

John A. Hannigan (Çev. Cemile Zehra KÖROĞLU^(*))

TOPLUMSAL HAREKET TEORİSİ VE DİN SOSYOLOJİSİ: YENİ BİR SENTEZE DOĞRU ^(**)

özet

Sosyal değişimin klasik 19.yüzyıl teorileri benzer bir başlangıca sahip olmalarına rağmen, dini ve sosyal hareketlerin bilimsel analizleri, sıklıkla farklı sorunları ele almakta ve ayrı paradigmlar kurmaktadır. Bu farklılık, bu makalede, tarihi, ideolojik ve kavramsal faktörler referans alınarak tartışılmıştır. Mevcut dinlerin ve toplumsal hareketlerin yapısal ve ideolojik olarak giderek daha çok ortak noktaya sahip oldukları fikri ileri sürülmüştür. Üç süreç- çekişme, küreselleşme ve yetkilendirme- çağdaş hareketlerin karakteristiği olarak özdeşleştirilmiştir. Makale, yeni mağduriyetlerin yorumlanması, kimlikler, toplu aktörlerin bir araya gelme şekilleri üzerinde dini ve sosyal hareketlerin merkezi bir itici güç olacağını savunarak sona ermektedir.

19. yüzyılda, sosyolojinin kuruluşundan bu yana, dini ve sosyal hareketler, disiplinin aynı analitik köşelerini işgal etmişlerdir. Henüz, daha çok fazla geçmeden, din sosyologları ve toplumsal hareketler çalışmalarında uzman olan kim-seler, farklı sorunları ele alarak ve ayrı paradigmlar formülleştirmeyi seçerek, iki tür hareketin de kökleri olan ortak zemini tanımakta başarısız olmuşlardır. Bazı bireysel araştırmacılar- özellikle John Lofland, Rodney Stark ve John Wilson- her iki sosyolojik uzmanlık dalına esas olarak her alanı, diğerlerin fikirleri ve yaklaşımlarına kapatılmış “ izole bir alt kültür evreni” olma eğilimi olması açısından ele alarak, bu alana katkıda bulunmuşlardır. (Robbins,1988a:17)

Son yarım on yıl içinde ise, her iki sosyolojik alanda da teorik bir Rönesans meydana gelmiştir. Sosyal hareket teorisyenleri, sosyal hareketlerin nasıl ve neden doğduğunu tam olarak açıklamak için, geleneksel, kaynak mobilizasyonu ve eylem yönelimli paradigmlarla bağdaştırmaya çalışan bir dizi yeni yaklaşımlar keşfetmeye çalışmaktadırlar. (Cohen,1985;Hannigan,1985; Klandermas ve Tarrow, 1988; Papadakis, 1988) “Yeni dini hareketler üzerine bilimsel bir soruşturma, bir on yıldır yeniden canlanmıştır. Din Sosyolojisi de çeşitli ümit verici yeni kavramsallaştırmalardan söz açmaktadır. Özellikle bu, dini hareketlerin kişisel hakkın başlıca kaynakları olduğu (Beckford,1983; McGuire,1982,1983,1985,1988) ve çağdaş dini hareketlerin daha geniş bir dünya düzeninin (Leachner,1984; Wuthnow,1982) ya da küreselleşme sürecinin bir parçası olarak sunulduğu kanısındır. Analizime, uzun zamandan bu yana din sosyolojisi ve toplumsal hareketler sosyolojisi arasında yabancılaşmaya sebep olan tarihsel, ideolojik ve kavramsal olmak üzere üç ayrı açıklama önererek başlıyorum.

Yabancılaşma: Tarihî Faktörler

Toplumsal hareketler ve din sosyolojisi araştırmalarının her ikisi de, ilk olarak hızla sanayileşen ve sekülerleştiren dünyada meydana gelen süreç ve çatışmalara hangi değişikliğin sebep olduğunu anlamak ve araştırmak için daha büyük bir sosyolojik çabanın ürünü olmak üzere 19.yüzyıl esnasında ortaya çıkmıştır. Beckford’un da gözlemediği gibi orta ve geç 19.yüzyılda ortaya çıkan sosyoloji klasikleri dalgasının tümü, en başında dinin, çoğu toplum yapısında fertler, ulus toplumları ve insanlık düzeyinde “ sürekliliklerin ve değişimlerin” anlaşılmasında önemli bir anahtar olduğu görüşünü paylaşmışlardır. (1989;6-7) Geleneksel düzenin kilit noktası olduğundan, dinin, geleceğin gelişmekte olan sanayi düzeni için bir dönüm noktası olduğuna inanılmıştır. Modern din sosyolojisinde hâkim figürler olan din ve toplumun her ikisi de birbiriyle çelişen açıklamalar benimsemiş olmalarına rağmen, Durkheim ve Weber, her ikisi de dini, toplumsal değişimin daha geniş bir araştırması arasına yerleştirmiştir. David Martin’in bir zamanlar belirttiği gibi Durkheim’in üç temel çalışması da, bir

şekilde din ile ilgili idi. Weber, karizma (dini tecrübe ve hareketlerin temelindeki irrasyonel güçler) ile kurumsallaşma, rutinleşme ve rasyonelleşme süreçleri arasında bir antagonizma belirlemiştir. (Birnbaum ve Lenzer, 1969; 15)

Toplumsal hareket teorisinin temelleri, benzer bir biçimde 19.yüzyılda Batı Avrupa'da ortak bir noktaya doğru yakınlaşan makro düzey modernleşme, kentleşme ve sanayileşme süreçlerine bağlanmıştır. Din, klasik sosyolojik düşünürler tarafından toplumun ayrılmaz bir parçası olarak kavramsallaştırılırken, toplumsal hareketler, dine, kendisine yönelik bir tehdit olarak muamele etmiştir. Bramson'un (1961) toplumsal hareketlerin yükselişi de dâhil olmak üzere kitle fenomeni üzerine teorik ilgi göstermesi gibi, bu durum, ilk antiliberal denemeler olan Taine, Le Bon, Tarde, Sighele, Rossi ve sosyalist yönelimiyle proletaryanın büyümesini alarına geçiren diğer erken dönem psikologların denemelerinde ortaya çıkmıştır. (Merton,1960;39) Bu yazarlar, antidemokratik ön yargıları ve kolektif davranışa psikolojik bakışları nedeniyle eleştirilebilir olsa da, yine de, onlar, sosyal değişimin yalnızca bu eylemleri üreten kültürel güçlerin içinde değil, kolektifliği meydana getiren eylemlerin içerisinde de bir açıklamasını yapmışlardır.

Sosyal hareketler üzerine yazılan bu erken dönem yazıların hiç birisi dini ve politik toplulukların arasındaki farkı ayırt etmek için etkili bir girişim olmamıştır. Le Bon, fanatizm ve hoşgörüsüzlükle damgalanan katı inançların ve dini duyguların her ikisinin de ateşli dini inanç devirlerinin karakteristiği olduğunu ve bu durumun büyük siyasal ayaklanmalara göre tanımlandığına kanaat getirmektedir." Böyle bir duygunun görünmeyen Tanrı, ağaçtan yapılmış ya da herhangi bir somut Tanrı için, bir kahraman ya da siyasi bir anlayış için de geçerli olup olmayacağı da özünde her zaman dini olmaya devam edecek bir durumdur. (1960;72-73)

Benzer bir şekilde Sighele, bir öğretinin tanımlanması ve belirlenmesi hususunda cemaati, halk ile devlet arasında sosyal bir kategori olarak ele almıştır. Dini ve siyasi cemaatler arasında ayırım yaparken Sighele, konuyu detaylandırmak üzere hiçbir girişimde bulunmamıştır. (O'Toole,1977;6)

Ancak Amerika'ya gelince sosyolojik analiz, bu erken Avrupalı sosyal düşünürlerin çalışmalarında bütüncül bir vurguyu çok belirgin bir şekilde terk etmiş ve dini ve sosyo-politik hareketler arasında ayırım başlamıştır.¹ Park, Sighele'nin cemaat kavramının yeni sosyal düzenin çekirdeği olduğunu bilmesine karşın, yine de, o, ütopyalarına hayatta ulaşmayı başarmayı uman dini cemaatlerle, yeryüzünde cennetlerine ulaşmaya kararlı olan siyasi cemaatleri karşılaştırmıştır. (1967;242) Ayrıca Blumer de dini ve siyasi hareketleri birbirinden açık seçik bir şekilde ayırmıştır. İlk olarak, üyelerinin tansiyonunu gerçek değişim istikametinde boşaltmadıkları " dışavurumcu hareketler"i araştırırken, ikinci olarak da ideolojideki değişimin yanı sıra siyasal bir devrimin etkisini incelemiştir.

Aynı esnada I.ve II. dünya savaşları arasındaki dönemde dinin, sosyolojik olarak araştırılması, sosyolojide yapılan en önemli çalışmalar arasındaki merkezi yerini kaybetmiştir. “Yüzyılın başındaki Troeltsch’in “altın çağı”, yerini Weber ve Durkheim örneklerinde olduğu gibi” marjinalliğe devretmiştir. (Glock,1959;153;1975;19-21) Bunun için pek çok neden vardı. Moberg’e göre bu dönemin sosyologları, dinin sosyolojik olarak incelenmesine karşı çıkan dini grup eleştirmenleri ile kilise ve devlet arasında çizilen sınır ayırımına katı bir şekilde bağlı kalan Amerikan devlet üniversitelerinde okutulması için ısrarcı olan seküler eleştirmenler arasında sıkışıp kaldı.

Araştırmacıların bizzat kendilerinin dini inancın gerçekten azalmakta olup olmadığını ve ampirik olarak çalışılıp çalışılmayacağı konusunda ciddi şüpheler taşıyorlardı. (Allport,1950) Hükümet ajansları, din ile ilgili olan araştırmalara fon sağlamak ya da nüfus sayımında din hakkında soru sormak konusunda gönülsüzdüler. (Hadden ve Heenan,1970;155) Beckford, bu durumu yapısal açıdan betimlemektedir. (1985;351-352) Çünkü din araştırması, teolojide ve diğer akademik alanlarda oldukça ileriye, din sosyolojisi ise bunun üzerine ne herhangi bir çeşit analitik öncelik iddia edebilmiş ne de akademik emek ve getiri anlamında azınlık konumunu aşabilmişti. Diğer bir problem de din sosyolojisini dini sosyolojiden ayırt etmektir. İkincisi, sosyolojinin bütününden ziyade öncelikle kiliseye karşı sorumlu iken birincisi, bizim de kabul ettiğimiz gibi, Avrupa sosyoloji geleneğine bağlıydı. (Gill, 1975;16) Somut koşullarda, dini sosyolojinin önceliği, din sosyolojisi için “ başlangıçta dindarların nezdinde hâkim olan ve bazı durumlarda kişisel dini itirafları da içine alan kurumların oluşumu idi. (Beckford,1985;352)

II. Dünya Savaşından sonra, bilimsel olarak, hem dinin sosyolojik olarak araştırılmasında hem de sosyal hareketlerin araştırılmasında tekrar bir canlanma yaşandı ancak birkaç istisna dışında disiplinler, farklı problemleri farklı paradigmler kullanarak çözümler.

1940’larda Hitler’in yükselişi ve 3. Alman imparatorluğunu mümkün kılan etmenlerle ilgili sorular, *sosyal hareketlerin araştırılması üzerine*(Rush ve Denisoff,1971:1) *yeni bir dönemin habercisi olan araştırmalar akınına* (Abel, 1937;Gerth,1940;Heberle,1951) *neden oldu. Savaştan sonra, bu alan, yalnızca Alman Ulusal Sosyalizmini değil, aynı zamanda özellikle Komünizm ve Mc-Cartizm üzere diğer antidemokratik hareketleri de içine alacak şekilde genişletildi.* Her ikisi de net bir şekilde kolektif davranış geleneğine bağlı olmalarına rağmen, burada yaklaşımların yaygın iki tipini ayırt etmek mümkündür. Önceki kalabalık psikoloji yaklaşımı, doğrudan Cantril’in kitabı *The Psychology of Social Movements*(1941) ve daha sonra Cantril’in öğrencisi Hans Toch (1965) ’un çalışmasında sürdürülmüştür. Aynı zamanda siyaset sosyolojisi bünyesinde, toplumsal çöküş, demogoların yükselişi ve radikal siyasetin nedensel olarak

bağlantılı olduğu kitle toplumu teorisinin yeni bir versiyonu geliştirilmiştir. (Korhaver,1959;Selznick,1952; Shils,1956)

II. Dünya Savaşından sonra din sosyolojisine olan ilgi yeniden canlandırıldığına din sosyolojisi, üç ana biçim almıştır. (Beckford,1982:12) Bazı din sosyologları, insanların anlam ve kimlik sorunlarını çözmek için, dinin azalan kapasitesi üzerine odaklanmışlardır.² Diğerleri ise dinleri, aşırı ampirik detaylarla ölçmeye başladılar. Üçüncü bir grup da, oldukça sınırlı olan o zaman diliminin en önemli gelişmeleri olduğunu düşündükleri, fenomenin çarpık ve egzotik uzantıları ile ilintili olan alan üzerine konsantre oldular. Her bir durumda da din, genellikle, bir epifenomen olarak sekülerleşmiş dünyada azalan bir güç olarak kabul edilmiştir.

Bu dönemde, her iki uzmanlık arasında nispeten daha az bir ortaklaşa çalışma olmuştur. *Diğerleri, zaman zaman dini hareketlerle meşgul olmaya başladıklarında, Din sosyologları kaçınılmaz olarak Troeltsch (1931) tarafından formüle edilen, dini kurumların klasik tipolojisine geri dönmüşlerdir. Glock'un iddia ettiği gibi, kullanışlılığına rağmen kilise-cemaat tipolojisi, dini organizasyonun doğası hakkında daha sonraki yeni fikirleri, her türlü organizasyonel formu tipolojik şema içerisine koymaya zorlayarak etkisizleştirme eğiliminde olmuştur. (1959:159-160) Sosyal hareket teorisyenleri, dini hareketleri bazen konuları ve okumaları içerisine dâhil etmişlerdir fakat bunu genellikle karizmatik liderlik (örneğin Kutsal Baba gibi) marjinal inanç sistemleri, göreceli mahrumiyet ya da din değiştirme süreçlerinin örnekleri olarak vermişlerdir. (Evans,1973;McLaughlin,1969)*

Teorik olarak, sadece farklı tarihsel ortamlar ve farklı toplum tiplerinde milenyum hareketlerinin mukayeseli olarak analizi, din ve sosyal hareketler ile değişim arasındaki Weber, Durkheim ile diğer 19.yüzyıl sosyal düşünürleri hatırlatan ilişkiye ciddi bir ilgi göstermiştir. Oysa milenyum hareketleri, temelde dini iken, onların içerisindeki dini unsur, özellikle Marksist ilhamlı Worsley (1957) ve Hobsbawm(1959) 'ın analizlerinde her zaman vurgulanmamıştır. Her iki yazar da, Talmon'un belirttiğine göre,(1962:148) , milenyum hareketlerini çok geçmeden kaybolmaya mahkûm olan modern toplumdaki dini hareketlerin olduğu evrimsel çerçeve içerisinde konumlandırmıştır. Din, bu nedenle, yalnızca sosyo-ekonomik kazanç ifade eden, fakat başlı başına nedensel anlamı olmayan bir ideoloji olarak muamele görmüştür.

1960 ve 1970'lerde sosyal hareket teorisi ve din sosyolojisi, benzer iki açıdan birbirine bağlanmıştır. Zald ve Ash'in yayınlanmış olan makalesi "Social Movement Organizations:Growth , Decay and Change"(1966) 'de kaynak mobilizasyonu (RM) teorisi³ mevcut durumundan, sosyal hareketler arasındaki egemen paradigma pozisyonuna yükselmiştir. (Klandermans, 1984:583) Kaynak mobilizasyonu, sosyal hareketler içerisinde psikolojik özelliklere ya da du-

rumlara zemin hazırlaması açısından katılım sağlayan son iki on yılın kolektif davranış teorilerine karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Aksine kaynak mobilizasyonu teorisyenleri, kaynaklarda, (gelirler, yeni üyeler ve kitle iletişim araçlarına erişim) mağdurlar veya dezavantajlı gruplar için ya da gerçekte kolektif davranışın en iyi belirleyicisi olan politik fırsatların olduğu yapı içerisinde kullanışlı olan değişiklikler önermişlerdir.

Kaynak Mobilizasyonu teorisi, dinin bizatihi kendisinden çok, dini örgütlenmeler ile ilgilidir. Bu prototipte, 1950’li ve 1960’lı yıllarda Amerikan Sivil Haklar Hareketinde bir öncü olarak, Güneyli siyahi kiliselerin rolü vardır. Aldon Morris, özellikle, siyahi bakanların, 1955 Montgomery otobüs boykotunda olduğu gibi, sivil haklar protestolarında anahtar figür olduğunu iddia etmektedir. *Siyahi bakanlar, yalnızca protesto çabalarını örgütleme ve kilise kaynaklarını sarf etme pozisyonunda değil, aynı zamanda birbirlerine ve daha büyük topluluklara bakanlık düzeyinde bağlanmak durumunda olmuşlardır.* (Morris,1981:753) *Bazı durumlarda Morris, aktivist din adamlarının bile, dinin rolünü, sosyal değişimin daha geniş kapsamlı bir formu içine alacak şekilde genişleterek yeniden tanımlamak zorunda kaldığını tespit etmiştir.* McAdam(1982) , benzer şekilde, yerli siyahi kuruluşların sivil haklar protestosu için fırsatlar yaratmadaki önemini vurgulamıştır. *Daha oldukça yakın bir tarihte, Klandermans ve Oegema (1987) , Hollanda barış hareketinde halk tarafından kabul gören kiliselerin rolünü şu şekilde yazmışlardır: Onlar, doğrudan hareketin üyesi olmayan kimseler arasında barış hareketi için meşruiyet sağlamaya yardımcı oldular.*

Din sosyologları, Kaynak Mobilizasyonu perspektifini, dini hareketlerin yeni bir çeşidi (Broomley ve Shupe,1979,1979; Khalsa,1986) ya da çok da yeni olmayan bir şey (Kent,1987) olarak değerlendirmişlerdir. Bu pek çok ortak çaba, Broomley ve Shupe’nin Birleştirme Hareketinin (“Moon” hareketi örneğinde olduğu gibi) organizasyonel analizidir. Broomley ve Shupe, Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımı söylemlerini, tamamen bir toplumsal hareket ve daha geniş toplum arasındaki etkileşimle ilgili olarak gerekçelendirirler. (1979:20) Hareketlilik, bu nedenle, hareket aktivitelerine ve politikalar, modifikasyonlar ve gelecekteki değişimlere karşı sosyal bir tepki olduğu durumlarda oldukça etkileşimli bir süreç haline gelir.

Her iki durumda da Kaynak Mobilizasyonu teorisi ile dinin bir araya gelişini tamamıyla memnuniyet verici olmaktadır. *Kaynak Mobilizasyonu teorisyenleri, bizatihi dinin tek başına bir önemi olmadığı konusunda uzlaşırlar.* Bunun yerine o, ancak diğer bir hareket “kaynağı” olarak kavramsallaştırılır. Sivil Haklar hareketinde, örneğin, siyahi kiliseler, önemli bir rol oynamışlardır, fakat siyahi üniversiteler ve NAACP⁴ bölümleri (MacAdam, 1982) de aynı şekilde önemli bir rol oynamışlardır. Doğrusu, Kaynak Mobilizasyonu teorisyenleri, dini hareketleri, ancak siyasi sistem üzerinde etkili oldukları zaman araştırmak istemişlerdir. Böyle bir bakış açısı, bir sosyal hareketin anlamının politik alanda değerlendiril-

mesinin önemini fazlasıyla göstermektedir. Buna ek olarak, bu bakış açısı, dini hareketlere karşı uzun zamandır devam eden, onların, özellikle, açıkça “dünyayı onaylama” dan ziyade “dünyayı reddetme” halinde oldukları şeklindeki ideolojik önyargının başka bir biçimi olduğu izlenimini vermektedir. (Wallis,1984)

Din sosyologları, Kaynak Mobilizasyonu teorisini, daha büyük olasılıkla politik bağlamının dışında kullanılmaktadırlar. Onların ampirik uygulamaları, Kaynak Mobilizasyonu teorisinin şimdiye kadar araştırılmamış bazı yönlerini, özellikle finansal ve ticari uygulamalarını kavrayışımızın açıklığa kavuşturulması açısından oldukça kullanışlıdır fakat şimdiye kadar bu uygulamalar, Kaynak Mobilizasyonu modelinin kendisinin herhangi bir önemli geliştirme çabası ile sonuçlanmış değildir.

İlaveten Lofland’ın(1979:15) işaret ettiği gibi, Kaynak Mobilizasyonu çerçevesi, finansal ve organizasyon konularında, diğerlerini ve alanın derinliğinin ötesinde silik bir arka plana sahip olan eşit derecede önemli konuları desteklemekte başarılı olabildiği kadar “yüksek kararlılık” göstermekle sınırlıdır. (Özellikle kolektif davranış sorusu olan sosyal ortamın dini yenilenmeyi bazı açılardan niçin diğerlerinden daha önce kabul ettiği sorusu ile)

İkinci olarak, yeni dini hareketlerin üye katılımlarının araştırılması, bu dönemde yatkinlik olarak ve duruma bağlı olan ilkeleri tek bir modele dâhil olan “ alternatif bir paradigma” yaratılmasına yol açtı. (Richardson,1985) Bu araştırma için uyarıcı unsur, Lofland ve Stark tarafından (1965) “ Kıyamet Günü Kültü”nün erken dönem gelişiminin analizinde önerilen dini dönüşümün değer katılmış modeli idi. Yeni üyelerin katılımı/ dini dönüşüm ile ilgili analizlerin bir kısmı, yönlerini, bir dizi önemli sosyolojik dergide, makaleler şeklinde süregelen sosyal hareket literatüründe buldular ve kendi çaplarında bir teo-rik yeniden uyarlanma yaratmaya yardımcı oldular. (Beckford,1979;Snow ve diğerleri,1980;Snow ve Philips ,1980;Stark ve Bainbridge,1980)

Sosyal hareketler araştırmasının kendisi, kolektif davranış eğiliminden, bireysel üyelerin ilgisinin toplu oluşumlara neden çekildiğinden daha çok, sosyal hareketler nasıl şekillendi ve aktive edildi sorusunu vurgulayan kaynak-yönelimli yaklaşım ile yer değiştirdiğinde, bir dereceye kadar bu başarı, dini dönüşüm üzerine yapılan araştırmaların, “pasif” bir paradigmadan “ aktif” bir paradigmaya (Richardson,1985) geçiş yaptığı gerçeği ile ilişkilendirilebilir. Kaynak mobilizasyonu teorisinde olduğu gibi, ne var ki yeni üyelerin katılımı ve dini dönüşüm üzerine bu yeni yaklaşım da, büyük ölçüde sosyal hareketlerin yapısal belirleyicileriyle, bireysel katılımların psikolojik dinamikleri arasındaki boşluğa köprü olabileme kabiliyetiyle sınırlandırılmıştır. (Klandermans ve Tarrow,1988) Yani o, doğru olarak, özellikle arkadaşlık ve akrabalık ağlarının önemi konusunda, şimdiye kadar, bazı faktörlerin, bir sosyal hareketin yeni üye katılım mode-

linde eksikliği duyulduğunu vurgularken, ilk etapta bu tür hareketlerin neden ortaya çıktığı konusunda söylenecek çok az şey vardı.

Özetle, böylece, sosyal hareketler ve din sosyolojisi uzmanlık alanlarının her ikisi de, aslında 19 yüzyılın sosyal teoristleri ile o zamanın hızla değişen siyasi ve sosyal hayatını açıklamada ve yorumlamada sarsılmaz bir girişimde bulunmuşlardır. Aksine, Amerika'ya aktarıldığında her iki alan da, ayrı yollarda ilerlemişlerdir. Sosyal hareketler, toplumsal zorlamaya karşı, kitle toplumunun üyelerinin gösterdikleri psikolojik tepkiler üzerine odaklanan bir kolektif davranış paradigmasına kapalı hale gelmiştir. Uzun bir aradan sonra, din sosyolojisi, II. Dünya Savaşı sonrasında ayrı bir uzmanlık alanı olarak yeniden ortaya çıkmıştır ancak pratisyenleri, *özellikle dinin işlevselliği ve sekülerleşme tezleri olarak adlandırılan konular üzerinde zihinlerini meşgul etmişlerdir.*⁵ 1960 ve 1970lerde iki alan, periyodik olarak, sosyal hareketlerin mağduriyet temelli teorilerinden, ağların ve kaynakların vurgulandığı teorilere geçişi sonrasında yeniden devreye girmiştir. *Ancak bu ortaklaşa çalışma, sosyal hareketlerin neden ve nasıl yükseldiği sorularını birleştiren tam ölçekli(büyük boy) teorik bir sentezini üretememiştir.*

İdeolojik Muhalefet

Sosyal hareketler sahası içerisinde çalışmak üzere, dini hareketlerin meşru bir konu olarak bu alana dâhil olmasına, uzun zamandan bu yana hatırı sayılır bir muhalefet olmuştur.

Bu bakış açısına göre din, statükonun direği olarak kabul edilir ve sosyal değişim açısından dini hareketlerle mücadele etmek yerine, onlardan uzak durulacak şekilde davranılır. İddia edildiğine göre, radikalizm, onları sorgulayarak kıskırtırken, din, mahrumiyet sahiplerinin paylarını kabul etmeyi emreder. (Stark,1964:702) Gerlach ve Hine(1970:18) 'in belirttiğine göre:

Bunlara (dinin şablonlarına) son zamanlarda bazı bilimsel çevrelerde popüler olan, bir toplumun sosyal, ekonomik ve politik yapıları tarafından sınırlandırılan dinin, bağımlı bir değişken olduğu varsayımı eklenmiştir. Dini tecrübenin, toplumsal eylemin yerine geçeceği düşünülür. Bu bakış açısına göre, inanç, beceri ve kişisel güvene bir alternatiftir. Dini hareketler, özel olarak milenyum hareketi “ gerçek” dünyada doğrudan eyleme bir alternatif olarak mülhaza edilir.

İdeolojik muhalefetin bu türü, Avrupa'nın, sosyal hareketler konusundaki perspektifine uzun süre hâkim olmuştur. Karl Marks'ın dinin, “ kitlelerin afyonu” olduğu şeklindeki ilkesi klişeleştirilebilir. Fakat dinin, gerçeğe aykırı olduğu şeklindeki bir bakış açısı, pek çok sol kanat düşünür arasında hâkim olmaya devam eden kolektif politik eyleme alternatiftir. Örneğin Adorno, kelime oyu-

nu ile sır cemaat hareketlerini “ idiotların metafiziği” olarak damgalamıştır. (1974) Touraine, dinin hiçbir zaman kişilerin afyonu olmadığına işaret etmekle beraber, dini hareketleri, kayıp bir uygarlığın özünü yeniden keşfetmeye yönelik nostalgik girişimler olarak karakterize eder, yani onlar, siyasi sorumlulukları, genellikle strateji ve müzakereye göre kıyamet gününü beklemeye daha yakın olan kültürel hareketlerdir. (1971:97-99) *Offe*, dini pratikleri savunan *sosyo-kültürel hareketleri* yeni dini cemaatler örneğinde olduğu gibi *sosyo-politik hareketlerden* ayırır. (1985:827) ⁶

Her iki kurumsal olmayan eylem biçimi de siyasi toplum tarafından meşru olarak kabul edilirken, birincisi, kendi stillerinin uygulandığı özel alana geri çekilmeyi tercih etmek yerine, daha geniş topluluk üzerinde kendi değerlerini ve endişelerini bağlayıcı bir şekilde empoze etmek için hiçbir girişimde bulunmamaktadır. Bu bakış açıları, açıkça siyasi ve dini cemaatlerin ayrımını ve daha önce de Park ve Blumer tarafından zikredilen hareketleri hatırlatır.

Dini hareketlere karşı “aşağı sınıfların dini olması” ya da “ezilenlerin dini olduğu şeklinde” dile getirilen ideolojik önyargının ikinci bir çeşidi vardır. (Lanternari,1965) Rush ve Denisoff birinci terimi, sömürge ülkelerinin halkları arasında mevcut olan aktivist milenyum hareketlerini, ücretlerinden ve çalışma koşullarından memnun olmayan köylüleri ve feodal toplumların kasaba ve şehirlerindeki işsiz güçsüz takımlarını tanımak için kullanır. (1971:360-361) Amerika’da “alt sınıflarla” dini hareketlerin empirik bağı, Liston Pope’un (1942) üyeleri arazi sahiplerinden oluşan Güney kiliseleri ile taraftarları olarak yoksul fabrika işçilerine sahip çıkan cemaatlerin arasında yaptığı ayırmada görülebilir.

Dinin bizzat kendisi, yalnızca malları ve mülkleri alıkonulmuş insanlar için bir sığınak değildir, dışavurumcu din, bu nedenle zikredilen şekilde algılanmıştır.⁷ Dini hareketler, bunun için dışlanmışlar, bir bakıma normal dışı, bazen de ekonomik mahrumiyetlerden doğan alt sınıfların hüsrana kanalları olarak muamele edilmişlerdir.

Genellikle, dini hareketlerin ideolojik olarak eleştirisi, pek taraftar bulmamıştır. Dini tecrübe ve siyasi eylemin her ikisi de, ekonomik ve sosyal hoşnutsuzluklara farklı cevaplar olarak yorumlanırken, bu formlardan birinin tercih edilmesinin, diğerinin seçilmesini zorunlu olarak engellediğini gösteren az kanıt vardır. Örneğin, “yeniden doğuşu” seçen Hıristiyanlar, bunun dışında anti nükleer hareketler ve barış hareketleri için potansiyel üyeler olarak kabul edilemezler. Bunu yaparken de, sosyal hareket analisti, Hoffer’in “doğru inanan” nosyonunu zimnen onaylamış olur. (1966)

Ayrıca, Gerlach ve Hine’nin işaret ettiği gibi, etkileyici dini inanç ve radikal sosyal eylem, her zaman uyuşmaz. Paskalya hareketi arasında, örneğin, yeni din değiştirenlerin bir çoğu, “din dışı konularda toplumsal eyleme radikal bir yaklaşım ile Paskalya hareketi deneyimiyle ilgili olan radikal kişisel değişimleri-

ni birleştirirler. (1970:xix) Cuneo, Kanada menşe'li kürtaj karşıtı hareket bağlamında çalıştığı “ Katolik Yeniden Diriliş” hareketi içerisinde benzer bir sosyal ve dini militanlık karışımı bulgusuna ulaşmıştır. (1989)

Üçüncü olarak, son zamanlarda İran ve diğer yerlerde Şii Müslüman fundamentalizminin yükselişi, dini hareketlerin, bir toplumun temel kurumlarını kendi ideolojik görüşleri çizgisinde dönüştürerek, politik anlamda gerçekten devrimci olabileceğini gösterir ki bu dönüştürme, sol kanat ideallerinin yansımalarına ilişkin değildir ve sosyal özgürleşme, bazı sosyal bilimciler tarafından talihsizlik olarak sayılabilir fakat o, bu tür hareketlerin ne “ geri çekilimci” ne de tamamen “ kültürel” olduğu gerçeğini inkâr etmez.

Son olarak, dini hareketlerin, *alt sınıfların dini olduğu* nosyonunun kesinlikle modası geçmiştir. Hiç olmazsa, Yeniden Diriliş Hareketleri üzerine araştırmaların geniş bölümü, bu hareketlerin en çok göze çarpan özelliğinin kendisiyle orta sınıf taraftarları cezbeden maddi olarak avantajlıların orantısız sayıda olmasıdır. (Barker,1985:40) Gerçekten, şimdi soru “Yeniden Diriliş Hareketleri ve Yeni Sosyal Hareketlerin her ikisi de mağdurlar tarafından neden bu kadar az destek görüyor?” şeklinde okunarak tersine çevrilmektedir.

Kavramsal Problemler

Tarihi ve ideolojik faktörlere ek olarak, bir de din sosyolojisi ve sosyal hareketler sosyolojisi arasındaki farklılıkları somutlaştıran bazı temel kavramsal problemlerden bahsetmek mümkündür.

İlk olarak, sosyal ve dini hareketlerin her ikisinin de, birinin diğerine nasıl benzediği ve diğerinden nasıl farklılaştığının tespitinde ciddi bir kavramsal başarısızlık vardır. Gary Marx'ın (1980:264) hem benzerlik hem de farklılığın ciddi bir şekilde anlayışımızı kısıtladığını inkâr edebilmek için, sahayı kavramsallaştırıp sosyal hareketleri, kolektif davranışın diğer şekilleriyle kıyaslayarak iddia ettiği gibi, ihtiyaç duyulan şey, her ikisi için de geçerli olan benzerlik ve farklılıkları hesaba katan bir kavramsallaştırmadır.

Önce de görmüş olduğumuz gibi, Park ve Blumer dini hareketleri, “ etkileyici hareketler” kategorisine koydular. Sosyal hareketleri tasnif etmek için, daha çağdaş girişimler, benzer şekilde dini hareketleri diğer modellerden ayırma eğiliminde oldular. Turner ve Killian (1972) dini grupları, *hedefleri kişisel tatmin ve kolektif eylemlere katılan bu bireylere gelecek ödüller olan, katılım odaklı hareketlerin başlıca formu olarak ele alırlar*. Buradaki prototip, milenyum hareketidir. Smelser (1962) , norm-yönelimli ve değer-yönelimli hareketleri birbirinden ayırır. İkincisi, kapsamlı bir inanç adına restore etme, koruma, modifiye etme ya da değerler yaratma için kolektif bir girişim olarak tanımlanan dini hareketlerin pek çok çeşidini kapsar: cemaatçi, mesihçi ve milenyum hareketleri gibi. Bütün bu tipolojik şemalar, dini hareketlere marjinal bir form olarak muamele eder-

ler. Dini hareketler, bireysel ve toplumsal değişim için genel bir yönelime sahip olmalarına rağmen, Rose'un yenilenme, gerilim yönetimi eyleminin yoğun, kolektif parçaları olarak tanımladığı bir alt kategoriye konulmuştur. (1982:17)

Dini hareketler böylece bir çeşit kavramsal belirsizliğin içine terk edilmiştir. Her ne kadar tamamen kurumsal olmasa da, ne de kurumsalın karşıtı olduğu söylenebilir. (Hanngigan,1985:Traugott,1978) Gary Marx'ın (1980:261-262) belirttiğine göre, her iki hareket de, sosyal düzeni değiştirmekten ziyade kişileri değiştirmeyi ve geleneksel kültürün dışında var olan toplumu canlandırma ve güçlendirmeyi istemektedir. Şimdiden ona dolaysız bir şekilde meydan okumaktadırlar.

İkinci olarak, din sosyologlarının kendileri seküler hareketlere karşı nerede sınır koyacaklarına karar vermeye çalışırken, kavramsal problemlere sahiptirler. Oysa dinin tanımı pek çoktur. Johnson'un dini öz olarak, " görünmeyen dünyaya referans veren anlam sistemleri" olarak tanımlaması belki de parametrelerin herhangi birinin çizimi için iyi bir temeldir. (1980:330) Dolayısıyla, bir dini hareket, ideolojisi anlam sistemi içerisinde doğaüstü öğeleri vurgulayan sosyal bir harekettir. Buradaki bir zorluk ise, bir hareketin, kariyerinin bir noktasında diğer bir döneminden çok daha açıkça uhrevi inançları vurgulayabilir olmasıdır. Birçok hareket kariyerlerinin bazı dönemlerinde, gelişimlerinin daha sonraki safhasında kurumsal reformun somut amaçlarını ya da güç elde etmeyi vurgulamalarına rağmen, yönelimlerinin ruhsal ve manevi olduğu bir safha geçirirler. (Lang ve Lang,1961:499) Sosyal hareketlerin bu tür doğal serüvenleri, hareket kurumlaşırken, manevi şevkin ve doğaüstü inancın uzun yıllar boyunca sessiz kaldığını ima etmiştir. Fakat bu durum aynı şekilde, hareketin daha oligarşik hale geldiği yer için de öngörülebilir. (Zald ve Ash,1966:339)

Din sosyologları periyodik olarak "dini olmayan hareketler" (Campbell,1972) , "beşeri potansiyeli olan hareketler"(Stone,1976; Wallis, 1985) ve "kişisel yardım grupları" (Beckford,1988) gibi diğerlerini de içine almak üzere alanın sınırlarını genişletme girişiminde bulunmuşlardır. Birisi büyük olasılıkla mantıksal olarak bu tür gruplara katılımı meşrulaştırmakta iken, diğeri, sosyal ve dini hareketler arasında kabul edilen ayrımları daha da bulanıklaştırmaktadır, böylece büyük çaplı bir yeniden kavramsallaştırma talebi gerçekleştirilmiştir.

Yeni Bir Senteze Doğru

Son yıllarda bilim adamları, her iki uzmanlık alanında da ciddi olarak düşünmeye ve sosyal ve dini hareketlerle ilgili düşüncelerini yeniden gözden geçirmeye başladılar. Bunun için itici güç, talepleri, aksiyon repertuarları ve geçmişteki hareketlerden önemli şekilde farklılık gösterdiği görülen seçmenleri olan bazı Yeni Sosyal Hareketlerin ortaya çıkmakta olmasıdır. Sınıf temelli hareketler, bu yüzyılın erken dönem karakteristikleri olmasına rağmen, Yeni

Sosyal Hareketler, kültürel bir çatışma bağlamında ortaya çıkmıştır. Raschke, Kriesi(1988:358-59) tarafından geliştirilen bir tipolojiye dayanarak, bu çağdaş hareketlerin her ikisinin de merkezi olarak temel siyasal ve insan hakları için açıkça söylenen talepler (oy hakkı, konuşma özgürlüğü, basın özgürlüğü) ya da ekonomik yararların sosyal dağıtımı ile ilgili olmadığı, daha doğrusu savın can alıcı noktalarının, kültürel haklar olarak tanımlanan şeyler olduğunu iddia eder: Kişinin kendi hayat tarzına sahip olma hakkı, farklı olma hakkı, yeni tür risklere karşı bireysel korunma hakkı. (örneğin,nükleer, biyoteknolojik gibi) Yeni Sosyal Hareketler, ayrıca, tercih edilen eylemleri açısından da eski hareketlerden farklılaşırlar. Politikalarının güven vermeyişi ki onlar küçük ölçekte, merkezsizleştirilmiş organizasyonları tercih ederler, hiyerarşi karşıtıdır ve doğrudan demokrasiyi desteklerler. (Mandermas ve Tarrow,1988:7) Son olarak, geçmişteki sosyal hareketler rutin olarak, nüfusun ekonomik olarak marjinalleşmiş bölümleri olarak tanımlanırken, Yeni Sosyal Hareketler, daha genç insanların bir araya geldiği, sosyal ve kültürel uzmanların (teknokratlara muhalif olarak) oluşturduğu “yeni orta sınıfın” halk bürokrasisinde yükselişiyle ilgilidir. Yüksek düzeylerde eğitim ve post endüstriyel toplumda meydana gelen çatırdamalara doğrudan bakış ile bu yeni orta sınıfın, üretimin maddi koşulları ve refah devletin kurumsal iskeleti tarafından maddi olmayan hedefleri (özel hayat stilleri) takip etmek için ortaya atılan tehdidi özel olarak kavrama kabiliyetine sahip olduğu söylenir. (Kriesi,1988:357)

Din Sosyolojisi bilim adamları, Yeni Sosyal Hareketler teorisi ile ilgilenmek için son derece aceleci değillerdi, çünkü belki de onlar, Yeni Sosyal Hareketlerin yükselişini açıklamak yerine, kendi paradigmalarını formüle etme ile meşgul-düler. Bununla birlikte, son zamanlarda, birkaç göze çarpan araştırmacı yeni bir çığır açtılar ve Yeni Sosyal Hareketler literatürü ile din üzerine çağdaş araştırma-yla ilgili gerekli temeli oluşturdular.

Bu konuyla ilgili en sarıh açıklama James Beckford’unkidir. Son kitabı olan *Religion and Advanged Industrial Society’nin* final bölümünde ve 1989 tarihli *Presidential Address to the Association for the Sociology of Religion* eserinde Beckford, pek çok Yeni Sosyal Hareket ile Yeni Sosyal Hareket teorisyenleri-nin anahtarı olan üçlünün(Habermas, Offe, Touraine) fikirlerinin her ikisinden kaynaklandığını düşündüğü “yeni bir tinsellik” tanımlar. Bu yeni tinselliğin, Luckmann’ın (1967) “görünmeyen ve özelleştirilmiş din” nosyonundan, kişisel durum ve şahsi özelleştirmeyi aşan konularda, sinoptik, bütünsel ve global perspektifleri tercih ederek, giderek artan bir şekilde görünür bir form olarak farklılaştığını iddia eder. (Beckford,1990:9) O, Habermas’ın “iletimsel eylem” kavramına özel bir önem verir. Ki O, bu kavramın yalnızca Yeni Sosyal Hareketlerin bir kavramı olmadığını, aynı zamanda belirli dini hareketler ve belirli dini organizasyonlar bünyesinde reformist akımlar içerisinde de bulunabileceğini mütalaa eder. Aynı zamanda O, kilise ve cemaatin her ikisi için de kökleş-

miş, demode kavramlar çerçevesinde dar bir dini bakış açısına sahip oldukları için Yeni Sosyal Hareket teorisyenlerine çıkışır ve Yeniden Diriliş Hareketi bilim adamlarının “özelleştiren, genel, popüler ve parçalanmış dinin” doğası ile ilgili bulgularını görmezden gelir. (Beckford,1989:163-164)

Açıkça Yeni Sosyal Hareketlerle ilgili olmasa da din ve Yeni Sosyal Hareketler sahası arasında ortak bir zeminde algılanan diğer bir din sosyoloğu da Barbara Hargrove olmuştur. Wallace'nin “Yeniden Diriliş Hareketleri” kavramının kullanılmasını (1956) , Hargrove, “küresel sorumluluk ve ekonomik yeniden düşünüşün daha kapsamlı bir tasavvuru”na kılavuzluk eden “yeni dolambaçlı yollar” olarak tanımlamıştır. Bu dolambaçlı yollar, insan ilişkilerinin birbirleriyle ve dünyayla olan kadim anlayışlarının, kadın grupları tarafından yeniden oluşturulması, teolojinin özgürleştirilmesi, kalkınmaya yönelik hücumun alt üst ettiği doğanın dengesinin korunması için mücadele eden kaygılı insanların yer aldığı ekoloji hareketinin dünya görüşü, yerli Amerikalıların doğuştan getirdiği bir tinsellik içerir. Hargrove, Kriesi gibi “yönetici, profesyoneller, sosyal hizmetler uzmanları vb” gelişmenin merkezî kültürel paradigmasını yeniden tanımlama potansiyeline sahip olan kişilerden oluşan “yeni bir sınıf” tanımlamıştır. O, bununla birlikte, günümüze dek yeni dini ve sosyal hareket ideolojileri tarafından önerilen, yeniden canlandırılan kültürel formların henüz daha yeterince bir araya gelemedikleri sonucuna varır.

Son olarak, çağdaş din ve sosyal hareketlerin ideolojik bağlantısı Roland Robertson ve meslektaşlarının çalışmalarında yer almaktadır. (Bkz. Hannigan,1990a) Robertson(1985) , “küresel insani durum” teması şeklinde, alternatif olarak tanımladığı bir dünya teolojisinin ortaya çıkışını tespit etmiştir. Robertson ve Chirico, küresel söylemin çağdaş şekillerinin kısmen “teolojik-seküler” olduğunu işaret etmektedirler. (1985:23) Beckford gibi onlar da, Habermas'ın “iletişimsel eylem” kavramından övgüyle bahsederler ve Habermas'ın savunduğu bu sürecin gerçekte bizatihi dini olduğundan söz ederler.

Bu tartışmaların her birinin ortak noktası, maneviyatı ve çağdaş sosyal hareketleri aynı sosyo-kültürel fabrikanın parçası olarak düşünmeleridir. İlave-ten, bu yeni sosyolojik manzara, geçmişte dini araştırmayı ve sosyal hareketleri desteklemiş olan birçok temel varsayım ile ciddi bir şekilde ters düşer. (Şekil 1'e bakınız)

Şekil 1: Sosyal ve Dini Hareketler Üzerine Geleneksel ve Çağdaş Sosyolojik Bakışların Kıyaslanması

Geleneksel	Çağdaş
Sosyal/dini hareketler, kişisel anlam krizlerini ve kimliği yorumlar ve iyileştirir.	Sosyal/dini hareketler, manevi ve politik yetkilendirme kaynaklarıdır.
Sosyal/Dini hareketler, yerel, bölgesel ya da ulusal sınırlar çerçevesinde değişimi etkiler.	Sosyal/Dini hareketlerin kapsamı, etkileri, aktiviteleri ve eylemleri küreseldir.
Sosyal/Dini hareketler, savunma amaçlı (tepkisel) iddialara vurgu yapar.	Sosyal/Dini hareketler, hem savunma amaçlı (tepkisel), hem de önleyici (proaktif) amaçlı iddialara vurgu yapar.
Sosyal/Dini hareketler, maddi ve dayanışmacı özendirmelerde bulunur.	Sosyal/Dini hareketler, amaca yönelik özendirmelerde bulunur.
Sosyal/Dini hareketlerin tamamen farklı eylem ideolojileri ve söylem modları vardır.	Sosyal/Dini hareketler, bütünsel ideolojinin yükselişi, söylemin iletişimsel modları örneklerinde olduğu gibi ortak bir zemine doğru ilerlemektedir.

Daha spesifik olarak, bu farklılıklar, dinin mevcut modellerini, sosyal hareketleri ve sosyal değişimi gözden geçirmek için, son dönem girişimlerini karakterize eden (çekişme-küreselleşme ve yetkilendirme) olmak üzere üç kapsamlı sürece odaklanılarak anlaşılabilir.

Çekişme

Durkheim'in düşüncesinde (1957), modern bireyciliğin temel görevi, bireyleri, "kismî toplumlardan" (aileler, dini ortaklıklar, işçiler ve profesyonel kuruluşlar), devletin bireyle olan ilişkisini, ekonomi, eğitim ve sosyal refah ile kuvvetlendirerek özgürleştirmesidir. (Robertson, 1978:153) Bireyi koruma gerekçesi altında, yasal mevzuat daha önce yasaklı olan alanları, özellikle en çok da aileyi, "bürokratisasyon, parasallaşma ve manipülasyona" açmak suretiyle yaygınlaştırmıştır.

Bu yayılmayı kabul etmekle birlikte pek çok sosyal aktör, aktif olarak bu duruma direnmiş ve özel ve kamu alanı arasındaki alanı değiştirmek için mücadele girişiminde bulunmuştur. Çağdaş sosyal hareketler, özel hayatın, bir şekilde kamusal hale geldiği alanlar olan ilka ve doğum, üreme ve cinsellik, hastalık ve ölüm ve evde tüketilen kitle iletişim, özellikle de televizyon gibi yaşam alanlarını merkezi olarak kontrol etmekle ilgilenmektedir. (Touraine, 1985:779)

Aynı zamanda kamusal alan, özel alana doğru genişlemekte, seküler dünya, dini alanla ilişkilendirilen unsurlar tarafından kutsallaştırılmaktadır.⁸ Bu durum, örneğin Amerika'da Yeni Hıristiyan Haklarının yükselişinde ve İran'daki Şii devriminde açıkça görülmektedir. Önceki yorumların aksine, (Hunter,1981) kamusal alanın dışına taşıma, sadece basit bir şekilde, dini hareketlerin kesinlik ve uygunluğunun bir karışımını sunarak cevap verdiği bir anlam krizi yaratma değildir; daha ziyade bu hareketler, aktif olarak, özel- kamusal bağını devletten alarak zorla kontrol etme girişiminde bulunmaktadırlar. Amerika'daki bu mücadele, değerlerin çatışması olarak yorumlanabilir. Bu hareketlerin değerlerinin, devlet kurumları ve personelinin liberal ve seküler değerleri ile çatışma haline girmeleri her zamankinden daha çok söz konusu iken, Yeniden Diriliş Hareketleri kendilerini, üyelerinin yaşamları üzerinde kontrol etmek için devletle rekabet ederken bulmaktadırlar. (Wallis,1988:368) Bu durum, bir dizi iyi bilinen Yeniden Diriliş Hareketi ile ilgili olan kilise- devlet çatışmalarında görülebilir: Kiliseyi Birleştirme, Scientology, Hare Krişna Hareketi gibi. Latin Amerika'da devletin, kurtuluş teologları ve temel topluluklar ile yüzleşmesi, Amerika'da Yeniden Diriliş Hareketlerinde olduğundan daha fazla, sınıf temelli sorunlar etrafında döner durur. Fakat aynı şekilde hepsi de, çatışmanın desteklediği bürokratik, otoriter rejimlerin, hem alt hem de orta sınıf vatandaşların günlük hayatlarına bir saldırısıdır.

Çağdaş sosyal hareketler akademisyenleri arasında yeni alanlara müdahale ve yeni alanların çekişmesi, sıklıkla kadın hareketleri, çevrecilik, barış hareketi, anti nükleer hareket gibi Yeni Toplumsal hareketlerin yorumlarıyla ilişkili olmaktadır.

Yeni Sosyal Hareketler tarafından açıkça belirtilen iddialar, hem savunma amaçlı(tepkisel) hem de önleyici(proaktif) dir. Aynı zamanda Yeni Sosyal Hareketler, devlet ve diğer geniş ölçekli kurumların, kendilerinin yeni elde etmiş oldukları aksiyon-mekânlara karşı müdahalelerini durdurmak için devamlı bir mücadele içerisinde dirler. Aynı zamanda, kamusal alanı insanileştirmek ve demokratikleştirmek için topluca çalışmaktadırlar. Hem hücumla hem de savunmaya yönelik açıklama arasındaki denge, devamlı değişmekte ve bu açıklamalardan birine olan vurgu, hareket gelişirken konjonktürel durumlara bağlı olarak değişebilmektedir. (Kriesi,1988:357)

Özel ve kamusal alanları rasyonalize etmek için yapılan bu kolektif girişim, münferit şahıslara aksettirilir. Bellah v.d,(1986,292) kendileriyle " Vicdanî itiyatlar" konusunda görüşülen Amerikalıların, rekabetçi çabanın kamusal dünyası ile rekabetçi çabayı katlanılabilir kılan sevgiyi ve anlamı sağlaması beklenen özel dünya arasındaki bölünmüşlüğü aşmak için nasıl çalıştıklarından bahsetmişlerdir. Daha fazla uyuma yönelik bir güzergâh, çevreci hareketin katılımı olmuştur, bir diğeri ise "mistik"bir kilise toplumu içindeki çalışmadır.

Küreselleşme

Geçmiş dönemlerde sosyal ve dini hareketler, yerel, bölgesel ve ulusal sınırlar içinde büyük ölçüde değişime yol açacak çabaları sürdürmüşlerdir. Bu, ideolojiler ve stratejilerin ülkeden ülkeye yayılmadığı söylemek değildir. Örneğin 19.yüzyılın “ Alkol Karşıtı Hareketi” süresince, İngiltere ve A.B.D arasında, her iki yönde de, misyonerlerin düzenli bir Atlantik ötesi trafiği olmuştur.

1970’lerde, ancak, sosyal ve dini hareketler, yönelimleri itibariyle giderek küresel hale gelmişlerdir. Bu durum, hem din sosyolojisi hem de sosyal hareketler sosyolojisi teoristleri tarafından kabul edilmiştir.

Din sosyolojisinde, son beş yıldır,“ dinin küreselleşmesi” perspektifi teorinin zirvesindedir. (Beyer,1989; Lechner,1989; Robertson,1985,1989; Robertson ve Chirico,1985; Simpson vd.) Küreselleşme, burada, karşılıklı bağımlılık ve bilincin artması referans alınarak dünyanın tek bir yer haline geldiği süreçler olarak tanımlanır. (Robertson,1985:348) Robertson, modern dünyada dinin küreselleşmesine dair 3 spesifik gelişmeden bahsetmiştir: Fundamentalist hareketlerin dünya çapında yeniden canlanması, kilise ve devlet arasındaki gerilimin artması, “modern küresel durumu bir bütün olarak yorumlama iddiasında olan” dini hareketlerin ön planda olması. (1985:352-53)

Yeni Sosyal Hareketler teorisyenleri, dünyanın, ekonomik, politik ve kültürel olarak giderek birbirine bağımlı hale geldiği varsayımını paylaşmaktadırlar. Post –endüstriyel toplum, bu nedenle-ki onlar bunu savunmaktadırlar- hem yeni bir kültür hem de yeni sosyal çatışmaların ve hareketlerin bir alanı olarak daha küresel ve daha radikal bir biçimde tanımlanmalıdır. (Touraine,1985:781) Melucci, çağdaş problemlerin “uluslar üstü özellik” kazanmaya başladığı yerde ulus devletin ölümüne ve “ yeni bir uluslararası düzenin” ortaya çıkışına atıfta bulunmaktadır. (1985:807-8)

Hegedus(1989:22) , çok kısa bir süre önce, küreselleşme argümanının yeni bir versiyonunu kullanıma sunmuştur. Yetmişlerin hareketleri, kapsam ve etki bakımından kuşkusuz olarak uluslar üstü sırayı almalarına rağmen, eylem ve uygulamaları açısından aynı durumda değildiler. Bu hareketler, Batı dünyası genelinde az ya da çok eş zamanlı olarak ortaya çıkmış ve değerler ve davranış açısından küresel ölçekte büyük değişiklikler oluşturmuş olsalar da (özellikle kadın ve ekoloji hareketleri) bu hareketler, yalnızca ulus devletlerin siyasi çerçevesinde müdahil olmuşlardır, ötesinde değil. Buna karşın Hegedus, 1980’lerin hareketlerinin yalnızca ilgilendiği konularla ilgili olarak değil, en önemlisi müdahaleleriyle de küresel olduğunu ileri sürer. Buradaki prototip olan barış hareketi, devletler, bloklar ve askeri süper güçler arasındaki özel ilişkiler üzerine yapılandırılmış uluslararası dünya düzeninin temel paradigmasına meydan okumaktadır.

Yetkilendirme

Sosyal ve dini hareketler konusundaki geçmiş bakış açıları, hareket liderlerinin tabandaki üyeleri az ya da çok oranda- anlam, kimlik, sosyal destek, statü-gibi teşviklerin seçimlerini sağlayarak, kolektif eyleme katılıma yönlendirdiklerinin düşünüldüğü bir niteliğe sahiptir. Bu “manipülasyonla mobilizasyon” konusu pek çok “Kaynak Mobilizasyonu” teorisinde hala çok önemlidir. (Hannigan,1985:441)

Din Sosyolojisinde yeni bir odak noktası, gücün kişisel ve kolektif deneyimleri açısından dini katılımı kavramsallaştırmaktadır. (McGuire:1983b) Bu bakış açısında, dini hareketler, müstakbel ve hâlihazırdaki üyeleri tarafından (manevi ve politik) çıkarları doğrultusunda kullanabilecekleri güç kaynakları olarak görülür. Beckford’a göre(1983) , sosyal aktörler, farkına vardıkları bu güç kaynaklarına tepki verirler ve cevapları, sosyologların geçmişte din fenomenleri açıklamalarında egemen olduğu şekilde, kimlik veya anlam sağlayabilir ya da sağlayamaz. Bu yetkilendirme anlayışı, McGuire’nin derinlemesine olarak incelediği spiritualist gruplardaki kadınların yasal olarak güç kazanması konusunda çeşitli şifa grupları içerisinde özellikle barizdir. (Haywood,1983)

Yeni Sosyal Hareketler teorisyenleri, benzer şekilde, tabandaki katılımcılar konusunda pasiften ziyade aktif bir bakış açısı benimsemektedirler. Gündemleri, (demokratikleşme, kişisel kararlılık gibi) McGuire ve Beckford tarafından tanımlanan dini gruplardan açıkça farklı olmasına rağmen, Yeni Sosyal Hareketler taraftarları, kolektif eylem yoluyla geleceklerini etkileme gücüne sahip oldukları algısını taşır gibi görünmektedirler. O, analizin başka bir aşaması ile ilgili konuştuğunu iddia etmesine rağmen, Hegedus aynı şekilde, “yetkilendirme” kavramını kullanmaktadır. (1989:32)⁹ O’nun kullanımında, yetkilendirme, “insanların kendilerini ilgilendiren problemlerine doğrudan müdahale etme kapasitesi” ve “kendi gelecek tercihlerini kontrol etme” şeklinde tanımlanır ki o, onların kolektif ve bireysel yazgıları ya da basitçe, kendi hayatlarının farklı yönleriyle ilgili seçeneklerdir.”

Her iki durumda da yetkilendirme nosyonu, sosyal ve dini hareketlerin hem geleneksel kolektif davranış hem de daha güncel bir kaynak mobilizasyonu perpektifinde belirgin olandan daha proaktif ve daha yükselen görünümü anlamına gelmektedir. Papadakis’in belirttiği gibi (1988:435) bireysel inisiyatif, sosyal yenilenme ve değişim yaratma sürecinde önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Çağdaş sosyal ve dini hareketler, o halde, aynı teorik çerçevenin içerisinde düşünülebilir ve düşünülmalıdır de. Hem toplum içi hem de toplum üstü, özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırların erozyonunun yan ürünlerinin her ikisi de yapısaldır. Yeni sosyal alanların ve yeniden formüle edilmiş mevcut olanların her ikisi de aktif bir mücadeleyi ihtiva etmektedir. (Örneğin güvenlik, güç gibi) Her ikisi de, tek bir toplum veya sosyal sistemin ötesine geçer ve bu nedenle

geleneksel kolektif davranış teorisinin karakteristiği olan homeostatik yaklaşımlarla ne de kaynak mobilizasyonunun bazı versiyonlarında merkezi olan ulusal siyasi elitlerin bölünmesi mefhumu ile açıklanamaz. Son olarak, 1980'lerdeki sosyal ve dini hareketlerin her ikisi de özellikle hareket üyeliğinin desteklediği maddi ve dayanışmacı tekniklere odaklanmıştır, yetkilendirme kavramı, hareketlerin bizzat kendilerinin kolektif başarılarının, katılım ve ortaklaşa hareket etmede büyük bir teşvik sağladığını ortaya koyar.

Sonuç

Mevcut hareketlerin dini ve sosyal boyutları arasında kayda değer bir bulanıklık olmasına rağmen, bu, tam ölçekli bir yeniden kavramsallaştırma ya da teorik sentez için uygun bir zemin midir?

Belki de bu tür bir görevin en zorlu eleştirileri, çağdaş hareketlerin sadece gerçekten yeni, kalıcı ve temsili olarak mütalaa edilebilmeleriyle ilgilidir. Sosyal ve dini hareketlerin yeniden düzenlenmesi teorisi farklılığımızın temeli üzerine dayanıyorsa o zaman birey, bu hareketlerin pek çoğunun geçmiştekilerle devamlılığını ve kıyaslanabilirliğini nasıl açıklar? Melucci, bu tartışmanın iki versiyonunu ortaya koyar. Radikal versiyon, çağdaş hareketlerin tarihi sürecin devamı olarak yerini bulduğuna dayanır ve daha ılımlı bir versiyon ise, kolektif eylemin çağdaş formlarının karakteristik özelliklerinin, önceki tarihsel dönemlerdeki ortaya çıkışını anımsatır. (1988:376) Bugünün sosyologları, ki bu tartışılabilir, yalnızca “bugünü görememekten” muzdarip olabilirler. İkinci olarak, küresel ise, 1990'ların yetkilendirilmiş hareketleri, bugünkü kaliteden daha fazlasına sahip değildirler, bu gelecek yüzyılda mevcut olmayacak bir paradigmayı değiştirme olarak anlaşılabilir mi? Üçüncü olarak, en güncel “protesto halkasının” önemli ürünleri olan, diğer zorlayıcı gruplar hariç öyle ya da böyle antimodern karaktere sahip olan böyle bir dizi hareket, bu kaygıyı ne dereceye kadar taşıyabilecektir?(Klandermans ve Tarrow,1988:9)

Bu eleştiriler, iki şekilde cevaplandırılabilir. Birincisi, yeni hareketlerin tarihsel bir boşlukta ortaya çıkmadıklarının farkına varmak önemlidir fakat artan bireyselleşme yolunda uzun dönemli trendin en yeni ve en görünür tezahürleri olarak tahayyül edilebilirler. Nedelman (1984:1034-35) öncelikle bu trendin sosyoloji klasikleri içerisinde (Durkheim, Simmel,Weber) tanımlanmasını önermiştir. Bu, rahipler, parti politikacıları ve görevleri diğer bireylerin çıkarlarını tanımlamak ve ifade etmek olan entelektüeller gibi profesyonel yorumculardan, vatandaşların giderek artan bir şekilde özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Bir defa bu kadar liberalleşince bu bireyler, artan bir şekilde özel alan olarak algılandıkları alana bürokratik olarak karışılarak yapılan ihlallere daha duyarlı hale gelmişlerdir. Aynı zamanda onlar, aktif olarak, genellikle ırk, cinsiyet, etnik köken ve yaş gibi atfedilen kategoriler bazında kendi bireysel kimliklerinin yeniden inşası ile meşguldürler. Bu yorum, tarihsel sürekliliği bir dereceye kadar kabul eder

fakat hareketleri tarih sahnesinde yer değiştiren “şahsiyetler” olarak kavramsallaştırma tuzağına düşmez. (Melucci, 1988:336) Sekülerizasyon konusunda bazı yaklaşımlar örneğinde olduğu kadar açıkça evrimci olmamasına rağmen o, Batı toplumlarının, belirli yönlerde değişmiş olduğunu ve bu değişikliklerin de muhtemelen tersine döndürülebilir olmadığını kabul eder. Beckford(1989:169) , kurucu nesil sosyologların betimledikleri şekilde endüstriyel toplumlarda artık yaşamadığımızı ve esas itibarıyla dünya çapında normların ortaya çıkışındaki kadar önemli değişikliklerin ve ekonomik, politik, yasal ve ahlaki eylemin referans noktalarının çoğunun kesinlikle gerçek olduğunu gözlemlediğinde bir dereceye kadar aynı noktaya varır. Bu nedenle, yukarıda açıklanan çağdaş hareketlerin karakteristiğinin yalnızca bir stile sahip olmadığı ancak daha sürekli bir değişim yönünü temsil ettiği iddia edilebilir.

İkincisi, Yeni Sosyal Hareketler teorisi tarafından betimlenen, onun sol-eğilimli, reflektif gruplara uygulanabilirliğini kısıtlayan, dini ve sosyal hareketlerin revize edilmiş bu bakış açısında bir sorun yoktur. Melucci'nin işaret ettiği gibi (1988:333) , “ yapılandırmacı” paradigmanın sosyal hareketler üzerindeki asıl itici gücü, hareket aktörlerinin belirli bir alan veya ortamda eylemlerinin her yönüyle görüşülmesi ve yeniden müzakere edilmesi süreci üzerindedir. Başka bir makalede ben, pek çok “ Yeniden Diriliş Hareketinin” normatif tarzı bir etkileşimin hâkim olması nedeniyle kendi kimlik ve kültürlerinin müzakere edilmesine kapalı olduklarını ileri sürmüştüm. (1990a) Bununla birlikte bu, kaçınılmaz değildir. Örneğin Rose, karizmatik bir toplumun geleneksel, erkek egemen, hiyerarşik ilişki sınırları içinde dahi, Misak Kardeşliği kadınlarının aktif olarak, kendi cinsiyet ilişkilerinin belirli yönlerini nasıl müzakere ettiklerini ayrıntılarıyla anlatmıştır. (1987)

O zaman dini ve sosyal hareketleri yeniden kavramsallaştırma işini nasıl bir girişim ile devam ettirebiliriz? Öncelikle, belki de iki form arasındaki ayrımı ortadan kaldırmanın zamanı gelmektedir. Bu makalenin birinci bölümünde ortaya koyduğum gibi, genel olarak toplumsal hareketlerin, dini cemaat ve kitlelerden ayrılması ideolojik nedenlerle olduğu kadar kavramsal nedenlerle de olmuştur. Bugün bile, Yeni Sosyal Hareketlerin “ yarı-Marksist” teorisyenleri, genellikle dinsel ya da cemaatsel organizasyonların dışındaki formlarda dini kavramsallaştırmak için isteksiz ya da konunun üstesinden gelemeyecek gibi görünmektedirler. (Beckford,1989:164) Turner ve Killian (1988:237) 'in vurguladığı gibi, her sosyal hareket nihayetinde “ ahlaki bir cihattır” ve kaçınılmaz bir şekilde din ile toplumsal hareketleri birbirine bağlayan bu niteliktir. Durkheim'in çok önceleri farkına vardığı gibi (Beckford,1989:25;Swatos,1989:151) din ve ahlak, gerçekte, aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Sonuç olarak, dini ve sosyal hareketleri aynı terimlerle ele almak için basit bir şekilde Yeni Sosyal Hareketlerin parçalarının ruhsal ve dini temalara sahip gibi göründüklerini söylemenin ötesinde bu durumun altında yatan daha derin bir gerekçe vardır.

Özlerinden sıyrıldıklarında sosyal hareketler, yeni mağduriyetlere tercüman olmak, yeni kimlikler inşa etmek, örgütün yeni formlarını ortaya çıkarmak için yapılan kolektif girişimlerdir. (Hannigan,1990b) Hargrove'nin belirttiği gibi (1988:46-47) insan dini, insanları karşılaştıkları çıkmazları aşabilecekleri bir pozisyona koymak, olabilecekler hakkında yeni bakış açıları geliştirmek ve insanlara bu yönde rehberlik etme konusunda ideal bir konumdadır. Bununla birlikte, bu kapasitenin aynı zamanda, normalde dini olarak kabul edilmeyen ancak dünyayı harekete geçirmek, yorumlamak ve düşünmek için yeni yollar teşvik eden, yeni ritüel tarzları ile birleştirebilen perspektifleri mevcuttur. Dini olan ve olmayan sosyal hareketler, bu nedenle, potansiyel olarak aynı hamurdan yoğrulmuşlardır.

Burada sunulan, esasen, ön bir teorik taslaktır. Ben, Beckford, Hargrove ve Robertson'un görüşlerinin, diğerlerinin içinde, dindeki güncel araştırmalar ile Yeni Sosyal Hareketleri bütünleştirecek yepyeni bir bakış açısı içerisinde bir araya getirilebilir olduğunu ileri sürdüm. Buradaki bağ, gerçeklik inşası süreci olacaktır. Turner'in ileri sürdüğü gibi (1981:6) bu durum, onların birlikte ele alınmalarını gerektirmek için katkıda bulunarak " politik, dini ve kendi kendine yardım hareketleri" arasında önemli bir ortaklık sağlama anlamına gelir. Bu yeni yaklaşımın parçaları çeşitli yerlerde bulunabilir: Melucci'nin sosyal bir yapı olarak kolektif eylem modelinde, Meredith McGuire'nin yetkilendirme ve iyileştirmeye odaklandığı araştırmasında, Turner ve Killian'ın yükselen norm teorisinin gözden geçirilmiş versiyonunda ve yükselen bir küresel hümanist söylemin din bilginlerinin küreselleşmesi ile onların araştırmalarında .

Bu yeniden kavramsallaştırma, kolektif aktörleri, hareketin " nesnelere" ziyade "özneleri" gibi ele alarak onların, hareketin merkezine geri dönebilmeleri ölçüsünde mevcut perspektiflerden farklılaşmaktadır. (Nedelman,1984:1034) Ayrıca o, bu kavramsal dikotomileri, -yani kurumsala karşılık kurumsal olmayan, etkileyiciye karşılık politik, iç yönelimliye karşılık dış yönelimli gibi- kolektif formülleştirme sürecine vurguyu kaydırarak dini ve sosyal hareketlerin analizini sıkıntıya sokan, önemsiz şeyler olarak ilan etmiştir. Böylece, aynı terimlerle Katolik paskalya hareketi, ruhsal feministler ve Latin Amerika özgürlük hareketleri gibi farklı grupların analiz edilmesi mümkün olabilir. Yani, her birinin üyeleri toplu olarak hem kendilerini hem de ortamla olan ilişkilerini (diğer aktörler, mevcut kaynaklar, fırsatlar ve engeller) etkileşim, müzakere ve çatışma aracılığı ile nasıl tanımlamaktadırlar. (Bkz.Melucci, 1988:332) Böyle bir yaklaşım, iki tanıdık yabancı –din sosyolojisi ve sosyal hareketler sosyolojisi- arasında karşılıklı farkındalığı sağlamak üzere yeniden sağlam bir temel kurmak için çok şey yapacaktır.

Notlar

- (*) Bu makale, Toronto Üniversitesinden Profesör John A.Hannigan'ın *Social Analysis* 1991,Vol:52:No:4:311-331 sayfaları arasında yayınlanmış olan *Social Movement Theory and the Sociology of Religion:Toward a New Synthesis*'in çevirisidir. Makaleye online olarak <http://www.jstor.org/stable/3710849> adresinden ulaşmak mümkündür. Makalenin kaynakçası olduğu şekilde verilmiştir.
- (**) Yrd.Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD Başkanı.
E mail:cemilezhrakoroglu@gumushane.edu.tr
1. 1930ve 1940'larda Şikago Okulu sosyologları ile Şikago Üniversitesi Teoloji Okulu ortak olarak dini hareketler ve değişim konusunda pek çok ezber bozan eser üretti. (Mecklin ,1934;Riddle,1931) Daha önce Lyford Edvards, her ikisi de çok beğeni gören devrimlerin doğal tarihi üzerine eserler (1927) ve erken dönem Hıristiyanlığın eskatolojik olarak sosyal bir harekete dönüşümünün izini sürdüğü bir monografi (1919) ortaya koydu. Ancak 1940'ların sonlarında, gelecek vaat eden bu gelişme anlayışı önemini yitirdi. (Turner,1988;315)
 2. Bu durumun bir istisnası Lenski'nin Detroit Alan Araştırması(Detroit Area Study) sıdır. Burada O, yakın gelecekte (dini) örgütsel canlılık ve dinamizmde ilerlemeye delalet eden pek çok işaret olduğu sonucuna varmıştır.
 3. Resource Mobilization Theory: Kaynak Mobilizasyonu Teorisi (ç.n)
 4. NAACP:National Association for the Advancement of Colored People (Siyahi İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik) (ç.n)
 5. Sekülerleşme paradigmasının oldukça güncel bir açıklaması için bkz.Hammond(1985) .
 6. Beckford, Offe'nin dini cemaatleri, Yeni Sosyal Hareketlerden kasıtlı olarak dışladığını kabul ederken, (1989:156) bununla beraber O, Offe'nin çalışmasında otonomi, kimlik, insan hayatı için nihai önemli olduğu düşünülen değerlerle yapılması zorunlu olan şeyler ve herhangi bir düzenlemeyi aşan konularda olabildiğince dini bir nitelik sezindiğini iddia etmiştir. Aynı şekilde Beckford, Touraine'nin sosyal değişim analizini dolaylı olarak dini konulara değinerek ele alır. İşin ilginç yanı Beckford, belki de, aslında doğru olarak Avrupalı Yeni Sosyal Hareketler düşünce tarzında yaklaşan bir değişim hissetmiştir. Belki de bu, çağdaş sosyal hareketlerin manevi boyutunun en bariz bir şekilde farkına varılması olabilir. Alman teorisyen Klaus Eder, son zamanlarda çevreciliğin " dinin, gerçekten modern bir formu olarak sosyalizmin yerini alma kapasitesine sahip olduğunu iddia etmiştir"(1990)
 7. Örneğin Stark (1964:701) , Fukuyama (1961) ve Demerath(1961) tarafından yapılan alt sınıfların daha çok dinlerini yaşamaları beklendiği(ibadet törenlerine katılım) sonucuna varılan çalışmalara atıfta bulunur.
 8. om Robbins bana, bazı "düalistik" grupların aslında dünyanın "şeytanlaştırmayı meşrulaştırmakla meşgul" unsurları olarak görülmesine karşın " monistik" Yeniden Diriliş Hareketlerinin esasen en çok dünyanın kutsanmasıyla ilgili olduğunu belirtti.
 9. Kişisel görüşme, Haziran 9,1989.

Kaynaklar

- Abel, T. 1937. "The Pattern of a successful political movement". *American Sociological Review*2, 347-352.
- Adorno,T.1974. *Theses against occultism*.Telos 19:7-12.
- Allport,G.1950.*The Individual and His Religion*.New York:Macmillan.
- Barker,E.1985. "New religious movements: yet another great awaking?" ,pp.36-57 in Hammond,q.v.

- Beckford, J. 1978. "Accounting for conversion". *British Journal of Sociology* 29:249-62.
-, 1983. The restoration of 'power' to the sociology of religion. *Sociological Analysis* 44:11-32.
-, 1984. "Holistic imagery and ethics and new religious and healing movements". *Social Compass* 31:259-272.
-, 1985. The insulation and isolation of the sociology of religion. *Sociological Analysis* 46:347-54.
-, 1988. "Globalization and religion". Paper presented to the annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta, GA.
-, 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
-, 1990. The sociology of religion and social problems. *Sociological Analysis* 51:1-44.
- Bellah, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler, and S. Tipton. 1986. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Beyer, P. 1989. "Globalism and inclusion", pp. 39-53 in Swatos, q.v.
- Birnbaum, N. 1969. *Sociology and Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Blumer, H. 1951. Social movements, pp. 199-220 in A. M. Lee (ed.), *New Outlines of the Principles of Sociology*. New York: Barnes and Noble.
- Bramson, L. 1961. *The Political Context of Sociology*. Princeton University Press.
- Broomley, D. and A. Shupe, Jr. 1976. *The Moonies in America*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Campbell, C. 1972. *Towards A Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.
- Cantril, H. 1941. *The Psychology of Social Movements*. New York: Wiley.
- Cohen, J. 1985. "Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements". *Social Research* 52:663-716.
- Cuneo, M. 1989. *Catholics Against the Church: Anti-Abortion Protest in Toronto, 1969-1985*. - Toronto: University of Toronto Press.
- Demerath, J. 1961. "Religious Orientations and Social Class". Berkeley: Survey Research Center, University of California (mimeographed)
- Durkheim, E. 1957. *Professional Ethics and Civil Morals*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Eder, K. 1990. "Environmentalism: a case study in the innovative reproduction of cultural traditions". Paper presented at the XIIth World Congress of Sociology, Madrid.
- Edwards, L. 1919. *The Transformation of Early Christianity from an Eschatological to a Social Movement*. Menasha, WI: Banta.
- 1927. *The Natural History of Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fukuyama, Y. 1961. "Styles of Church Membership". New York: United Church Board for Homeland Ministries (mimeographed)
- Gerlach, L. and V. Hine. 1970. *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Gerth, H. 1940. "The Nazi party: its leadership and composition". *American Journal of Sociology* 45:517-41.
- Gill, R. 1975. *The Social Context of Theology*. Oxford: Mowbrays.
- Glock, C. 1959. The sociology of religion, pp. 153-77 in R. Merton, L. Broom, and L. Cottrell Jr. (eds.) *Sociology Today* 1, New York: Harper & Low.
- Habermas, J. 1973. *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
-, 1984. *The Theory of Communicative Action 1*. Boston: Beacon Press.

- Hadden, J and E. Heenan. 1970. Empirical studies in the sociology of religion : an assessment of the past ten years. *Sociological Analysis* 31:153-71.
- Hammond, P. (ed.) .1985. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- Hannigan, J. 1985. "Alain Touraine , Manuel Castells and social movement theory : a critical appraisal". *Sociological Quarterly* 26:435-54.
- Hannigan, J. 1990a. "Apples and oranges or varieties of the same fruit?: The new religious movements and the new social movements compared." *Review of Religious Research* 31:246-58.
-1990b. "Emergence theory and the new social movements : a constructivist approach". Paper presented at the XIIth World Congress of Sociology, Section on Collective Behaviour and Social Movements, Madrid.
- Hargrove, B. 1988. Religion, development, and changing paradigms. *Sociological Analysis* 49: S33-48.
- Haywood, C. 1983. "The authority and empowerment of women among spiritualist groups." *Journal for the Scientific Study of Religion* 22:157-66.
- Heberle, R. 1951. *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Hegedus, Z. 1989. Social movements and the social change in self-creative society: new civil initiatives in the international arena. *International Sociology* 4:17-36.
- Hobsbawm, E. 1959. *Primitive Rebels*. Manchester: Manchester University Press.
- Hoffer, E. 1966(1951) . *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* . New York: Harper & Row.
- Hunter, J. D. 1981. The new religions: demodernization and the protest against modernity, pp.1-20 in B. Wilson (ed.) , *The Social Impact of the New Religious Movements*. Barrytown, NY: Unification Theological Seminary.
- Johnson, B. 1980. A fresh look at theories of secularization , pp.314-31 in H.M. Blalock, Jr. (ed.) , *Sociological Theory and Research: A Critical Appraisal*. New York: Free Press.
- Johnstone, R. 1975. *Religion and Society in Interaction*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Kent, S. 1987. " Puritan radicalism and the 'new' religious organization." *Comparative Social Research* 10:3-46.
- Khalsa, K. 1986. " New religious movements turn to worldly success." *Journal for the Scientific Study of Religion* 25:233-47.
- Killian, L. 1973. Social movements: a review of the field, pp.9-53 in R. Evans (ed.) , *Social Movements : A reader and Source Book* . Chicago: Rand-McNally.
- Klandermans, B. 1984. " Mobilization and participation: social psychological expansions of resource mobilization theory." *American Sociological Review* 52:519-31.
- Klandermans, B. And S. Tarrow. 1988. Mobilization into social movements: synthesizing European and American approaches, pp.1-38 in B. Klandermans, H. Kriesi, and S. Tarrow (eds.) , *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Kornhauser, W. 1959. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press.
- Kriesi, H. 1988. " The interdependence of structure and action: some reflections on the state of the art", pp.349-68 in Klandermans et al., q.v.
- Lang, K. And G. Lang. 1961. *Collective Dynamics*. New York: Crowell.
- Lanternari, V. 1965. *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Mentor.

- Le G Bon.1960(1895) . *The Crowd: A Study of the Popular Mind*.New York: Viking Press.
- Lechner,F.1984.Ethnicity and revitalization in the modern world system. *Sociological Inquiry* 17:243-56.
- Lenski,G.1963. *The Religious Factor*. Garden City,NY:Doubleday/Anchor.
- Lofland,J.1979. " Introduction",pp.11-16 in Broomley and Shupe,q.v.
-and R.Stark.1965. " Becoming a World-saver: a theory of conversion to a deviant perspective". *American Sociological Review* 30:863-74.
- Luckmann,T.1967.*The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Mannheim,K.1936.*Ideology and Utopia*. New York: Harcourt Brace.
- Martin,D.1966. " The sociology of religion : a case of status deprivation?" *British Journal of Sociology* 18:353-59.
- Marx,G.1980. "Conceptual problems in the field of collective behavior", pp.258-74 in Blalock, q.v.
- MacAdam, D.1982.*Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- McGuire, M.1982.*Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
-1983.Words of power: personal empowerment and healing. *Culture, Medicine and Psychiatry* 71-20.
-1985. " Religion and healing", pp.268-84 in Hammond, q.v.
-1988.*Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick,NJ: Rutgers University Press.
- McLoughlin,B.1969. *Studies in Social Movements : A Social Psychological Perspective*. New York: Free Press.
- Mecklin,J.1934.*The Story of American Dissent*.New York: Harcourt Brace.
- Melucci,A.1985. " The symbolic challenge of contemporary movements." *Social Research* 52:789-816.
-1988. " Getting involved : identity and mobilization in social movements", pp.329-38 in Klandermans et al., q.v.
- Merton,R.1960. " Introduction: the ambivalancess of Le Bon's The Crowd", pp.v-xxxix in Le Bon, q.v.
- Moberg,D.1962. *The Church as a Social Instution*. Englewood Cliffs, NJ:Prentice- Hall.
- Morris,A.1981. " Black southern student sit-in movement: an analysis of internal organization". *American Sociological Review* 46:744-67.
-1984.*The Origins of the Civil Rights Movement*.New York:Free Press.
- Nedelman,B.1984.New political movements and changes in processes of intermediation. *Social Science Information* 23:1029-48.
- Offe,C.1985. " New social movements : challenging the boundaries of institutional politics". *Social Research* 52:817-68.
- O'Toole, R.1977.*The Precipitous Path: Studies in Political Sects*. Toronto:Peter Martin.
- Papadakis, E.1988.Social movements , self limiting radicalism and the Green Party in West Germany. *Sociology* 22: 433-54.
- Park, R.1967. *On Social Control and Collective Behavior* . Chicago: University of Chicago Press.
- Pope, L.1942. *Millhands and Preachers : A Study of Gastonia*. New Haven,CT:Yale University Press.

- Richardson, J.1985. " The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion / recruitment research" . *Journal for the Scientific Study of Religion* 24:163-79.
- Riddle,D.1931. *The Martyrs: A Study in Social Control*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins,T.1988a. " The transformative impact of the study of new religion on the sociology of religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27:12-31.
- 1988b. *Cults, Converts and Charisma : The Sociology of New Religious Movements*. London: Sage.
- Robertson, R.1978. *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. New York : New York University Press.
- 1985. " The sacred and the World system", pp.347-58 in Hammond, q.v.
-1989. Globalization, politics and religion, pp.10-23 in J.Beckford and T.Luckmann (eds.) , *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- and J.Chirico.1985.Humanity, globalization and worldwide religious resurgence. *Sociological Analysis* 46:219-42.
- Rose, J.1982.*Outbreaks: The Sociology of Collective Behavior* . New York: Free Press.
- Rose, S.1987.Women warriors: the negotiation of gender in a charismatic community. *Sociological Analysis* 48:245-58.
- Rush, G. and R.Denidoff.1971.*Social and Political Movements*.New York: Appleton-Century-Crofts.
- Selznick,P.1952. *The Organizational Weapon*. New York: McGraw Hill.
- Shils, E.1956.*The Torment of Secrecy*.Glencoe, IL:Free Press.
- Sighele, S.1898. *Psychologie des Sects*.Paris: Giard et Briere.
- Simpson, J.forth. Globalization and religion : themes and prospects, in W. Garret and R. Robertson(eds.) , *Religion and the Global Search for Order*. New York: Paragon.
- Snow, D. And C.Philips. 1980.The Lofland- Stark conversion model: a critical assessment. *Social Problems* 27:430-47.
- Snow, D., L.Zurcher, and S. Ekland- Olson.1980. " Social networks and social movements : a microstructural approach to differential recruitment". *American Sociological Review* 45:787-801.
- Stark,R.1964. " Class, redicalism and religious involvement in Great Britain." *American Sociological Review*29:698-706.
- and W.Bainbridge. 1980. " Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects". *American Journal of Sociology* 85:376-95.
- Stone,D.1976. The human potential movement, pp.93-115 in C.Glock and R.Bellah (eds.) , *The New Religious Consciousness*.Berkeley : University of California Press.
- Swatos, W.H.,Jr. (ed.) .1989.*Religious Politics in Global and Comparative Perspective*.New York: Greenwood Press.
- Talmon,Y.1962.Pursuit of the millennium: the relation between religious and social change". *European Journal of Sociology* 3:125-48.
- Toch, H.1981.*The Voice and the Eye : An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985. " An introduction to the study of social movements". *Social Research* 52:74-87.
- Traugott, M.1978.Reconceiving social movements . *Social Problems* 26:38-49.
- Troeltsch, E.1931. (1911) .*The Social Teaching of the Christian Churces*.London: George Allen and Unwin.

- Turner, R.1981. " Collective behavior and resource mobilization as approaches to social movements: issues and continuities". *Research in Social Movements, Conflict and Change* 4:1-24.
- 1988. Behavior without guile: Chicago in the late 1940s. *Sociological Perspectives* 31:315-24.
-and L.Killian. 1972.Collective Behavior, 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ:Prentice-Hall.
-1987. Collective Behavior, 3rd ed. Englewood Cliffs,NJ:Prentice-Hall.
- Wallace,A.1956.Revitalization movements. *American Anthropologist* 58:264-81.
- Wallis, R.1984.*Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge &Kegan Paul.
- 1985.The dynamics of change in the human potential movement,pp.129-56 in R.Stark (ed.) , *Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers*.New York : Paragon.
-1988.Paradoxes of freedom and regulation : the case of new religious movements in Britain and America.*Sociological Analysis* 48:355-71.
- Worsley,P.1957.The Trumpet Shall Sound. London: MacGibbon and Kee.
- Wuthnow,R.1982.World order and religious movements ,pp.47-65 in E.Barker (ed.) , *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*.Lewiston, NY: Mellen.
- Zald, M.and R.Ash.1966. Social movement organizations: growth, decay and change.*Social Forces* 44:327-43.