebeple dini özgürlük, siyasi liberalizmin ve modernitenin önemli bir yapı taşı oldu (Casanova, 1994). Bu gelişme, genellikle ideallerin bir sonucu olarak görülse de, din özgürlüğünü politik süreçlerin pratik sonucu olarak düşünmek mümkündür. Amerikan kolonilerindeki karşı gelinemez dini

çoğulculuk, daha fazla göçmen çekme ihtiyacı, tüccarların koloniler arasında daha fazla ticaret oluşturma isteği liberalizmin ve bireyselliğin temellerini atmıştır (Abercrombie vd., 1986). Yapılan son dönem çalışmaları bu hususu dini pazarlardaki rekabet olarak ele almaktadır ve bu görüşe göre; “dini özgürlük devlet düzenlemelerine dair bir konudur” (Gill, 2008: 47). Bu önerme, Anthony Gill’in *Dini Özgürlüğün Siyasal Temelleri* (The Political Origins of Religious Liberty) adlı çalışmasındaki argümanlarından çıkar; bu kitapta o, egemen dini grupların azınlık dinlerinin düzenini sağlarken dini özgürlüğün, marjinalleşmiş azınlık dini gruplarının ve bunların hareketlerinin siyasi amacı olacağını ileri sürmektedir. Siyasi yaşam açısından bu yaklaşım şaşırtıcı olmamakla birlikte önemli olan şu sonuca götürür; “politikacılar yönetimin maliyetini asgari düzeye çekmeyi hedeflerler” (Gill, 2008: 47). Açıktır ki, çoğulcu çevrelerde yani dini rekabet ve anlaşmazlık ihtimalinin olduğu yerlerde yönetim çok daha sorunlu ve problemlidir. Çünkü hemen her modern toplumun çok kültürlü ve çok ırklı olması, “dini yönetimi” politik sekülerizmin kaçınılmaz bir bileşeni kılmaktadır (Turner, 2007). Başka bir ifadeyle, burada bir paradoks vardır; şöyle ki, bir taraftan kimliğin taşıyıcısı olarak dinin modern hayatın önemli bir parçası olduğu kesindir, diğer taraftan da yönetim maliyetini en aza indirmek konusu devlet tarafından kontrol edilmek zorundadır. Göreceğimiz gibi Habermas bu durumu post-seküler olarak adlandırır, çünkü toplumsal iletişimin normalliğini korumak için, dinler arasında biraz açık diyalogun olması önemlidir. Aksi takdirde, bu diyalogun olmaması siyasi karmaşaya sebep olacaktır.

Buna karşın, toplumsal sekülerleşme, sosyal değerler hakkındaki meselelere, onların pratiğine ve gelenek göreneğine yani günlük hayata veya sosyal sınıfa atıfta bulunur. Bu alan, ritüellerin, uygulamaların ve dini yaşayışın bütünüdür. Bu alanı kilise üyeliği, Allah inancı, dini tecrübeler ve adanmışlık göstergesi olan ibadet ve dini yaşam gibi geleneksel sosyolojik ölçümlerden anlayabiliriz. Bu sosyal alan, halk dinlerini, batıl inançları, adet ve gelenekleri ve hatta resmi dinlerden<sup>2</sup> öğeleri içinde barındıran büyük heterojen bir

<sup>2</sup> Yazar devam eden cümlede Grace Davie’ye atıf yaparak “ait olmadan inanma” ilkesinin karşıtı olarak “resmi din” tabirini kullanmaktadır. Şu halde resmi dinden kasıt kurumsal yapısı tamamlanmış bir merkez tarafından dokt-

koleksiyondur. Dinin bu alanı resmi ve gayri resmi boyutlarla genişlemektedir. Bu bağlamda Kuzey Avrupa dışında resmi dinlerin gerilediğine dair çok az kanıt vardır ve geleneksel sekülerizm ya terk edilmiş veya çok büyük ölçüde değiştirilmiştir. Bu dini alanda Grace Davie'nin meşhur vecizesi manası itibariyle tavan yapmıştır; “inanmak fakat ait olmamak”. Ancak sosyal seviyede sekülerleşme aslında oldukça karmaşıktır. Avrupa dışına bakıldığında, genelde köktencilik (fundamentalist) veya kendini dine adanmışlık şeklinde, dinin dünya çapında canlandığının kanıtı açıkça görülebilir. Asya’da geleneksel dinlerin yeniden canlandığının kanıtı olarak Vietnam’da ruh hakimiyeti, Güney Asya’da İslamiyet, Japonya’da Şintoizm ve Çin’de Taoizm gibi hareketler gösterilebilir.

Bu argüman, dinin siyasi alandaki rolü ile sivil toplumun etki alanındaki rolü arasında verimli bir karşılaştırma imkanı sağlar. Bu ayırım önemlidir, çünkü yönetim için siyasi alanda dinin hukuki düzenleme yapması nispeten kolaydır; ancak bunları hayata geçirmek ve dinin sosyal fonksiyonlarını kontrol altında tutmak oldukça güçtür. Örneğin, Polonya, Vietnam ve Çin gibi post-komünist dünyada, geçmişte bakıldığında siyasi sekülerliğin nispeten başarılı olmasına rağmen, din hiçbir zaman tamamıyla ortadan kaldırılamamış, Habermas’ın tabiriyle yaşan dünyasından çıkarılamamıştı. Bir öngörüye göre modern Çin’deki Falungong’u<sup>3</sup> bastırma çabaları, sıradan yaşam düzeyine çekme isteği uzun vadede başarısız olacaktır (Goldman, 2005).

Belki siyasi ve sosyal alan arasındaki farklara daha uygun bir örnek olarak, Rus Ortadoks Kilise’sinin toplum ve devlet ilişkileri tarihi alınabilir. Kilisenin, Rus devriminin ilk yıllarında şiddetli şekilde bastırılmasına rağmen, Ortodoks ve milliyetçilik arasındaki yakın ilişki, yani Hristiyanlık, aynı zamanda Rus siyaset tarihinde önemli bir rol oynayabilir anlamına geliyordu. Sovyet sisteminin dağılmasından sonra Viladimir Putin ve Dimitri Medvedev ile güçlü bir birliktelik kuran yetenekli siyasetçi Patrik Alekxy II liderliğinde Ortodoks Kilisesi önemli bir geri dönüş yaptı (Garrad ve Garrad, 2009). Alexy 1983’te Moskova’nın merkezinde yer alan Don Manastırı’nın tekrar ibadete açılmasını güvence altına almayı; Çar Nikolay II tarafından bir vatansever olarak saygı duyulan Sarov’un

rine edilmiş büyük dinler olarak kabul edilebilir. Örneğin İslam için Medrese İslam anlayışı ile geleneksel halk inancına dayalı İslam anlayışı gibi. (ç.n.)

<sup>3</sup> Çin’deki geleneksel mezhep sistemlerinin adıdır. (ç.n.)



(1833) kutsal Seraphim Abidesinin (saygı mabedinin) 1991 yılında restore edilmesini ve Azizlerin emanetleri Sarov Katedrali'nin yeniden inşa edilmesi işini de iyi yönetti. Roma Katolikliği siyasi olarak marjinalize edilirken, 1997'de din ve vicdan hürriyeti kanunu Ortodoksluk için ayrı bir statü verdi. Putin'in Rusya'sında; Ortodoksluk, Parti'ye ve devlete belli derecede maneviyat ve milli meşruiyet sunan resmi din olarak gelişmesine devam etmektedir. Ayrıca, Kilise ile askeriye arasında yakın bir ilişki de vardır; mesela dini simgeler savaş gemilerini kutsamada kullanılırken ve Sovyet Nükleer Silahlarının yapım yıl dönümünde Patrik şükran dini törenini idare etmektedir. Ortodoksluğun kamusal rolü her ne kadar büyük çapta restore edildiyse de, Kilisenin nüfuzunun büyük kısmı maneviyattan ziyade kültürel milliyetçilik tabanlı hale dönüşmüştür. Bunun için Rusların % 80'i kendilerini "Ortodoks" olarak tarif ederken, % 40'ından az bir kısmı kendilerini "inanmış" olarak nitelendiriyor. Siyasi ve sosyal alandaki bu ilişki, bize, Ortodoksluk Rusya'da güçlü bir kamusal din iken ve kamu alanı kısmen tekrar kutsallaştırılmışken, 'Rus toplumu seküler kalıyor' deme imkanını vermektedir. Diğer bir tabirle Rus toplumu bu değişime rağmen laik kalmaya devam etmektedir. Dinin bugünlerde milli uyanışta önemli rol oynamasına rağmen, ateizm birikintileri ve geçmişten gelen sekülerizm mirası günlük sosyal dünyada hala önemli yer tutmaktadır. Bu nedenle "post-seküler toplum" kavramını kullandığımızda, bunun siyasi düzeyde resmi kurumlar hakkında mı olduğuna, yoksa toplumsal düzeyde yaşanan dine mi atıfta bulunduğuna dikkat etmemiz gerekir. Benim iddiam, dinin toplum kültüründeki rolünün felsefi analizinin çok önemli olduğu ama bunun bize dinin sosyal dünyada nasıl somutlaştığı hakkında çok az şey söyleyebildiği yönündedir.

### **Dinin Dönüşü**

Birçok modern sosyolog ve siyasal bilimci dinin sosyal alanda ciddiye alınması gerektiğinde hemfikir olmuşlardır; oysa Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Ralf Dahrendorf, Norbert Elias, Nicos Poulantzas ve diğerleri gibi savaş sonrası sosyal teoriklerin döneminde böyle bir algı söz konusu değildi. Peki ne değişti? Buna açık bir cevap; sosyal ve politik hayattaki çeşitli değişikliklerin dini bir kurum olarak modern hayatın merkezine yerleştirilmeleridir. Ben, modern dünyadaki dinin üstünlüğünü açıklayabilmek için bir dizi önemli makro sosyal değişime odaklanacağım. Bu açıklama

post-sekülerizmin arka planını anlamak için sadece bir taslak anlamındadır.

Marksizmin gerilemesi ve komünizmin çökmesi, dinin bir defa daha Avrupa'da, özellikle de Polonya, Ukrayna ve eski Yugoslavya'da yayılmasına imkan vermiştir. Gördüğümüz gibi, Ortodoks Kilisesi Rus milliyetçiliği ile yakın ilişkili hale geldi; Vietnam'da komünist partiler yok olmaz iken İhya Dönemi, Güney Vietnam'da Roma Katolikliği ve Protestan mezhepleri gibi azınlıklar üzerinden dinin kamu hayatına dönmesine izin verdi. Ayrıca ruh sahipliği tarikatları kapitalist sektörden iş adamlarını cezpt etmektedir (Taylor, 2007). Küba'dan Kamboçya'ya kadar dünyanın çeşitli yerlerinde komünizmden etkilenenler, 1990'larda organize komünist ve Marksist ve Leninist doktrinlerde büyük çapta hayal kırıklığı yaşamıştır. Küreselleşme ve İnternet, Parti'nin (komünist parti) bilgi akışını ve etkileşimi kontrol veya baskı altına almaya çalıştığı hürriyetini sağlar. Bu muhalif hareketlenmelerin, Parti'nin kontrolünü veya bu hareketlenmelere karşı otoriter yaptırımlarını sarsma gibi bir olasılığı olmamakla birlikte, bu dini uyanışlar mevcut komünist ve eski komünist dünyada önemli bir büyüme göstermektedir.

208 | db

Küreselleşmenin bir başka özelliği de, göçün büyümesi ve dünya çapındaki toplumlarda genişleyen ekonomileriyle kalıcı yerleşmiş diaspora toplulukları oluşturmasıdır. Bu diasporaya dayalı topluluklar genellikle dini inanç ve yaşantılar ile birbirine tutunmaktadırlar. Öyle ki modern toplumlarda din ile etnik köken arasındaki farklılıklar ayırt edilemez oldu. Gerçekten de, Almanya'daki Türkler Müslüman ve dünya çapındaki Çin'li azınlıklar ise Budist olarak kalmıştır. Malezya'da Çin asıllı insanlar otomatik olarak "Budisttirler". Sonuç olarak din büyük bir "kimlik politikası" haline gelmiştir. Din etnik ve kültürel bir mücadele alanı halini almıştır, bu sebeple devlet bunların yönetimine müdahil olmaktadır, böyle olunca da kaçınılmaz olarak liberal çerçeve de geleneksel din ve devlet işlerinin ayrılığında uzaklaşmaktadır. Paradoksal olarak, devletin toplumsal alanda din işlerine karışmasıyla, otomatik olarak din daha önemli ve belirgin hale gelmektedir. Amerika ve Singapur gibi farklı toplumlarda, devlet genel topluma kazandırma adına "İlimli Müslümanlar" adı altında İslam'a dair düzenlemelere gitmektedir (Kamaludeen vd., 2009). Hindistan'daki Hinduizm'den Polonya'daki Katoliklik'e ve Japonya'daki Şinto'ya kadar, modern dünyanın her tarafında, dinin halk kültürü kumaşının bir parçası

olması sayesinde, din ve ulusal kimlik arasında karmaşık bir ilişki vardır.

Aynı tartışmalar milliyetçilik için de yapılabilir. Savaş sonrası zamanda milliyetçilik anti-kolonyalizm mücadelesi ile ivme kazanmıştır. Arap dünyasında bu Pan-Arapçılık (baasçılık) oldu. Bu seküler hareketler, Suveyş kanalı krizinden ve Nasır'ın savaş sonrası büyük ölçüde seküler Arap dünyası vizyonuna destek bulmasından sonra, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'da bir nebze siyasi başarı elde etti. Eğer 1940'larda Mısır'da Müslüman Kardeşlerin evrimi ile politik aktivizm yükseltildiyse daha sonra 1967'deki İsrail-Arap bozgunu sonrası daha radikal gelişmeler olmuştur. Fakat modern tarih için kritik olay 1978'deki İran Devrimi'dir. Geleneksel bir İslami çerçeve içinde milliyetçi bir toplum vizyonu veren seküler İran'ın çöküşü, dini devrimlere küresel bir örnek oldu. Bu, dini yenilenme adına kitlesel bir seferberlik hareketine tek başına örnek teşkil etti. İranlı entelektüel Ali Şeriatî'nin "Batıyı dışlama" mesajı özellikle İran dışında geniş dini hareketler tarafından benimsendi (Akbarzadeh ve Mansouri, 2007).

db | 209

Yeni sekülerlik hakkındaki modern tartışma ve kritik mesele; genelde açıkça söylenmekten ziyade ima edilen, radikal İslam formlarının diyalog yoluyla geniş liberal çevreye dahil edilebilir olup olmadığıdır. İslami radikalizmin kökleri nelerdir? Bir tanesi içinden çıkılmaz bir mesele olan Filistin'in statüsü ve İsrail ile olan sorunlarıdır. Bu sebeple daha geniş bir tarihi çerçevede, muhtemelen Filistin, siyasal İslam'ı canlı tutan tek ve en büyük meseledir. Çünkü bu mesele "hayatımızda yer tutmaya devam eden ve ağırlığını yitirmeyen büyük (toplu) bir adaletsizlik duygusudur" (Said, 2001: 207). Sosyo-politik tabir ile, 20. yy.'de radikal İslam, sosyal tabakanın gerilimlerinin (maaşını alamayan siviller, çok çalışan öğretmenler, istediği şekilde çalışamayan mühendisler ve yabancılaştırılmış üniversite hocaları) ürünüdür. Toplumun beklentileri Nasır, Suharto veya Saddam Hüseyin gibi seküler, savaş sonrası milliyetçi liderler tarafından veyahut Mısır'daki Enver Sedat, Cezayir'deki Çatlı Bencedid gibi "açık kapı" neo-liberal liderler tarafından karşılanmamıştır. Modern küresel ekonominin ortaya çıkardığı sosyal sorunlar, Batı destekli seküler petrol gelirlerinden azami ölçüde faydalanan Arap elitlerinin ortaya çıkmasına ortam sağlamıştır. Çıkarılan petrolün kirası ile şartlı büyüyen ekonomi, Orta Doğu'nun büyük kısmında bürokratik otoriterlik oluşturdu. Özet olarak, dini radikalleşme; dini otorite krizi, milliyetçi otoriter

devletlerin başarısızlıkları ve neo-liberal küreselleşme stratejileri ile şiddetlenmiş sosyo-ekonomik ayrımların ürünü olarak görülebilir.

İslami radikalizm hakkındaki tartışmalar Gilles Kepel'in ilk kez 2002 yılında Fransızca yayımlanan, etkili ama son derece tartışmalı olan "Cihad" gibi eserlerine dayanmaktadır. O'nun tezi göreceli olarak basittir; son 30 yıl "İslamizm'in" muhteşem yükselişine ve siyasi olarak da başarısızlıklarına şahit oldu. 1970'lerde sosyologlar modernleşmenin sekülerleşme anlamına geldiği kanısındaiken siyasal İslam'ın ani çıkışı, özellikle Şii teolojisinin popüler protestolardaki önemi, modernite hakkındaki baskın varsayımlarla çelişti. İran'daki bu dini hareketler, özellikle kadınlara çarşaf giyme zorunluluğu getirilmesi, çağdaş İran'da feminist eleştirileri körüklemeye devam etmektedir (Nafisi, 2008). Batılı muhafazakarlar İslamiyet'in manevi değerlere yaklaşımına, Allah'a itaate ve seküler materyalistlere, yani komünist ve sosyalistlere karşı duruşuna ilgi duyuyorlarken, zaman içinde Marksistler, İslamcılığın Batılılaşmaya karşı güçlü bir kuvvet olduğunu ve popüler bir tabanının bulunduğunu anladılar, Pakistan ve İran'daki radikal gruplarla bağlantılarına rağmen, 1979'da Rus'ların Afganistan'ı işgali sonrası Batılı hükümetler Sünni ve Şii direniş gruplarını desteklemek için istekliyidiler.

210 | db

Bu dini hareketler, Suveyş Krizi'nden bu yana Batı karşıtı siyasetin hakim olduğu Arap milliyetçiliğinin başarısızlıklarından oluşan boşluğu doldurdu. Kepel'in tabiri ile, İslamcılık; nesillerin baskı ve sınıf sisteminin bir ürünüdür. Dini radikalizm, savaş sonrası gelişen ülkelerin şehirlerindeki genç nüfus patlaması ve kırsal kesimlerden göç eden genç kuşaklar tarafından benimsendi. Diğerlerine göre nispeten orta öğretime ve yüksek okuma yazmaya erişiminin olmasına rağmen, bu nesil genelde yoksuldu. Büyük şehirlerin alt sınıfları, siyasi-dini radikalizm için bir adam toplama mekanı oldu. Ancak, İslamcılık orta sınıftan da insan toplamıştı, bunlar çarşı ve pazardaki tüccar ailelerin sömürgeciliğin bitmesiyle dışlanmış çocukları ve yükselen benzin fiyatlarıyla maaşlarından ve siyasi kuvvetten nemalanan doktorlar, mühendisler ve iş adamlarından oluşuyordu. İslamcılığın yerel düzeyde fikir taşıyıcılarını "genç aydınlar, 1960'ların ideologlarından ilham almış fen ve teknik alanlardan yeni mezunlar" oluşturuyordu (Kepel, 2002: 6). Geleneksel İslamiyet temaları olan adalet ve eşitlik özellikle Batı tarafından soğuk savaş döneminde Sovyet İmparatorluğu ile çatışma adına desteklenen otoriter, bozulmuş ve

iflas etmiş görünen rejimlere karşı etkili bir şekilde harekete geçirilmiştir.

İslamcılığın yükselişi 1980'lerdeki bu uluslararası çatışmaların bağlamında görülmelidir. Bu zaman sürecine radikal Humeyni Şii rejimi ile, muhafazakar Sünni krallığı (Suud) arasındaki mücadele hakim olmuştur. Tahran, kendi devrimini ihraç etmeye uğraşırken Mısır, Pakistan, Körfez ülkeleri ve Malezya Müslüman radikalleri genellikle komünizmle mücadeleye teşvik etti. Malezya gibi bu hükümetler genellikle İslamcılığı atama ve imtiyaz içinde, din hukukunun rolü (şeriat) üzerinde tutmak isterler. İslamcılığın temel amacı, dinsel hukuk ayrılığını özel alandan çıkarıp, Şeriatı tekrar kamusal alanda ön plana çıkarmaktır. Kepel'in tezine göre; İslamcılığın siyasi başarısının en yüksek noktası 1989'da Filistin intifadası sırasında FKO'nun Hamas (İslami Direniş Hareketi) tarafından tehdit altında bırakıldığı dönem ve bağımsızlık sonrası Cezayir'de İslami Selamet Partisi'nin (Front Islamique du Salut) ilk özgür seçimlerden aldığı başarılarıdır. Aynı yılda, Sudan'da askeri darbe ile İslamcı ideolog Hasan el Turabi başa geldi; Humeyni, Şeriat'ın gücünün sınırlarını tartışmalı ve sembolik şekilde aşarak "Şeytan Ayetleri"nin yazarı Salman Rüşdi hakkında ölüm fetvası verdi ve Sovyet Ordusu Afganistan'daki aşağılayıcı savaşını bitirdi. Berlin Duvarı'nın çöküşü 1992'de Sovyetler Birliği'nin çöküşü için bir öncü olmuş ve organize komünizmin çöküşünden, Marksist ve Leninist hakim teorilerin başarısızlıklarından oluşan uluslararası sistemdeki siyasi ve ideolojik boşluğu İslamcılık doldurmuştur.

Ancak Kepel'in iddiası, 2001 yılında New York'ta El-Kaide tarafından yapılan amacına ulaşmış saldırıya ve sonrasında Londra ve Madrid saldırılarına rağmen 1989'dan beri siyasal İslam inişe geçmiştir. Radikal İslam'ın siyasi muhalifleri, hareketin bölünmüş sınıf temelini ortaya çıkararak bundan faydalanmıştır. Örneğin, genç kent yoksulları, dindar orta sınıflar ve yabancılaşmış aydınlar arasındaki kırılğan sınıf ittifakı, İslamcılığın devlet yetkilileri (otoritesi) ile uzun vadede ve sistematik olarak başa çıkmaya hazır olmadığı anlamına geliyordu. Zaman içinde hükümetler bu sınıfları bölmeye başladılar ve İslami devletin ne çeşit bir Şeriat uygulayacağı konusunda gerilimin yollarını buldular. Kepel'e göre aşırı ve şiddetli İslamcı manifestoları – Cezayir'deki silahlı İslami grup, Afganistan'daki Taliban ve Usame bin Ladin'in El-Kaide ağı, İslamcılığın siyasal anlamda dağılmasına ve başarısızlıklarına delildir. 2009 Mayıs'ında Chagai havalimanına saldırı planlayan

Endonezya doğumlu Singapurlu Mas Selamat bin Kastari'nin yeniden yakalanmasıyla, geniş Cemaati İslamiye şemsiyesi altında, Singapur'a terörist saldırı tehlikesi hemen hemen sona erdirildi.

Ancak, Batı'ya karşı duruş bu hareketin sadece bir yönüdür, uzun vadede modern İslami hareketin belki de en önemsiz yönüdür. Daha kalıcı özelliği, kişisel dindarlıkla bağlantılı olabilir. Özellikle kadın, bu modern dini hareketin cazibe merkezi olmuştur (Tong ve Tong, 2008). Saba Mahmut, yazdığı "Dindarlığın Siyasetinde" (2005) (Politics of Piety) adlı eserinde, modern Mısır'da gelişen Müslüman kadının dindarlığını ve dindarlığın etkilerini keşfetmek için Bourdieu'nun sosyolojisini kullandı. O'nun Kahire üzerine etnografik çalışması, İslami yenilenmeyi dünya çapında terimlerle düşünme açısından çok verimli oldu. Mısır'da Kıptiler gibi diğer grupların azınlık olduğu durumda, doğal olarak Müslümanlar, pratik olarak İslam kültürünü yaşadılar. Dini yenilenme ihtiyacı, Müslümanların kendilerini, çok uluslu ve dinli toplumlarda azınlık olarak gördükleri ve bu yüzden sekülerleşme ve asimilasyon baskısını hissettikleri ortamda ortaya çıkmıştır. Dışlayıcı grup normları, dini bir topluluk azınlık olduğu zaman veya çoğunluk bir azınlık yüzünden sosyal veya ekonomik olarak tehdit altında hissettiği zaman devreye girer.

212 | db

Bunlar, dinsel uygulamanın günlük normları olarak, sonraları dini farklılıkları tanımlamak için özellik haline geldi. Müslümanların çoğunluk olmadığı yerlerde, kendi dindarlıklarından ödün vermeden günlük hayatta sosyal gruplarla nasıl etkileşim kuracakları hakkında sorunlar vardır. Önde gelen örneklerden biri diyetlerdir, çünkü dindarlık, sosyal ilişkileri tanımlayan ve yakınlık içeren bedeni uygulamaların bütününe kapsar. Bu yenilenme hareketleri daha sık görülebilir ve grubun (diasporanın) hayatta kalması için bu oldukça önemlidir; bu yüzden Fransa'daki baş örtüsü yasağı çok kültürlü modern politikaların ortak bir yönünü teşkil etmektedir.

### **Post-Seküler Toplumda İnanç ve İbadet**

Post-seküler toplumun görünümü hakkındaki bahsimize dönersek, modern toplumdaki din tartışması, belirttiğim gibi din hakkındaki sosyolojik ve antropolojik araştırmaları ihmal etmiş filozoflar tarafından yürütülmekteydi. Din hakkındaki Habermas, Rorty, Taylor Vattimo gibi felsefi yorumcuların, modern sosyal bilimin etnografik niteliği ile dinin açıklanmasına dönük hiçbir yakınlıkları yoktu. Özellikle onlar dini yaşantıyı ihmal edip, modern

din sorununun bir inanç meselesi olduğuna inandılar. Onların eserlerini okumanın sonucu olarak; şahsın günlük hayatın gerçek dini karakteri hakkında bilgisi yoktur; sadece inanç sistemi hakkında hisleri vardır. Durkheim ve Witthenstein'i takip ederek, dini inanca yoğunlaşıp (iman ile ilgili meseleye) dini uygulamaları (pratikleri) dışlamak, büyük bir kusurdu; dinin yaşanması, onun canlı kalması için dini pratikler zorunlu unsurlardır. İnanç sadece pratiğe döküldüğü zaman hayatta kalabilir. Bourdieu'nun alışkanlık (devamlılık) kavramı, bu kritik argümana daha uygun düşmektedir. Dinin günlük yaşam içindeki önemi, sosyal grubun içinde ibadetin ne kadar derin bir yer tuttuğunu gözlemleyerek anlaşılabilir.

Maddi dünyada dinin pratik doğası hakkındaki bu tartışma, özellikle Mary Douglas'ın sosyal antropolojisinde 20. yüzyıl, dini takvimden ayrılma (günleri ve geceleri yaşamama) ve hem insan hayatından hem de yıllık tarım üretiminden bağlarını koparmasıdır. Batı'da kalan birkaç bayram da (festival, yani Noel) şimdilerde genelde seküler olarak kutlanan yeni yıla kaydırılıp ticari bir olaya döndürüldü. Kant'ın, "Saf Aklın Sınırları İçindeki Din" (Religion Within the Limits of Pure Reason) iddiası doğru olabilir; Hristiyanlık (aslında Lutheranism) kendi mezarını kazdı, çünkü Kant'ın "kültürel dini" ile irtibatlandırıldığı gibi, Hristiyanlık, inancı yansıtan bir din olarak ibadete ihtiyaç duymuyordu. Doğrusu, Alman Protestanlığının dini ritüellerden ayrılmış olduğu da görüldü.

Yakın zamanda, geleneksel sekülerizmin sınırlamaları iddiaları hakkında birçok yazı yazıldı ve buna bağlı olarak post-seküler dünya düşüncesine dair pek çok fikir ortaya atıldı (Habermas ve Mendieta 2002; Habermas ve Ratzinger 2006). Her ne kadar Batı'nın din düşüncesini sınırlamasından şikayetçi olsam da, sekülerizm tezlerine alternatif bir savunma olarak dini pazarların büyümesi kabul edilebilir görünmektedir. Modern dinlerin küresel olarak ticarileştirilmesi belki de sekülerleşme tezine alternatif bir bakış açısı oluşturur. Eğer din, tarif edilemez doğallığıyla iletişim tabanlı bir inanç ve uygulama sistemi ise; modern liberal sistemler dini demokratikleştirip modern dünya ile mükemmel uyumlu ve açıklanabilir bir sistem haline getirmiştir. Bu "açıklanabilirlik" şimdilerde dini pazarlarda ticari ürün ve servis olarak görülebilir.

Habermas'ın post-seküler toplum fikrine katkısı, göreceli olarak din sosyologlarının çalışmaları ve argümanları ile aynı çizgidedir. Örneğin, Habermas, sekülerlik tezinin, inancını yitirmiş (tahminim

Max Weber'e referans ediyor) ve her şeyi bilimsellikte açıklayabileceğini sanan bir dünyada kaldığını iddia ediyordu. İkinci olarak, (tahminim Niklas Luhman'a referans ediyor) dinin giderek özel bir mesele olduğu, uzmanlaşma fonksiyonlarına ayrılmış toplum farklılıkları oluşmuştur. Son olarak da tarım toplumundan dönüşün, risklerin azalttığı, hayat standardını yükselttiği, bireylerin doğaüstü (metafizik) güçlere olan bağlılığını kaldırdığı ve yardıma olan ihtiyaçlarını azalttığı şeklinde değerlendirmektedir.

Habermas, bunun dar bir Avrupa bakış açısı üzerine kurulu olduğunu belirtir. Aksine Amerika, din, refah ve modernliğin beraber rahat bir şekilde oturduğu, canlı dindarlığın olduğu bir toplum görüntüsü veriyor. Daha küresel tabirle, Habermas, köktenciliğin yayılmasına, radikal İslami grupların büyümesine ve sosyal küredeki dini sorunlara dikkatleri çekiyor. Lukeryan (John Locke) liberalizmin tekrar düşünülmesi gerektiği gözüküyor; çünkü, dinin özelleştirilerek din ve devlet işlerinin ayrılmasında artık uygulanabilir bir siyasi strateji gözüküyor. Habermas'ın radikal çok kültürlülükle radikal sekülerizm arasındaki çatışmayı önleme teklifi, bir taraftan yabancı sivil azınlıkları sivil topluma dahil ederek diyalog kurma ve diğer taraftan da hükümeti alt kültürlerle açarak üyelerinin siyasi hayatta aktif olmalarını teşvik etmesi şeklinde anlaşılabilir.

214 | db

Bazı açılardan, Habermas'ın 19 Ocak 2008'de, Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) ile liberal devletin temel politikası hakkındaki Bavyera Katolik Akademisi'ndeki tartışması, belki de açıklayıcılıktan çok daha ilginçti. Her ikisi de gönül alıcı veya uzlaşmacı ruh hali içindeydiler. Habermas dinin başka şekilde kaybolacak değerleri ve fikirleri koruduğunun ve insanların en temel eşitlik kavramının Hristiyanlığın önemli mirası olduğunun farkına vardı.

Habermas'ın Papa'ya yanıtı "Kulturprotestantismusu"nun arka planına karşıymış gibi anlaşılabilir; bu arka planda ise dine genel bir saygı vardır ve din sosyal hayatta İngiltere'de olduğundan çok daha fazla belirgindir. Habermas'ın cevabı cömert olarak görülebilir; fakat cevabı, güçlü bir sivil toplum olmadan veya ortak değerler olmadan, siyasetin (devletin) fonksiyonunu yapamayacağı üzerine kurulmuştur. Dinin rolü, -kritik teoriye ve sekülerleşme tezine aykırı olarak- bu şekilde sosyal yaşama gerekli desteği sağlayabilir.

Habermas ve Ratzinger'in ortak önemli bir özellikleri vardı, ikisi de büyük ölçüde yıkıcı güç olarak gördükleri "göreceliğe" karşı



çıkıyorlardı. Özellikle Habermas, izafiliğin post modern versiyonuna düşmandı. O'nun dine yaklaşımı, en azından başlangıçta Rorty veya Vattimo'dan farklıdır.

Bu konuda öncelikle “Dinin Geleceği” (The Future of Religion) (Zabala, 2005) adlı esere referans yapmalıyım. Rorty, kendi göreceliğini burjuva post-modernizmi ve pragmatizm karışımından inşa etti ve kendi pozisyonunu “post-modern burjuva liberalizmi” olarak açıkladı (Rorty, 1991: 199) ve sonuç olarak, onun pozisyonunu rahat bir şekilde Vattimo'nun “zayıf düşünce”si ile aynı sraya koyabiliriz. Her iki filozof da “gerçek yoktur ancak yorumlar vardır” fikrinde mutabıktırlar. Farklılıkları dinle ilişkide yatmaktaydı; Rorty seküler sosyalist geleneğe aitken, Vattimo Katolikliği yaşıyordu. Rorty, “Pragmatizmin Sonuçları” (1982) (Consequences of Pragmatism) adlı eserinde felsefenin rolünün, ebedi hakikatin temellerini sağlamak değil de edebiyatın ve sanatın yanında insanın terbiyesindeki başka bir ses olduğunu savundu. Ona göre felsefi ilerlemenin ölçüsü felsefecilerin gösterdiği değil, “daha titiz olmasından ziyade yaratıcı olmasındandır” (Rorty, 1998: 9). Çünkü Rorty, sabit olmayan, değişebilir ve güvensiz bir dünyada felsefi bilginin uygun sınırlarını koyamamakta endişeleniyordu; onun felsefi eleştirisi ile post-modernizm arasında çok ortak şey vardır.

J. F. Lyotard post-modernizmi “büyük kuramlara (büyük tarih felsefelerine) kuşkuculuk ile yaklaşma” olarak tanımladı (1984: XXIV). Rorty en etkili denemelerinden birinde (özel ironi ve liberal umut) alaycıyı; “radikal ve kullandığı son sözcük hakkında devamlı şüpheleri olan” olarak tanımladı (Rorty, 1989: 73). Rorty'nin post profesyonel felsefesinin çabası, Dewey'in pragmatizmi ile yıkıcı niyetli kıtasal felsefeyi bağdaştırmaktı. Rorty'nin “Ülkemizi Elde Etme” (1998) (Achieving our Country) adlı çalışmasında göstermeye çalıştığı gibi, Dewey efsanesi hâlâ, özgürlükçü “Amerikan İnancı”nı anlama çalışmalarıyla yakından alakalıdır.

Dinin geleceği hakkındaki bu makalelerde, Rorty ve Vattimo, iman, umut ve sadaka (Yeni Ahit'in mirası) gibi değerlerin modern toplumun bel kemiğini oluşturduğu fikrini benimsediler. Bunlar genelde otoriteyi, özeldense papalık otoritesini reddettiler. Ayrıca, Kilisenin cinsiyet ve cinsellik hakkındaki öğretilerini antika ve kadının doğasına (değilse bile anatomisine) indirger olarak belirttiler. Eğer Kilise hiyerarşik ve anti demokratik yapısını ve

papazlara ve rahiplere olan bağılılığını terk edebilirse, modern toplumun ihtiyaçlarına daha iyi hizmet edebilir, edemese bile en azından bu ihtiyaçlara karşı daha donanımlı hale gelir. Sonuç, Habermas'ın uzlaşmacı pozisyonunu üstü kapalı olarak onaylayarak, Hristiyanlık mirasının birçok yönden modern Batı uygarlığının temelini oluşturduğunu ima ediyor.

Bu felsefi tartışmalar, geniş bir şekilde siyasi sekülerleşme üzerinde odaklandı; diğer bir tabirle dinin toplum hayatı içinde nasıl bir rol oynadığı, kamu hayatında kadınlar hakkındaki kurallara, adalete ve otoriteye yöneltildi; fakat, bu tartışmalarda günlük yaşanan din hakkında çok az analiz mevcuttur ve hayatın durağan akışına yerleşmiş ibadetler için felsefi spekülasyon pek de müsait değildir.

### **Küreselleşme ve Din**

Dinin modern felsefi tartışmalarına karşı kullanılacak eleştirilerden biri; dinin basite indirildiğidir. Habermas dinin bugünkü öneminin misyonerlik çalışmalarına, dini rekabete ve köktencilikğin etkisine bağlamaktadır. Ama bu varsayımlar, dindarlığın küreselleşmesini, dinin metalaştırılmasını ve daha çok Batıda sosyologların deyimiyle “maneviyatçılığın” ortaya çıkmasını göz ardı etmektedir. Dindarlığın bu göstergelerini, dinin globalleşmesini üç şekilde aldığını iddia ederek özetleyebiliriz. Genelde kurumsallaşmış dine bağlılık içeren bir küresel yenilenme vardır (bu kilise, cami, tapınak veya manastır olabilir); bunu özellikle kurumsal otoritesi olan Ortodoks inancında görürüz. Uyanış içerisinde, geleneksel köktencilik vardır ama aynı zamanda Pentacostal ve karizmatik kilise de vardır. İkincisi, popüler ve geleneksel dinlerin çok çeşitli uygulamalarının genellikle şifa ve rahatlık arayan eğitimsiz fakirler tarafından ve geleneksel din yaşantısından sıyrılmış zenginler tarafından yaşandığı görülür. Hayat şartları düşük olanlara rahatlık getirme fonksiyonu dışında dinin anlam ve kimlik rolü, bu gibi hayatlarda çok daha azdır. Son olarak genellikle, geleneksel kilise dışında yayılmış yeni heterodoks olan maneviyatçılıklar, kentsel ve ticarileştirilmiş din biçimleri de vardır.

Bu gelişmelerin sonucu, din ve maneviyat arasındaki ayrımın büyümesi olmuştur (Hunt, 2005). Bu yüzden küreselleşme, kişisel maneviyatın yayılmasını içerir ve fakat genelde bu maneviyat, günlük hayatta çok bir rehberlik sağlamaz, ama sadece öznel ve

kişisel bir anlam sağlar. Bu tür dinsel fenomenler, terapi yoluyla iyileştirme veya meditasyonla kişisel gelişim vaatleri ile de birleştirilebilir. Köktencilüğün kişisel disiplinleri, düşük orta sınıf ve yeni eğitilmiş eşler gibi sosyal hareketli göçebelere etki ederken, maneviyat daha Batılı tüketim değerlerinden etkilenmiş orta sınıf bekarlarıyla ilişkili bir olgudur.

Oysa, geleneksel dindarlık, anlamını mevcut Hristiyanlığın ana mezhebinde bulur. Courter Bender'a göre (2003: 69) maneviyat eğilimli kişiler, "geleneksel dini toplumlara, kimliklere ve teologlara bağlılıktan kasten kaçınarak kendi dinlerini manevi bir pazar yerinde inşa ederler ve yaratırlar." Yeni dinler ise terapi, barış ve şahsi konular ile yakından irtibatlı görünmektedir. Tabii ki, özellikle Batı'da din olgusunun özel hayata hasredilmesi din sosyolojisinde pek de yeni bir fikir değildir (Luckman, 1967). Ancak, bu yeni şahsi özelliğin sınırları sadece Protestanlık ve Amerikan orta sınıfı ile sınırlı olmayıp, şimdilerde de küresel etkileri olan bir yapıdır.

Bu popüler gayri resmi dini gelişmeler artık basit yerel bir tarikat (grup/mezhep) değil, ancak internet, film, rock müzik, popüler TV şovları ve "ucuz roman" ile taşınıp filizlenen popüler dinler (mezhepler) haline geldiler. Bunlar aynı zamanda "n" karışımı veya DIY<sup>4</sup> dinleri olarak da anılabilirler çünkü; onların yandaşları hiç fark gözetmeksizin uygulamalarını çok çeşitli dini inançlardan almışlardır. Bu maneviyat çeşitleri sadece Batı ile sınırlı değildir; bunlar aynı zamanda Sürünen Kaplan, Gizli Ejder ve Uçan Hançerlerin Evi (*Crouching Tiger, Hidden Dragon and House of Flying Daggers*) gibi Asya filmleri ile de yayılabilir. Bu gelişme, teknolojinin sihri ile gişe rekorları kıran yeni özel efektli filmlerin sunulmasının bir yönüdür. Bu olgu, "yeni dini hareketler" kabul edildiği gibi bir yandan da gördüğümüz gibi yeni manevi pazarların tezahürü kabul edilmiştir. Böyle din formları son derece bireyci olma eğilimindedir; bunlar bir resmi ideoloji takibi anlamında alışılmışın dışında, kendilerini bağdaştırmacılık ile karakterize eden ve cami, kilise gibi kamu alanlarıyla az bağlantısı olan veya hiç bağlantısı olmayan gruplardır. Onlar yeni kurumsallaşmışlar; bu anlamda onlar meşru olarak post-modern dinler olarak adlandırılabilirler. Eğer küresel köktencilik kişisel disiplin yoluyla modernizmi içeriyorsa, küresel

<sup>4</sup> Do It Yourself'in kısaltması olarak: Tak-Yap; montajla yapılan ve evde yapılması zor olmayan ürünler veya küçük projeler için kullanılan bir kısaltmadır. (ç.n.)

yeni kurumsallaşmış dinler de tipik post-modernleşmeyi içermektedirler.

Günümüz etkileşiminde yazıdan ziyade, resimlerin ve sembollerin etkili olduğu bir iletişim alanında yaşıyoruz. Bu sebeple bu sembolik dünya, yazılı dilden ziyade sembollere dayanır. Bu sembolleşmiş dünya, yazılı kelimelerin hiyerarşilerini çoğaltmak yerine yeni yetenekler ve uzman hiyerarşiler gerektiriyor. Madonna'nın post Katolik dönemden Rachel'e geçmesi ve Kabala'yı incelemesi deneysel bağlamda sembolcü, sembol karşıtı olabilmektedir (Hulsether, 2000). Bu kendi kendine yardım etme sistemi, öznellik, önceden intikal etmiş otorite yapıları, sembolik söylemler ve şahsi teolojilerin hepsi, dinin düşük yoğunluğuna birer örnektir. Hiyerarşik otoritelerden çok endişe duymadan ve kısıtlama olmadan, gezici insanlarla küresel boyutta kendi ihtiyaçlarına göre hazırlanacağı sitelere taşınan portatif dindir. Bu, duygusallığı düşük bir dindir; çünkü, modern dönüşümler daha çok ruhun derinliklerini araştırmadan ziyade tüketici markalarını değiştirme gibidir. Eğer yeni dini yaşam duygulara yükselti kazandırıyor, bunlar kolay kullanılan ve kolay atılan şekilde paketlenmişlerdir. Düşük yoğunluklu dinlerde, tüketicilerin marka sadakati ve bağlılığı da asgaridir. 1964'te yayınlanmış Amerikan Sosyoloji Dergisi'ndeki ünlü bir makalede, Robert Bellah, dini değişimin ilkel, arkaik, tarihi, erken modern süreçten modern dine doğru olan değişimi hakkında etkili bir model ortaya koymuştur.

218 | db

Modern toplumda dinin temel prensipleri, bireyselcilik, geleneksel otorite mercilerindeki gerileme (kilise ve papazlar), farklı dini sembollerini tecrübe etme isteği ve dini sembollerin inşasındaki farkındalıktır. Bellah'ın modernite ile ilgili tahminleri kurumların çözülmesi, popüler ticarileştirilmesi ve genelde yeni Hristiyan inançlarının büyümesi ile doğrulanmıştır.

Farklılaşmış bir küresel dini pazarda, pazarın parçaları olan bu dinler birbiriyle çakışır ve üst üste gelir. Yeni maneviyatçılık gerçekten tüketici bir dindir ve köktenciler bu tüketici değerler (Batı'nın değerleri) ile mücadele içinde gözükseler de, aslında kendisine, kendi tabanlı özel bir diyet, alternatif eğitim, sağlık rejimleri, uygulamalar ve dualar ve dini meditasyon ve teknoloji satmaktadır. Bütün bu gruplar tüketiciliğin belli bir payını paylaşırlar; fakat aynı zamanda belirgin biçimde farklıdır ve cinsiyet, tüketen dindarlıkta önemli bir özelliktir; kadın, yeni

maneviyatçılığa giderek daha hakim olmaktadır. Hem gelişen ve hem de gelişmekte olan dünyada, yeni eğitim imkânlarına kavuşan, doğurganlık oranları düşen ve dini etkinliklere daha fazla zaman ayırabilen kadınlar, gelişen küresel maneviyat pazarının “tat liderleri” olmaktadır.

Küreselleşme teorisi modern köktenciliğin başarısına vurgu yaparken (geleneksel ve popüler dindarlığa bir eleştiri anlamında), belki de küreselleşmenin gerçek etkisi heterodoks, ticari, karışık popüler dinin, Ortodoksluğun ve manevi hayatın profesyonel otoritesine karşı başarısıdır. Onların ideolojik etkisi, dini otoriteler tarafından kontrol edilemez ve mesajları resmi mesajlardan daha büyük bir etkiye sahiptir. Weber’in tabiriyle bu, kalabalıkların usta dindarlığa karşı başarısıdır. Esasen, modern dinin somut yaşantısı, ticari dünya yaşam biçiminin yakıtı olan yerel tüketim ile uyum içindedir. Küresel tüketim toplumunun kentsel çevresinde, mega kiliseler mesajlarını topluma ulaştırabilmek için kapitalizmin satış stratejilerini benimsemektedirler. Bu gerekçelerle, iddiam o ki, modern dinler ihlal edilmiştir, çünkü dünya ve din arasındaki gerilim kaybolmuştur. Bu gelişmeyi sekülerleşme diye nitelendirebiliriz, fakat paradoksal olarak din hala siyasi seviyede etkisini koruyabilir çünkü din uluslar üstü bir kimlik taşıyıcı görevi görmektedir.

Buraya kadar konuyu özetlemek gerekirse, din, kamusal alanda önemli rol oynar ve birçok toplumda sekülerliğin kilise ve devletin ayrımı diye nitelenen liberal felsefesi artık geçerli değildir. Din, genelde milliyetçiliğin derin mesajını veya diasporaları içeren çok kültürlü toplumlarda azınlıkların etnik kimliklerini taşıyan temel taşıyıcı olabilir. Bu incelemeler, Jose Casanova’nın “Modern Dünyada Kamusal Dinler” (*Public Religions in the Modern World*) (1994) eserindeki fikirleriyle büyük ölçüde aynı çizgidedir. Bu açıdan, çok az siyasi sekülerleşme sağlanmıştır. Bu siyasi bağlamda, post sekülerizm kavramı kozmopolitanlık ve tanınma etiğinin bir yönüdür. Din iddiaları artık akıl dışı iddialar olarak değil, toplumda meşru diyalog bileşeni olarak mantıksal normlar sağlamaktadır. Sosyal alandaki dini gelişmeler de, sekülerleşme adına çok az net kanıt göstermektedir. Dünya dinleri büyümektedir ve yeni dini fenomenler bol durumdadır. Bununla birlikte, inanç ve dini yaşam ile birlikte seküler kapitalizme uyumlu, dinin küresel metalaştırılması da söz konusudur. Din ve laiklik arasındaki çekişmeler, dinin modern tüketicilik içine katılmasıyla kaybolmaya

başlamıştır. Dini değerler (kutsal), bu kadar derin bir sekülerleşme içinde hayatta kalabilir mi?

### **Tehlike Nedir? Kamusal Dinler ve Toplum**

Bölümün başındaki giriş kısmında, eğer “sosyal” fikrini ciddiye almak istiyorsak, din üzerinde çalışmanın önemli olduğunu belirttim. Bu sonuç bölümünde, tekrar Durkheim’e dönerek, modern dünyada toplum, çok kırılğan ve parçalanmıştır ve sosyal erozyonun sosyolojik etkileri, “kutsal”ın hayatta kalması açısından önemlidir. Bu nedenle, tekrar Durkheim’in toplumun oluşumu sorusuna dönelim.

Durkheim (1995) “Dinsel Hayatın İlk Formları” isimli çalışmasında müştereklik yani kolektif ritüeller ve paylaşılan duygular tabanlı bir toplum çerçevesinde dayanışma teorisini sundu, fakat özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan toplumsal dünya, toplum için çok farklı görüntüler ve teoriler doğurdu. Şehirleşmenin dünya çapında büyümesiyle ve küresel mega şehirlerin yükselmesiyle, sosyal hayat giderek bölünen, varoş ve alt kültür üreten merkez olarak düşünüldü. “Yalnız kalabalıklar” fikri, pasif ve izole olarak televizyonlarına yapışmış şehir yaşantısının resmini yansıtıyordu. Buna ek olarak, 1950’den itibaren, büyüyen tüketimle birlikte yeni genç alt kültürlerin oluştuğu iddia edildi. Ethan Watters “Kentsel Kabileler” isimli eserinde (2003) (Urban Tribes), bu sosyal grupların “hiçbir zaman evlenmemişlerden” oluşan, 25 ile 45 yaşları arasında yaygın fakat geçici ilgi grupları oluşturmuş insanlardan müteşekkil olduğunu iddia etti. Bu parçalanmış gruplarla beraber yaşanan yeni yaşam tarzı, devamlı olarak bu insanların kimliklerinin formunu değiştiriyordu. Bu gelişmeler hakkında Dick Hebdige (1979) “Alt Kültürde Stilin Anlamı” adlı eserinde (Subculture: The Meaning of Style) klasik bir açıklama yazdı. “Rock 'n' roll’u, yani gothikleri ve diğer çılgın kültürleri takip eden karşıt hareketleri tasvir etmektedir.”

Bu modern kabilecilik görüntüleri nihayetinde, Michel Maffesoli’nin 1996’daki “Kabileler Zamanı” (The Time of the Tribes) isimli çalışmasında net ve yaratıcı bir sosyolojik açıklama getirdi. Bu çalışmanın 1988 yılındaki İngilizce çeviri alt yazısı “Kitle Toplumlarında Bireyselliğin Düşüşü” (The Decline of Individualism in Mass Society) oldu. Maffesoli, modern toplumda, sığ ve geçici kültürü paylaşan mikro grupların oluştuğunu iddia etti. Bu “kabileler” kısa ömürlü de olsalar, soğuk yüzlü, bürokratik resmi

kurumlar ile olan bağlardan çok farklı olarak, kabilelerin üyeleri ortak bir duygusal bağ paylaşıyorlar. Muhtemelen bu gibi ilgi gruplarının klasik örneği genç Punklardır.<sup>5</sup> Bir yıl sonra, 1967'da Guy Debord, "Toplumun Görünüşü" adlı çalışmayı (The Society of the Spectacle) yayınladı ve burada, Marks'ın ekonomik yabancılaşma teorilerini geliştirerek, modern toplumun kitle iletişim araçlarıyla daha çok yabancılaştığını iddia etti. Günlük yaşam, ticaret mallarıyla sömürgeleştirilmişti, bu da Marks'ın tabiri ile ticari mal fetişizmiydi.

Biz sadece dünyamızı bu aracılık sayesinde tecrübe edebiliriz ve bu yabancılaşmış dünyada, kendi varlığımız zar zor gözükürken, insanlar arasındaki ilişki muhteşem bir görüntü dünyası ve ticaret mallarının teşhiri haline geldi. Debord'un muhteşem toplum hakkındaki çalışması, "Durumcu Uluslararası" (Situationist International) hareketin (genelde öğrenciler arasında) ideolojik temellerini oluşturdu. Debord yabancılaşmış medyanın egemen olduğu bir dünyaya karşı protestoları ve gösterileri teşvik etti. Onun fikirlerinin, 1968 öğrenci protestoları üzerinde derin etkisi vardır. 1960'lardaki bu toplumsal protestoların ardından, medya ve yabancılaşma hakkındaki fikirler, daha sonraları post-modern teorinin kalıcı bir parçası haline geldi. Örneğin Jean Baudrillard, Marshall McLuhan'dan ve Karl Marks'tan etkilenmiştir ama Marksizmi tüketimi ihmal eden teori olarak eleştirmiştir (Rojeck ve Turner, 1993). Hiçbir durumda Marks, medyanın bu kadar büyüyeceğini tahmin edemezdi. Baudrillard, gerçeğin ve kurgunun, görünümün ve nesnenin önemini "Objeler Sistemi" 1968 (The System of Objects), "Üretim Aynası" 1973, (The Mirror of Production) ve "Simülasyon ve Simulcra" (Simulation and Simulcra) adlı çalışmasında birleştirmiştir.

Bu sosyal sistem, sosyal parçalanma ve temsil fikirleri, internet ortamı ve siber züppe temaları etrafındaki bilim kurgu, kültürel ve sosyal teorileri etkilemeye başladı. William Gibson'ın (Neuromancer, 1984) çalışmaları gösterdi ki, sosyal olarak soğuk, sosyal biçim arayışı içindeki teknolojik şahıslara ve yeni hacker topluluğuna değer vermek, onların bağlantılarını ifade etmelerini sağlamak bilgisayarlaşma ile görünür hale geldi. Yeni olanaklar "elektronik sanayi varoşları"nın kısıtlanmalarının da üstesinden gelebilir (Stone,

<sup>5</sup> Punklar, Batı toplumlarında kurulu düzene karşı isyan kökenli sosyal ve müzikal bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. (ç.n.)

1991: 95). Modern toplumları karakterize eden ve bazı sosyal teoriklerin hakkında spekülasyon yapmaya başladıkları “siber toplum”, bilgi şehrine nazaran daha cazip bir alternatif olabilir (Jones, 1994). Bu teoriler, aynı zamanda sosyal bilimin ve kurgu yazınının birleşmesini kutladılar ve geleneksel sosyal bilimin bilgi çağının temel unsurlarını bile yakalama şansını olmadığını savunmaktadırlar.

Modern kabilecilik teorilerine katkı noktası, Durkheim’in Aborjin kabilecilik açısından, kendi din sosyolojisinde anlatmaya çalıştığı sosyal dünyanın temel formları hızla yok olurken, diğer yandan parçalanmış ve geçici örgütlenme biçimleri zuhur ediyor. Bir yandan maneviyatçılık diye tabir ettiğimiz dinin yeni formları, diğer yandan da metalaşmış din, günlük hayatta ticarileşmişliğin ve bölünmüşlüğü sosyal ifadeleridir. Eğer kutsal ve laik arasındaki fark kültürel fark ise, bunun altında “derin dayanışma” var diyebiliriz, modern dinin kültürel ifadesi olarak ortaya çıkan yeni öznel ve duygusal bireyciliğe karşılık olarak ise “zayıf dayanışma” tabirini kullanabiliriz. Dine olan ilginin yeniden canlanmasındaki tehlike belki de sosyal bireylerin metalaştırılmış ve ticarete dökülmüş bu küresel dünyada yeniden canlılığını keşfetmesi olabilir. Toplumsal dünyanın canlılığını koruma umutları açık bir şekilde gelecek vaat eder gözüküyor.

### Kaynakça

- Abercrombie, Nicolas, Hill, Stephen, and Turner, Bryan S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, London: Allen&Unwin.
- Akbarzadeh, Shahram and Mansouri, Fethi (eds.) (2007) *Islam and Political Violence. Muslim Diaspora and Radicalism in the West*, London: Tauris.
- Barbalet, J. M. (1998) *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baudrillard, Jean (1968) *Le Syst è me des objets*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean (1973) *Lee Miroir de la production*. Paris: Casterman.
- Baudrillard, Jean (1981) *Simulacra and Simulation: The Body in Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Beckford, James (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press .
- Bellah, Robert N. (1964) Religious evolution, *American Sociological Review* 29: 358 –74.
- Bender, Courtney (2003) *Heaven’s Kitchen: Living Religion at God’s Love We Deliver*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Berger, Peter L. (1969) *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber.
- Berger, Peter L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*, Michigan: William B. Eerdmans.



- Bruce, Steve (1990) *Pray TV: Televangelism in America*, London and New York: Routledge.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, M. (1992) *Beyond Blade Runner: Urban Control – the Ecology of Fear*, Westfield: Open Magazine Pamphlet Series.
- Debord, Guy (1967) *La société du spectacle*, Paris: Buchet - Chastel.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Praeger.
- Durkheim,   mile (1995) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Garrad, John and Garrad, Carol (2009) *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton: Princeton University Press.
- Gibson, William (1984) *Neuromancer*, London: Gollancz.
- Gill, Anthony (2008) *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, Merle (2005) *From Comrade to Citizen: The Struggle for Political Rights in China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (2006) Religion in the public sphere, *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1 – 25.
- Habermas, Jürgen and Mendieta, E. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen and Ratzinger, Joseph (2006) *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius.
- Hebdige, Dick (1979) *Subculture: The Meaning of Style*, London: Routledge.
- Hulsether, M. D. (2000) Like a sermon: popular religion in Madonna videos, in B. D. Forbes and J. H. Mahan (eds.), *Religion and Popular Culture*, Berkeley: University of California Press, 77 – 100.
- Hunt, Stephen (2005) *Religion and Everyday Life*, London: Routledge.
- Jones, S. (ed.) (1994) *Cybersociety*, London: Sage.
- Juergensmeyer, Mark (2000) *Terror on the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press.
- Kamaludeen, Mohamed Nasir, Pereira, Alexius A., and Turner, Bryan S. (2009) *Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies*, London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1960) *Religion within the Limits of Pure Reason*, New York: Harper & Row.
- Kepel, Giles (2002) *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I. B. Taurus.
- Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
- Maffesoli, Michael (1996) *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, tr. Don Smith, London and Thousand Oaks: Sage.
- Mahmood, Saba (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Mandaville, Peter (2001) *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, London and New York: Routledge.
- Martin, David (2002) *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford: Blackwell.
- Mazower, Mark (1998) *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, London: Penguin Books.

- Nafisi, Azar (2008) *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*, New York : Random House .
- Pew Research Center (2007) *Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream*, Washington, DC.
- Otto, Rudolf (1923) *The Idea of the Holy*, Oxford : Oxford University Press .
- Rey, Terry (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, London : Equinox .
- Rojek, Chris and Turner, Bryan S. (eds.) (1993) *Forget Baudrillard?*, London : Routledge .
- Rorty, Richard (1982) *The Consequences of Pragmatism*, Minneapolis : University of Minnesota Press .
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge : Cambridge University Press .
- Rorty, Richard (1991) *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge : Cambridge University Press .
- Rorty, Richard (1998) *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth – century America*. Cambridge : Harvard University Press .
- Said, Edward W. (2001) Afterword: the consequences of 1948, in E. Rogan and A. Shlaim (eds), *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, Cambridge : Cambridge University Press, 248 – 61 .
- Stone, A. R. (1991) Will the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures, in M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: First Steps*, London : MIT Press, 81 – 118 .
- Taylor, Charles (2007) *The Secular Age*, Cambridge, MA : Belknap Press .
- Taylor, Philip (ed.) (2007) *Modernity and Re - enchantment: Religion in Post – revolutionary Vietnam*, Singapore : ISEAS .
- Tong, Joy Kooi - Chin and Turner, Bryan S. (2008) Women, piety and practice: a study of women and religious practice in Malaya, *Contemporary Islam* 2 : 41 – 59 .
- Turner, Bryan S (2007) Managing religions: state responses to religious diversity, *Contemporary Islam* 1 ( 2 ): 123 – 37 .
- Turner, Bryan S. (2008) *The Body and Society*, London : Sage .
- Turner, Bryan S. (2009) Religious speech: the ineffable nature of religious communication in the information age, *Theory Culture & Society* 25 ( 7 – 8 ): 219 – 35 .
- Volpi, Frederic and Turner, Bryan S. (2007) Making Islamic authority matter, *Theory Culture & Society* 24 ( 2 ): 1 – 19 .
- Ward, Graham (2006) The future of religion, *Journal of the American Academy of Religions* 74 ( 1 ): 179 – 86 .
- Watters, E. (2003) *Urban Tribes: A Generation Redefines Friendship, Family, and Commitment*, New York : Bloomsbury
- Weber, Max (1966) *Sociology of Religion*, London : Methuen.
- Weber, Max (2002) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London : Penguin
- Wilson, Bryan (1966) *Religion in Secular Society*, London : Watts .
- Wilson, Bryan (1976) *Contemporary Transformations of Religion*, London : Oxford University Press .
- Yang, Fenggang and Tamney, Joseph (eds.) (2005) *State, Market and Religions in Chinese Societies*, Leiden : Brill .
- Zabala, Santiago (ed.) (2005) *The Future of Religion*, New York : Columbia University Press .