# TOPLUMBİLİMİ YAZILARI

Dr. Adil Çiftçi

Gibson Burrell - Gareth Morgan

Peter L. Berger, Robert A. Segal

Fazlur Rahman, Adil Çiftçi

ANADOLU YAYINLARI

# TOPLUMBİLİMİ YAZILARI

Dr. Adil ÇİFTÇİ

# TOPLUMBİLİMİ YAZILARI

**Gibson Burrell, Gareth Morgan**
**Peter L. Berger**
**Robert A. Segal**
**Fazlur Rahman**
**Adil Çiftçi**

Derleyen ve Çeviren
**Dr. Adil ÇİFTÇİ**

İzmir-1999

**Derleyen** : Adil ÇİFTÇİ
**Yayına Hazırlayan** : Adil ÇİFTÇİ
**Türkçesi** : Adil ÇİFTÇİ
**Kapak Tasarım** : Nil A.Ş.
**Dizgi, Sayfa Düzeni** : Yusuf ÇİFTÇİOĞLU
Arif ALTIN
Ahmet AĞRALI
**ISBN** : 975-6824-02-6
**Baskı Tarihi** : Şubat/1999 (1. basım)

**Montaj, Baskı ve Cilt** : Çağlayan Matbaası
Tel: 2522097-8-9

**Genel Dağıtım** : ANADOLU DAĞITIM LTD. ŞTİ.
853 Sokak. No: 42 Konak/İzmir.
Tel-Faks: **(0-232) 425 59 83 - 482 08 65**

*Bilgi dünyamıza bir 'katkı' olsun diye yaptığım bütün çeviriler gibi bu çeviriler de hocam* ***Prof. Dr. M. Rami Ayas*** *beyin teşvikleriyle hazırlanmıştır. Kendilerine bir 'temel eser' tercümesi sunmak isterdim; vâdediyorum. Şimdilik, öncekiler ve bu; kabul ediniz hocam...*

***Adil Çiftçi***

## ÖNSÖZ

Özellikle son zamanlarda hayli çoğalmasına rağmen, toplumsal bilimler alanındaki 'okuma metinleri' eksikliği hala hissedilmektedir. Elinizdeki bu derleme, bu eksikliği gidermekte 'katkı' olması için çevirisi yapılan makalelerden oluşmaktadır.

Yaptığımız bu çevirilerde birtakım kelimelerin, kavramların ve bazen de 'fikirler'in tercümelerinde bazı eksiklikler olabilir. Yorumlayıcı Sosyoloji makalesinin özellikle 'fenomenoloji' kısmında bunu bizzat hissettiğimizi itiraf etmeliyiz. Fenomenolojiyi konu edinen tüm yazı ve çevirilerde daha büyük hatalara rastlamak bizi rahatlatabilirdi; ancak biz eleştiri ve teklifleri bekliyoruz.

Bu derlemenin yayınlanması için bizi teşvik eden hocalarıma, arkadaşlarıma, Anadolu Yayınları yetkililerine ve zahmetini çeken güzel insan Yusuf Çiftçioğlu'na şükranlarımı ifade etmek istiyorum.

**ADİL ÇİFTÇİ**

İzmir-1999

# İÇİNDEKİLER

**BİR 'TUTKU' OLARAK TOPLUMBİLİMİ ( A. ÇİFTÇİ ) ..... 1**

**YORUMLAYICI SOSYOLOJİ ( G. BURRELL, G. MORGAN ) ..... 25**

Paradigmanın Yapısı ..... 37
Hermenetik ..... 38
Solipsizm ..... 42
Fenomenoloji ..... 45
Aşkın Fenomenolojisi ..... 45
Varoluşsal Fenomenoloji ..... 49
Fenomenolojik Sosyoloji ..... 54
Etnometodoloji ..... 54
Fenomenolijik Sembolik Etkileşimcilik ..... 59
Paradigmanın Temel Birliği: ..... 62
Kaynakça ..... 65

**DİNİ KURUMLAR ( P. L. BERGER ) ..... 71**

Bir Fenomen Olarak Din ..... 75
Dinin Toplumsal İşlevi ..... 80
a) Sembolik Bütünleştiricilik ..... 81
b) Toplumsal Kontrol ..... 84
c) Toplumsal Yapılandırma ..... 86
Modern Öncesi Toplumlarda Din ..... 89
İşlevlerin Dönüşüme Uğraması ..... 100
Yapıların Dönüşüme Uğraması ..... 113
Günümüzde Durum ..... 123
Özet ve Sonuçlar: ..... 135

**GEERTZ, BERGER VE DİN: FARKLI VE DEĞİŞEN GÖRÜŞLERİ ( R. A. SEGAL ) ..... 137**
Özet ..... 137
Giriş: ..... 137
Geertz ve Berger; Benzerlikler ve Farklılıklar ..... 139
Geertz ve Din ..... 143
Toplumsal Etkiden Fert Üzerine Etkiye ..... 145
Açıklamadan Yorumlamaya ..... 146
Berger ve Din ..... 149
Dinin Meşruluğunun Reddinden Tasdikine ..... 153
Bilimsel Tarafsızlıktan Toplum Bilimsel Onaylamaya ..... 155
Geertz ve Berger'deki Değişmelerin Nitelikleri ..... 157
Kaynakça ..... 159

**DİN ARAŞTIRMALARINDA İSLÂM'A YAKLAŞIMLAR ( FAZLUR RAHMAN ) ..... 163**
İçeridekiler ve Dışardakiler ..... 165
Metinsel Eleştiri Karşısında Tarihsel Eleştiri ..... 175

# BİR 'TUTKU' OLARAK TOPLUMBİLİMİ

Adil Çiftçi*

*Invitation to Sociology* (Sosyolojiye Davet)[1] adlı eserinde Berger, "Sosyoloji bir uygulama değil, bir *anlama çabasıdır.*" derken, bu 'anlama etkinliği' fikrinin Max Weber'in 'değerden-bağımsız sosyoloji' anlayışının açık özetini sunduğunu ifade eder. Ancak Berger, bu ifadenin hem kendisi hem de Weber açısından yerli yerine oturtulması gerektiğinin de farkındadır. Öncelikle bu, sosyologun hiç bir 'değer'e sahip olmadığı ya da olmaması gerektiği anlamına kesinlikle *gelmez.* Zaten, insanların benimsediği değerlerde büyük farklılıklar olabilirse de, hiç bir değere sahip olmayan bir insan düşünmek neredeyse tamamen imkansızdır. Bu incelememizde biz, bu ifadelerin sosyolojik çerçevedeki uzanımlarını irdelemeye çalışacağız.

Sosyolog da; vatandaş, özel kişi, dinsel grub veya bir başka 'sosyal birlik' üyesi olarak bir çok değere sahip olacaktır. Bu noktada 'değer' teriminin anlamı açıklığa kavuşturulmalıdır. Çünkü 'değerden bağımsız sosyoloji' anlayışında 'değer'den kastedileni yeterince ortaya koyarsak, çevirilerini sunduğumuz ve hepsi de 'anlama/yorumlama' ile ilgilenen makalelerin haddi zatında 'değerlerle' uğraştığını ve arada bir çelişki olmadığını da gösterebiliriz. Sosyolog bir yandan insanların, kendileri, çevreleri, başka insanlar veya bütünüyle 'evren' hakkındaki 'değerlendirmeleri' ile ilgilenirken diğer yandan kendisi sosyolog olarak 'değer değerlendirmek'ten sakınmak arzusundadır ve bunlar arasında bir zıtlık yoktur. Bilindiği gi-

---

* Dr. Adil Çiftçi, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü.

1 P. L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective,* New York, 1977, s. 14.

bi, 'değerler' çok uzun zamandır Felsefe ve Ahlakın ilgi alanı içerisindedir ve şu anda ancak buradaki maksadımızı ifade için yeterli olabilecek bir 'basit tanım' verebiliriz. 'Değerler, kötü/yanlış davranışlar karşısında iyi/doğru davranışın ne olduğu konusundaki mülahazalardır. Diğer bir deyişle değerler davranışlar hakkındaki ahlaki yargılardır. Bu hükümlerin bazıları tamamen bireyseldir. Ancak bunlar çoğunlukla da 'kollektif'tirler; yani bir grup ya da toplumun çoğunluğu tarafından benimsenirler. "İşte toplumbilimi, kendi konusu olarak bu ikinci anlamdaki değerlerle meşgul olur."[2] Bizim de, Berger'in yukarıda sıraladığı alanların mensupları olarak bazı değerlere sahip olmamız doğaldır. Ancak sorun da tam bu noktada çıkıyor gözükmektedir. Eğer sosyolog, kendi toplumsal ya da dinsel ahlaki değerlerini, zaten değerlerini incelediği insanlara ya da olaya yansıtırsa, bu anlamda bir 'değer çatışması' meydana gelir. Bu da 'konuyu' anlamayı neredeyse imkansız kılar. Bir sosyolog olarak onun etkinlikleri çerçevesinde ancak tek bir önemli değer vardır: Bilimsel dürüstlük. Elbette sosyolog burada da, insan olduğu için sahip olduğu kendi kabulleri, duyguları ve önyargılarıyla hesaplaşmak ve yüzleşmek zorunda kalacaktır. Kaldı ki, bunların farkında olmaya, çalışmalarından mümkün olduğunca uzaklaştırmaya veya kontrol etmeye çalışması da onun düşünsel eğitiminin bir unsurudur. Söylemeye bile gerek yok ki, bu her zaman kolay bir iş değildir; ama imkansız da değildir. Sosyolog, 'olanı' görmeye ve bulmaya çalışır. Bulabileceği şey hakkında ümit veya korkuları olabilir; ama bu ümit ya da korkularından bağımsız olarak görmeye ve anlamaya gayret edecektir. İşte sosyolojinin ulaşmaya çalıştığı, böyle saf, insani açıdan sınırlı araçların izin verebildiği kadarıyla saf, bir algı/anlama etkinli-

[2] P. L. Berger, *Sociology: A Biographical Approach*, New York, 1972, s. 335.

ğidir.[3] O, görmek istemediğini görmeyen veya sadece görmek istediğini gören bir 'değer yüklü' bakış açısından kurtulup, olanı olduğu gibi görmeye çalışan bir tutum takınır. Olaylara bu şekilde bakamazsak, her zaman *görmek istediğimizi görürüz.* Diğer yandan da; 'ötekinin bakış açısını' anlamaya çalışan 'yorumlayıcı' tavırdan uzaklaşmış oluruz.

Bu kitaptaki yazılarda sıklıkla karşılaştığımız ve toplumsal bilimlerin tümünde rastlanılan öznellik-nesnellik tartışmaları için böyle ifadeler önemlidir. 'Öznellik'in, yorumlayıcı ve Berger'in temsil ettiği hümanistik toplumbilimi bağlamında hangi anlama geldiğini biraz sonra kısaca tartışacağız. Şu kadarını söyleyelim; orada 'öznellik', kendi öznel yargılarımıza göre kişi, toplum ya da olaya 'kıymet biçmek' değil; insan, toplum ya da olayın 'özneleri'ni onların 'duruşları'ndan anlamaya çalışmaktır. Kısacası bu anlayış, bilimsel nesnelliğin, 'ötekinin öznelliğini' hesaba katmakla elde edebileceğini düşünür. Ancak şu anda bir başka boyut ile ilgileneceğiz. Bilhassa İlahiyat Fakülteleri'nde sosyoloji dersi verenler bu boyutla sık karşılaşır. Soru ve sorun şudur: "İslam gibi bir dinin mensubu olarak bizler, kendi kabul ve inançlarımızı 'işin içine' katmaktan uzak kalabilir miyiz veya bizden bu beklenebilir mi?" Soru çok 'anlamlı' ve 'ciddi' gibi gözükmektedir. Ancak ona verilecek cevap daha 'anlamlı' ve daha 'ciddi'dir. Biz, Berger'in bir analojisinden sonra kendi cevabımıza geçeceğiz. Herhangi bir siyasal ya da askeri mücadelede, karşı tarafın 'istihbarat servisleri'nin kullandığı bilgileri elde etmek çok önemlidir ve avantaj sağlar. Ancak bu, iyi istihbaratın, ön fikirlerden bağımsız bilgilerden müteşekkil olmasından dolayıdır. Eğer bir casus, raporunu kendi ideolojisi veya 'üstlerinin' beklentilerine göre hazırlarsa, casusun 'kendi tarafı'na bile faydası olamaz. Totaliter devletlerin istihbarat yapısının zayıflıklarından birinin, oradaki casusların 'bulduklarını değil, üstlerinin duymak

[3] *Invitation,* ss.15-16.

istediklerini' rapor ettikleri olduğu söylenir. Elbette bu kötü bir casusluktur. İyi bir casus, 'olanı' rapor eder. Onun verdiği bilginin bir sonucu olarak 'neyin yapılması gerektiği'ne başkaları karar verir. "Sosyolog neredeyse aynen ve aynı şekilde bir 'casus'tur; onun işi, belli bir toplumsal durum hakkında elden geldiğince 'doğru' bilgiler vermektir. Bu alanda ne gibi tutum ve tavırların takınılacağına başkaları veya, *'sosyologluk rolü'nün dışında bir rol alarak* kendisi karar vermelidir". Bunu söylerken, diyor Berger, bulgularının 'nerede/nasıl kullanılacağı' hususunda sosyologun 'soru sorma' sorumluluğuna sahip olmadığını ima etmiyoruz; dediğimiz, bu sormanın sosyolojik bir sorma olmadığıdır. Mesela 'biyolojik bilgi' iyileştirmek için de öldürmek için de kullanılabilir. Bu, biyolog hangi kullanıma hizmet ettiği konusunda sorumluluktan uzaktır, demek değildir. Fakat o, kendisine bu sorumluluğa yönelik soru sorduğunda, 'biyolojik bir soru' sormuyordur.[4] Sosyolog da bu gibi sorular sorduğunda 'sosyolojik bir soru' sormamaktadır.

Buradan kalkarak, yukarıdaki soruya şöyle cevap verilebilir. Kimlik olarak, son tahlilde 'İlahiyatçı' kimliği öne çıkarılsa ve diğer 'alan bilgilerini' buna yönelik olarak 'kullanmak' arzusunda olunsa bile 'olanı olduğu gibi' tespit etmek ve anlamak zorunludur. Çünkü bulguları çarpıtarak, kendinizce 'yüce değer' addettiğiniz bir şeyin üzerinde ve ona göre değerlendirmelerde bulunacağınız 'veri tabanı'nı yanlış kurmuş olursunuz. Hem Berger hem de Hans Freyer'in açıkça ifade ettiği gibi, 'bilimsel anlama' hedefi güdenler, "yapay gibi görünse bile",[5] bilerek böyle bir alan ayırımı yapmak zorundadırlar. Burada söz konusu ayrım ise; sosyolog ve ilahiyatçı arasındadır.

---

[4] *Invitation*, ss.15-17.

[5] Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, (çev.: Nermin Abadan 3.baskı.), Ankara, 1967, s. 21.

Böyle bir ayrım, toplumbiliminin tarihsel gelişim sürecinde hayli uzun süren tartışmalardan sonra, yerleşmiş gibi görünmekle birlikte, ilgili sorunların tamamen bertaraf edildiği söylenemez. Diğer taraftan, Sosyoloji kitaplarında sık sık göreceğimiz gibi, 'mutlak pozitivizm'i öngören ve insan bilimlerini tabiat bilimleri örneğine göre yöntemsel bir çizgiye oturtmak isteyen akımlar karşısında bazı itirazlar yükselmiş ama bunlar ilke olarak nesnellikten vazgeçmemişlerdir. 'Sosyoloji' adının koyucusu olan A.Comte, sosyolojiyi bir 'terakki doktrini', bilimlerin eski kraliçesi olan teolojinin seküler mirasçısı; teolojinin doğaüstü unsurlarından arındırılmış bir tür 'yeni teoloji' olarak görüyordu. Toplumbilimi, bilimlerin yeni kraliçesi olacaktı; insanın tarihsel süreçte edindiği ve diğer bilimlerin kazandırdığı kuramsal bilgi birikimini birleştiren ve dünyayı ıslah edip yeniden kurmaya yönelik insan çabalarının rehberi hizmetini görecekti. O, diğer bilimlere yüklediği işlevi, fazlasıyla sosyolojiye de yüklüyordu: "Kontrol etmek için öngörmek, öngörü için de bilmek gerekir."[6] Bu görüşe göre sosyolog, bütün bilgi dallarını insanların refahı için kullanan kişi rolünü oynar. Bu fikrin Fransız sosyolojisinin gelişiminde hayli zor öldüğünü görüyoruz. Hatta, Amerika'da bile bütün bilgi dallarının, sosyoloji bölümü altında düzenlenmesi teklifiyle karşılaşılmıştır. Bugün pek az sosyolog, sosyolojinin böyle bir rolü olduğunu düşünür. Fakat, sosyologlardan, bir çok toplumsal meselede düzenlemeye yönelik 'plan'la karşımıza çıkması umulduğunda bu 'rol beklentisi'nin bir kalıntısı hala görülmektedir[7].

Berger'e göre, A.Comte'un sosyolojiye biçtiği rolü, sosyolojinin müstakil bir bilim olarak kendisine özgü bir 'konusu' ve 'yönü' olması gerektiği için, sürdürmek gerekmese de, 'bazı değersel tutumlar' gerekli gibi gözükmektedir. Ancak bu de-

---

[6] P. L. Berger, *Sociology*, s. 21-23

[7] P.L. Berger, *Invitation*, s. 18; *Sociology*, s. 23.

ğersel tutumlar sosyolojik anlama çabasının önünü tıkayan 'değer yargıları' değildir. O, sosyolojinin işlev çerçevesi dahilinde olan bir tutumdur: Bizim dışımızdaki toplumsal dünyayı yeterince açık şekilde anlamak ve anlatmak. Diğer yandan bu, bizzat Berger'in bakış açısına da uygundur: "Bizim bakış açımız, humanistik olarak adlandırılabilir"[8].

Kastedilen şudur: Toplumbilimsel bilgi ve görüşler, ahlaki olarak bunaltıcı şartları dışa vurarak, kollektif yanılsamaları temizleyerek ya da toplumsal olarak arzulanan sonuçların daha 'insani tarzda' elde edilebileceğini göstererek insan gruplarının 'talihlerini' ıslah etmeye hizmet edebilir. Batı ülkelerindeki bazı hukuksal düzenlemelerde ve 'çalışma saatlerinin' ıslahında bunun işaretlerini görmekteyiz. Fakat burada söz konusu olan 'toplumbilimsel anlama' değil, bu anlamanın belli bir tatbikidir. Çünkü 'aynı sosyolojik anlama' zıt yönlerde de kullanılabilir[9].

Daha başlangıcından itibaren sosyoloji, kendisini bir 'bilim' olarak görmüştür. Bu tanımın tam anlamı hakkında bir yığın münakaşa süregelmektedir. Mesela Alman sosyologlar toplumsal bilimlerle tabiat bilimleri arasındaki 'farkı', Fransız ve Amerikalı meslektaşlarından daha fazla vurgulamışlardır. Ancak, sosyologların 'bilimsel ahlak'a bağlılıkları, her yerde, belirli bilimsel inceleme kurallarıyla sınırlandırılma arzusu anlamına gelmiştir. Eğer sosyolog bu 'çağrı'ya sadık kalacaksa, onun bir konu hakkındaki ifadeleri, başkalarının 'sınamasına' veya 'tekrarlayabilmesine' ya da kendisinin öteki bulgularını oluşturabilmesine imkan sağlayan bazı delillendirme kurallarına uyularak sunulmuş ifadeler olmalıdır. Sosyologlar kendilerinin 'bilimsel delillendirme kurallarını' oluşturmaya çalışır-

---

[8] P. L. Berger, *Sociology*, s. VII; 'Hümanistik bir disiplin olarak sosyoloji için', bkz, *Invitation*, ss.186-200.

[9] *Invitation*, s. 17.

ken, metodolojik sorunlar üzerinde kafa yormak zorunda kalmışlardır. Bazı sosyologların, metodolojik sorunlarla ilgilenirken, onun tatbik edilmesi beklenilen *toplumla ilgilenmeyi neredeyse unuttukları doğrudur.* Ve bu, 'akademik disiplinler' arasına 'yeni' katılan bir disiplin için hoş görülebilir de. Sorun, bir tür 'metodculuk'a ('methodism') düşülüp düşülemeyeceği sorunudur. Sorun bir tarafıyla da, 'yöntem' teriminin şimdi bile çoğunlukla tabiat bilimlerinin yöntem ve tekniklerini çağrıştırır olması ve bundan kurtulmanın zorluğudur. Bu açıdan bakıldığında bazı sosyologlar birer 'taklitçi'dirler. Daha ötesi; "bizzat doğa bilimcileri pozitivistik dogmatizmi terketme eğilimindeyken, 'taklitçiler'i hâlâ onu takınma gayretinde"dirler.[10]

Belki bununla bağlantılı olarak, bir de 'her şeye dışardan bakan, insanların soğuk seyircisi' sosyolog imajı vardır. Pareto bunu bizzat sosyoloji adına meşru görüp, "toplumsal hayat bir yalan-dolan sürecidir", yapılacak şey bu 'tiyatro'yu uzaktan seyretmektir[11] diyorsa ve bu gün dahi böyle bir 'dışardan ve soğuk' bakışın sosyolojinin 'bilimselliği'nin bir işareti olarak görülmesi gerektiğini ifade edenler varsa da, sosyologu böyle bir, Berger'in ifadesiyle, "kendinden menkul üstün insan" konumuna yerleştirip, ortak varoluşun sıcak canlılığından uzakta bırakmak ne 'sosyologca'dır ne de 'insanca'. Tatmini, başkalarının hayatlar*ında yaşamak*ta değil de 'ötekiler'in hayatlarını soğukça değerlendirmekte ve onları küçük kategorilere yerleştirmekte aramakta; bize, gözlemlediğimiz şeylerin gerçek anlamını kaybettiren bir şeyler var gibi gözükmektedir. Sevgisiz, şefkatsiz ve vicdansız bir 'manipulatör' olarak sosyolog imajı bizi şu anda pek fazla ilgilendirmemekle birlikte, bilimsel ama 'sıcak' bir sosyologluk için gereken 'duygusal donanım' eksik-

---

[10] *Invitation,* s, 24.

[11] *Sociology,* s. 35.

liği günümüz toplumbilimcilerinde sıkça görülür[12]. Fazlur Rahman'ın makalesinde de göreceğimiz gibi, bu tartışma Dinler Tarihi alanında da sonu gelmeyen 'cedelleşmelere' varmıştır.

Peki, diye sorar Berger, nasıl bir sosyolog? Yukarıda ifade ettiklerimizi birleştirerek buna bir cevap bulabiliyoruz ve bunu yaparken de bizzat sosyologların 'ideal tip' dedikleri inşayı kullanmak zorundayız. Bu demektir ki, bizim ortaya koyduğumuz, saf şekliyle gerçeklikte bulunabilen bir şey değildir; çeşitli derecelerde ona yaklaşan ya da ondan uzaklaşan soyutlamalardır. O, tecrübi bir 'ortalama' da değildir. Öncelikle; sosyolog, toplumu 'disiplinli' bir tarzda 'anlama' ile ilgilenen birisidir. Bu disiplinin niteliği bilimseldir. Bu demektir ki, sosyologun incelediği fenomen konusunda bulduğu ve söylediği şeyler, oldukça sıkı tarzda tanımlanmış bir çerçevede meydana gelir. Bu bilimsel çerçevenin ana özelliklerinden birisi, işlemlerin belirli 'delillendirme kuralları' ile sınırlandırılmış olmasıdır. Bir 'bilim adamı' olarak sosyolog nesnel olmaya; kişisel tercihlerini, ön yargılarını, kabullerini, inançlarını kontrol altında tutmaya ve "değersel olarak hüküm vermekten ziyâde açık şekilde anlamaya" gayret eder. Bu "sınırlama" insan olarak sosyologun değil, sosyolog olarak insanın sınırlarıyla ilgilidir. Diğer yandan bu demek değildir ki, sosyologun bu 'çerçevesi' tek izah çerçevesidir. Aynı konuya başkaları başka tarzda bakabilir. "Bir çok oyun tarzı vardır. Mesele, 'öteki' insanların oyunlarını reddetmek değil, kendi oyunumuzun kuralları hakkında açık seçik olmaktır." Sosyologun oyunu, 'bilimsel kuralları' kullanır. Sosyolog bu kuralların anlamı hususunda kendi zihninde bir berraklığa sahip olmalıdır. Yani o yöntemsel sorunlarla kendisini meşgul etmelidir. Ancak metodolojinin bizzat kendisi hedef değildir; hedef, toplumu anlama çabasıdır. Metodoloji bu hedefe ulaşmakta yardımcı

---

[12] *Invitation*, s. 26.

olur. Bunun için de birkaç hususa dikkat edilmelidir. Öncelikle 'terminoloji' hususunda dikkatli olunmalıdır; biz illa da yeni bir dil icad etmesek de, gündelik söylemin dilini naif şekilde kullanamayız. Diğer yandan sosyologun söylemi esas itibarıyla 'kuramsal'dır. Yani o bizzat 'anlamak için anlamak' ile ilgilenir. O, bulguların pratik uzanımları veya tatbikatlarıyla ilgilenebilir; ancak bu noktada o, sosyoloji çerçevesini terkedip; sosyolog olmayan diğer insanlarla paylaştığı değerler, inançlar ve fikirler alanına girer.[13]

Sosyolog, insanların davranışlarıyla yoğunca, sürekli ve çekinmeden ilgilenen kişidir. Onun 'mekanı', insanın yaşadığı her yerdir. O başka bir çok şeyle ilgilenebilir; ancak onun başat ilgisi insanların dünyası, kurumları, tarihleri ve durumlarıdır.[14] Sosyologların soruları hep aynı kalır: "Buradaki insanlar birbirleriyle ne yapıyorlar?' 'Birbirleriyle ilişkileri nedir?' 'Bu ilişkiler kurumlar şeklinde nasıl düzenlenmektedir.' 'İnsanları ve kurumları harekete geçiren ortak fikirler nelerdir?". Bu sorulara cevap ararken, sosyolog, elbette ekonomik ve siyasal nesnelerle ilgilenecektir, ancak bunu iktisatçı ya da siyasal bilimcilerden farklı bir tarzda yapacaktır. Onun tefekkür ve teemmül ettiği 'sahne' diğerlerinin ilgilendiği sahneyle aynıdır; fakat sosyologun 'bakış açısı' farklıdır. Sosyologun, düşünsel seyahatinde sık sık kavşak birleşimine girdiği başka bir 'yolcu' tarihçidir. O kadar ki, sosyolog ilgisini bu günden geçmişe çevirir çevirmez, meşguliyetlerini tarihçilerinkinden ayırdetmek çok zordur. İkisi arasındaki 'ayrım' bir tarafa, tarihin yardımıyla sosyolog önümüze bambaşka bir dünya açabilir ve bizi heyecanlandırabilir. Bu heyecan, tamamen yabancı bir şeylere rastladığımızdan değil, aşina bir şeyin anlam açısından değişmiş/değişik olduğunu görmekten kaynaklanır. İşte "sosyolojinin büyüsü, onun bakış açısının, bütün hayatımızı içerisinde

---

[13] *Invitation*, s. 28.

[14] *Invitation*, s. 29.

yaşadığımız ve bildiğimizi zannettiğimiz bir dünyayı yeni bir ışıkta görmemizi sağlamasındadır. Bu aynı zamanda bir 'bilinç dönüşümü'nü de meydana getirir".[15] Denilebilir ki; sosyolojinin ilk 'dersi' şudur: "Hiçbir şey göründüğü gibi değildir". Belki bu, insanı kandırıcı şekilde basit bir ifadedir. Ancak bir süre sonra 'basit' olmaktan çıkar; toplumsal gerçekliğin bir sürü anlam tabakalarına sahip olduğu görülür. Her bir yeni tabakanın keşfi, bütünün algısını da değiştirir.[16] Bu, elbette, yabancı bir kültür ile karşılaşan birisinin girdiği, Antropologların ifadesiyle, 'kültür şoku' ile aynı değilse de, insanları şaşırtan bir 'yeniden keşf'tir. "Alfred Schutz'un 'sorgusuz -kabul edilen-dünya' ('world-taken-for-granted') dediği şeyin kurallarının ve kabullerinin güvenliğini isteyenler sosyolojiden uzak dursunlar"[17].

Kapalı kapılar önünde 'acaba orada neler oluyor' hissini duymayanlar, insanlar hakkında merakı olmayanlar ve "şu nehrin öbür yakasındaki evlerde yaşayan insanları bırakıp sadece manzarayı temaşa edenler de sosyolojiden uzak dursunlar". Çünkü onu keyifsiz ve her halükarda, boş bir çaba göreceklerdir. Ancak onları değiştirebileceklerse, bir yerlere çekebileceklerse veya yeniden düzenleyebileceklerse insanlarla ilgilenenler de uyarılmalıdır; çünkü onlar da sosyolojiyi ümit ettiklerinden daha az faydalı bulacaklardır. Ve, ilgilendikleri sadece kendi kavramsal kurguları ya da hipotezleri olan insanlar da *küçük beyaz farelerine dönseler iyi olacaktır.* Sosyoloji, bir gün, insanları gözlemlemek ve insani olan şeyleri

---

[15] *Invitation,* s. 34.

[16] *Invitation,* s. 34.

[17] *Invitation,* s. 35.

anlamaktan daha büyüleyici şey olmadığını düşünebilecekler için tatmin edici olacaktır."[18]

Kendi durumları ve bir yığın başka şeyler hakkında düşünmekten zevk alan insanlar vardır. Ancak bu, çoğu insan için geçerli değildir. Genel olarak ifade edecek olursak, insanlar ancak, hayatlarının rutin akışı 'sorun olarak' gördükleri bir şey tarafından kesintiye uğratılınca durup düşünmeye başlarlar. Ve düşünmek incitir, acı verir. Düşünmek sadece 'acı verici' değildir, çok ta zaman alır. Bu, diyor Berger, arkadaşının, "uyurken sakalını yorganının içinde mi yoksa dışında mı tutuyorsun' diye sormasından sonra, artık uyuyamayan sakallı adamın hikayesiyle güzel ifade edilebilir.[19] Sosyolog ne ıslahatcı ne de 'üstün insan' olsa da, o soru soran insandır; hem kendisine hem başkalarına. Hem kendisini hem de başkalarını rahatsız eder. Alev Alatlı, "'Nereden biliyorsun' yasasının çıkması lazım"[20] dedirtir romanının bir kahramanına. Sosyolog 'nereden biliyorsun'u hep sorar; 'yasa' çıkmasını istemese de bunu bir 'kural' olarak görür, görmelidir.

Sosyoloji bireysel bir 'eğlence'dir. Çünkü bazılarını sıkar bazılarını ilgilendirir. *Bazıları insanları gözlemlemeyi sever, bazıları farelerle deney yapmayı. Dünya bütün bunları kuşatacak kadar büyüktür ve birine karşı diğerini mantıksal tercih önceliği söz konusu olmayabilir.* Fakat 'eğlence' kelimesi kastedileni tasvirde zayıftır. "Sosyoloji bir ihtiras, bir tutku gibidir daha ziyade. Sosyolojik bakış açısı insana tahakküm eden bir cin gibidir: İnsanı tekrar tekrar ve zorlayıcı şekilde kendi sorularına sürükler. Bundan dolayıdır ki sosyolojiye bir 'giriş' ö-

---

[18] *Invitation*, s. 36.

[19] *Sociology*, s. 16.

[20] Alev Alatlı, *O. K. Musti, Türkiye Tamamdır*, İstanbul, 1994, s. 83; krş, *Invitation*, ss. 79-80.

zel bir tür tutkuya davettir. *Hiçbir tutku da, tehlikelerinden yoksun değildir*[21].

Sosyolog hiç kimsenin görmediği bir fenomene bakmaz. O, aynı fenomene ama farklı bir tarzda bakar[22]. Sosyolojik sorular sormak, insan davranışlarının yaygınlıkla kabul edilen ve resmi olarak tanımlanan hedeflerine 'mesafeli durarak bakmakla' ilgilenen bir insan gerektirir. O, insani olayların, gündelik hayat bilincinin farkında olmadığı, değişik anlam düzeylerine sahip olduğuna dair bir 'farkındalığı', hatta, nitelik itibariyle siyasal, hukuksal ya da dinsel olan otoritelerin insani olayları yorumlama tarzları hakkında belli ölçüde şüpheyi öngörür[23]. Bu, aslında, Herodot veya İbn Haldun'dan beri aşina bir 'kaide'dir.

Büyük ölçüde P.L.Berger'e dayanarak düzenlediğimiz yukarıdaki ifadeler, bu 'derleme'deki makaleler için bir 'giriş' olarak düşünülebilir.

'Yorumlayıcı Paradigma' isimli makale, bu paradigma çerçevesine giren akımların, bütün farklılıklarına rağmen, belirgin bir hedefte birleştiklerini işlemektedir: 'Öznel maksadın keşfi'. Hemen burada açıklığa kavuşması gereken bir husus vardır: Buradaki 'öznel'den kasıt, değer yargılarıyla yüklü bir bakış açısı kullanmak olmamalı. Vurgulanan şey, inceleme konumuza (a) dışardan kategoriler yüklememek, (b) kendini dışavurmasına izin vermek. Bu paradigmada yer aldığı düşünülen solipsizm, fenomenoloji, fenomonelojik sosyoloji ve hermenötik dörtlüsünden *solipsizm*, 'gerçekliğin tamamıyla bir algı meselesi olduğu' iddiasından dolayı, toplumbilimi yapmayı dahi imkansız kılar gibi görünmesine rağmen; yazarın dedi-

---

[21] *Invitation*, s. 36. [vurgu bizim].

[22] *Invitation*, s.40.

[23] *Invitation*, s.41.

ği gibi, yorumlamacı paradigmanın öznel-nesnel boyutları açısından diğer 'yöntemlerin' yerini tespitte işlevsel bir konuma sahiptir. Yazarın fenomenolojiyi 'aşkın ve varoluşsal' diye ikiye ayırması yerinde olup, birincisi 'gerçekliğin' bilinçsel kökenleri konusunda salt nesnelci paradigmayı uyarma görevi yüklenirken, Schutz'un temsil ettiği varoluşsal fenomenoloji bugün kendisine daha fazla ihtiyaç hissettiren bir bakış açısına kapı aralamaktadır: İnsanların kendi 'durum-tanımları'nı dikkate almak. *'Definition of the situation'*; salt 'dışarıdan' gözlemcilerin değil, belki daha da fazla 'içeridekilerin' yapacağı bir şeydir. Berger de bunu "Her insan kendi dünyasını 'dışarıdaki' birisinden daha iyi bilir." şeklinde dile getiriyordu.[24] 'Durum tanımı' kavramının esas itibariyle batı merkezli toplumsal bilimlerin diğer toplumları incelemede 'doğrultucu' bir kavram olarak ortaya çıktığı ve son tahlilde 'üçüncü dünya halklarının kendilerini tanımlamalarının', 'medenîleştirme projeleri' karşısında daha bilimsel olduğu kadar daha 'insani' de bir işlevi yerine getirdiği doğruysa da[25]; böyle bir 'biz' ve 'ötekiler' ayrımına dayanmayan tahliller için de önemli olduğu su götürmez. Bu açıdan bakıldığında 'aşkın fenomenoloji' ve 'varoluşsal fenomenoloji' belli bir noktada örtüşür gözükmektedirler: Bilincin kastına göre toplumsal gerçekliğin tanımlanması. Birincisinde 'salt görünen'e dayanan gerçeklik yargıları 'askıya' alınırken; ikincisinde bizim 'öteki' hakkındaki tanımlamalarımız 'askıya' alınır. Birincisinde biz gündelik hayatın, belki de yavan kabul ve varsayımlarını 'yönelimsel bilinç'e geri gönderirken; ikincisinde konumuza dışardan yüklenilen tanımlamaları, onun bilincine geri gönderir oradan 'anlamı' çıkarırız. Ancak arada önemli bir fark ta vardır; birincisi, denilebilir ki, daha 'evrensel' bir 'anlam sorunu' ile ilgilenirken; ikincisi

---

[24] P. L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, London, 1974, s. 13.

[25] Tümüyle bu konuyu irdeleyen bir çalışma için; P. L. Berger, *Pyramids of Sacrifice*.

gündelik hayat dünyasındaki birebir ilişkilerin meydana getirdiği hayat örgülerinin anlamını 'onlara katılanların bakış açılarından' kavramakla ilgilenir. İkincisi belki 'metafizik' yapmaktayken, ikincisi sosyoloji yapmaktadır denilebilir.

Bu önemli noktadan ise, Fenomenolojik Sosyolojiye ve büyük ölçüde Schutz'dan etkilenen Etnometodoloji ve G.H. Mead'den etkilenen Fenomenolojik Sembolik Etkileşimcilik'e geçilmiş olması yerindedir. Birincisi, Schutz'dan mülhem olarak, gündelik hayattaki 'elde bir bilinir' gibi gözüken bazı 'işlemlerin' ayrıntılı tahlilini yaparak, insanların hangi amaçlara hangi yöntemlerle ulaştığını inceler. Buradaki dikkat çekici nokta; bu 'yöntemlere' konuşma kadar, belki de ondan daha fazla, 'konuşmama'nın da dahil olmasıdır; bazen, söylenilenler değil söylenilmeyenler, yani sadece 'işaret edilenler' önemlidir. 'Etkileşimci' için de 'aktör'ün bakış açısı önemlidir; ancak o bunu daha geniş bir bağlam ile irtibatlandırır. H. G. Mead'in kendisi *Mind, Self and Society* adlı çalışmasında, 'İnsan ben'i ('Human Self')nin, toplumsal süreçlerle nasıl oluştuğunu tüm ayrıntılarıyla çözümleyerek, insanı, toplumsal bağlamı dışında anlayamayacağımızı vurgular[26]. Etnocu kendi faaliyetlerini 'aktörün dünyası' ile sınırlandırır. Ancak ikisi için de önemli olan, 'toplumsal gerçekliğin her defasında ve her toplumsal karşılaşmada yeniden yaratıldığı veya tasdik edildiği'dir.

Makaledeki sıranın aksine, burada sona koyduğumuz hermenetik, 'maksad' ile ilgilenmesi itibariyle paradigmanın 'öznel' niteliğini paylaşmakla birlikle, 'zihnin kastını' nesnel dışavurumları vasıtasıyla 'anlamaya' çalıştığı için de 'nesnel boyutu' öne çıkan bir alandır. Zira 'nesnelleşen maksad', maksadın anlaşılmasının sınanması ya da yanlış anlamanın düzeltilmesi için gerekli olan 'sabit ve somut' tezahürlere sahiptir. Hermenetik gelenekteki bütün farklılaşımlara rağmen

---

[26] George Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* Chicago, University of Chicago press, 1974.

birleşilen husus, 'zihnin dışa vurumları'nın anlaşılmasıdır. Romantik geleneğe göre bu, 'dışavurumların ilk zihne geri gönderilmesiyle' mümkün iken; Gadamer'in temsil ettiği ekole göre 'kendi zihnimiz' ile 'öteki zihnin' ufuk birleşimiyle mümkündür. Ona göre anlama her defasında 'özgün' bir süreçtir; biz 'özgün zihnin kendi kastını' değil, kendi zihnimizle örtüşen bir 'kastı' anlarız; "biz farklı anlarız, eğer anlıyorsak?"[27] Gadamer'in, 'aktörün bakış açısını' gözardı edip etmediği ve ettiyse yorumlayıcı paradigmaya dahil edilmesinin uygun olup olmadığı ciddi bir sorundur ve tartışılmaya devam edecektir. Ancak onun, anlamayı 'ontolojik bir süreç' olarak görmesi, kendisinin bu paradigmada yer alması için yeterli gibi gözükmektedir.

Dinin insan hayatı/deneyimi için 'anlam' temin etme yetkinliği, Weber'in çalışmalarının ilk dönemlerinden itibaren Din Sosyolojisi'ndeki ana konulardan birisidir. *Anlam* ya da *anlam verme*, daha geniş bir kuramsal çerçeveye göre sorunları, durumları ve olayları yorumlamaya gönderme yapar. Mesela 'işten çıkarılma', 'kötü şans' veya "Allah'ın takdiri" vs olarak yorumlandığında ona anlam verilmiş olur.[28]

'Ontolojik bir süreç' ifadesi, Berger'in makalesi için anahtar ifade olarak kullanılabilir. Ona göre 'anlama', sosyolojinin ana görevi olduğu kadar, toplumsal varoluşun da ana unsurudur. Bu birkaç açıdan böyledir. Birinci açıdan, sosyolojinin varlık sebebi söz konusudur. O 'zaten anlaşılan' şeyleri mi incelemektedir? Berger'in cevabı; onun 'yanlış anlaşılan şeyleri doğru anlama kavuşturmakta olduğu'dur. Din hakkındaki 'sorgusuz bilinirlik' iddialarının 'yavanlığı' konusunda verdiği örnekler dikkat çekicidir. İkinci açıdan ise; toplumsal hayatın ilişkisel aktörleri olan insanların 'anlam sorunu'na dikkat çe-

---

[27] Hans George Gadamer, *Truth and Method,* London, 1975, ss. 263-264.

[28] Meredith B. Mchuire, *Religion: The Social Context,* Belmont, 1991, s. 27.

kilmesi gerekir. İkisiyle de ilgili olarak şunlar söylenebilir: Büyük ölçüde Max Weber'in etkisi sonucu, sosyologlar 'toplumsal davranışların anlamı'na dikkat etmenin öneminin farkına varmışlardır. Eğer birisi, belli bir toplumsal durumda nelerin olup bittiğini anlamak istiyorsa 'bu duruma katılanların' onu nasıl 'anlamlandırdıkları'nı, onların dürtü ve niyetlerinin ne olduğunu ve kendilerinin ya da başkalarının yapıp-etmelerinin ahlaki uzanımlarını/sonuçlarını nasıl değerlendirdiklerini anlamak zorundadır. Bu durumda, yukarıda tanımını verdiğimiz 'değerler' özel bir anlam kategorisini teşkil ederler. Ancak bunu biz, Schutz'un "durum tanımı" kavramına benzer olan bir kavramla, 'gerçeklik tanımı' kavramıyla ifade edebiliriz. "Gerçeklik tanımı" hem *değersel* (normative) hem de *bilgisel* (cognitive) olabilir. Birincisi, gerçekliğin/durumun *ne olması gerektiğini* (ahlaki tavır) ikincisi *ne olduğunu* söyler. Çoğu toplumsal durumlar şu veya bu şekilde iki tür tanımı da içerir; yani çoğu toplumsal durum hem değerler/normlar hem de 'bilgi' (yani belli bir grubun 'bilgi' olarak kabul ettiği şey) tarafından belirlenir.[29] Bir 'Din Sosyolojisine Giriş' olarak kabul edilebilecek makalede Berger, diğer çalışmalarından da aşina olduğumuz gibi, insanların 'anlamlı bir dünya kurma' ihtiyacından bahisle, bu dünyanın -Geertz ve Berger'i karşılaştıran makalede göreceğimiz gibi- sürekli yeniden kurulmaklığının 'ontolojik' bir zorunluluk olduğu kanaatindedir. Ancak burada kastedilen 'anlam' ya da 'anlam verme' bir durumda içkin olan değil, ona *'yüklenilen'* bir şeydir. Yukarıda bahsedilen 'işini kaybetme' durumuna çok sayıda anlam atfedilebilir. Onun kendisinden de bir anlam çıkarılabilir; ama bu her zaman 'gerçek anlamı' dışa vuramayabilir. Dolayısıyla birey, nihai bir anlam tercihinde bulunur ve olaya *yükler*. Deneyime anlam bu yorum tercihleri tarafından verilir. "Olaylara anlam yüklemek

[29] A.g.e, ss. 29-33.

*insani* bir ameliyedir"[30]. Çünkü, özellikle modernite gibi, büyük dönüşümlerde geleneksel 'anlam haritaları' önemli ölçüde parçalanır. Kendimizi ve başkalarını içine yerleştirip, en önemli soru ve sorunlarımıza cevap bulduğumuz ve hayatımıza yön verdiğimiz 'değerler atlası', bir yerlerden 'gedik açılmasıyla', önce yavaş yavaş sonra ise artan hızla dönüşüme uğrar. Sadece gündelik hayatımızın değil, bu hayatın -din söz konusu olduğunda- 'değersel temelleri' de sarsıntıya uğrar. Çünkü din, bir toplumsal bağlamda var olur; hem toplumsal bağlam tarafından şekillendirilir, hem de onu şekillendirir. Çoğulcul gerçeklikler evreninde, eskiden 'elde bir' sayılan inanç ve kabuller, diğerlerinin yanında, belki de onlarla yarışmak zorunda kalan, 'hakikat iddiaları' haline gelir ve bir 'serbest pazar rekabetine' girerler. Bu 'durum' bütün dinler için geçerlidir. İlâhiyatçı kimliğimizi biraz öne çıkarırsak şunu diyebiliriz ki, Berger'in 'trajedi' olarak adlandırdığı din ve modernite ikileminden, İslam dünyasının alacağı dersler vardır. 'Biz İlahi hakikati sunuyoruz' diyerek, bireylerin kendi zaman ve mekanları dışında oluşan 'gerçeklik iddialarını' onlara dayatmaya çalışmak, 'zamana yetişemeyen bir din' anlatısının hakikatini redde götürebilir. Bu bir. İkincisi, Berger'in çözümlemeleri bize zıt düşen 'durum tanımları' değildir. Onları dinleyerek gülmenin bir anlamı yoktur; çünkü birileri hemen şunu der: "Ne gülüyorsun, anlattığım senin de hikayen!" Bunu, Berger'in bir tesbitine atıfla yeterince açıklamış oluruz; zina yaptığında korkunç bir günah duygusu altında ezilen kişi, ekonomik faaliyetlerinde, geleneksel dini ahlak sisteminin hırsızlık muamelesi uygulayabileceği şeyler yaptığında en küçük bir vicdan azabı duymayabilir. Bunun ayrıntılı tahlilini 'dini kurumlar' makalesinde göreceğiz.

Berger'e göre bütün 'tarihsel dinler', bir birey ve toplumsal grubun bütün deneyimlerini, hayatlarını ya da davranışları-

[30] Berger, *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967.

nı tek ve genel bir 'açıklama/anlamlandırma' şemasınına yerleştiren kapsamlı 'anlam sistemi'dirler. Böyle kapsamlı bir anlam sistemine (meaning system) *'dünya görüşü'* adı verilir.[31]

Ancak, Berger'in ana iddiası şu gibi gözüküyor. Din, toplum ve birey hayatındaki geleneksel yerini, geleneksel ifade tarzıyla, kaybetmektedir. 'Bunun olmaması için ne yapılması gerektiği' elbette Berger'in 'soru alanı'nın dışındadır ve o sosyolojik bir tespitte bulunmaktadır. Ancak o, yine sosyolojik bir tespitle insanların 'anlam arama ihtiyacında' dinin vazgeçilemez bir işlev gördüğünü söyler. "Din", diyecektir Berger, "Başka ne olursa olsun, insanın evreni nihai olarak anlamlı olacak şekilde tanımlama arayışıdır. Bu arayışın insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi mümkün değildir".[32]

Sosyolojinin çözümlemeleri, yazımızın başlarında da ifade ettiğimiz gibi, 'kışkırtıcı', 'gelenek ve inanç bozucu' olabilir; ama sosyolojinin 'bilinçli' işlevinde ne inanç bozmak ne de inanç kurmak vardır ki, Berger de, makalesinin girişinde bunu bilimsel bir ikna dili ile açığa çıkarmaktadır.

Bir önceki paragraf, Geertz ve Berger'i karşılaştıran çalışmanın sanki özeti gibidir. Çünkü iki düşünür de, biyolojik ve fizyolojik yönü var ya da yok bir tarafa, dinin insanın nasıl da ontolojik, eksiztansiyel ve eskatolojik sorunlarına cevap aramada 'anahtar' rol oynadığını irdelemektedir. İki bilginin de 'aktörün bakış açısından irdelemeye çalıştığı anlam sorunu' son tahlilde toplumsal bilimsel bir 'anlama' zeminine otursa da, arasıra adeta 'teolojiye bir gidişin izleri' görülebilmektedir. 'Hayatı anlamlı kılma' gayreti içinde bulunan insanlar için anlam arayışı, 'karın doyurma gayreti' gibi değildir. Zaten insan

---

[31] P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York, 1966.

[32] Krş. Berger, *Social Reality of Religion*, New York, 1973, ss. 14-37.

olmak hayatta anlam aramaktır. Hayatı anlamlandırmak ise, onun 'nasıllığını bulmak' değil, onu belirli bir tarzda düzenlemektir. İşte iki bilgine göre de din, bu açıdan önemli işlevlere sahiptir. Ancak ikisi arasında önemli bir fark var gibi görünmektedir. Geertz'de din, sanki, bazı 'sabiteler' çerçevesinde hayatı anlamlı kılıyorken;[33] Berger de din, belki kendisini de dönüştürerek, 'hayatı tekrar tekrar anlamlı kılar'; böyle yapmak zorundadır da. Zira kültürün değişmesiyle birlikte 'anlam verici kaynaklar da değişime uğrarlar.' Ancak ikisi arasındaki en önemli benzerlik, yöntemsel açıdan ikisinin de 'açıklama'dan 'anlamaya' geçişleridir. Yorumlayıcı Sosyoloji ve Dini Kurumlar makalesi şu anda özetlediğimiz makale ile birlikte düşünüldüğünde 'açıklamadan anlamaya geçiş'in kendi anlamı ortaya çıkabilecektir.

'Anlam sorunu' ve 'anlama sorunu' sadece toplumsal bilimcilerin değil; teolojik bir hedef için toplumbilimi yapan düşünürlerin de ilgi konusudur. Fazlur Rahman, Berger'in 'önce sosyolog olsun sonra ne yaparsa yapsın' anlamına gelebilecek ifadelerine yöntemsel açıdan uygun düşen bir mütefekkirdir. Diğer yandan o da, dinin 'hayatı anlamlı kılma' işlevinin, Berger gibi, farkında olduğu gibi; belki Berger'den daha 'dindarane' bir tutumla, İslam'ı 'yeniden anlamlı' kılmanın da peşindedir. Yani onun hedefi sadece İslam'ı 'anlamak' değil (bilimsel/bilgisel çaba) onu 'modern dünyada anlamlı kılmaktır' da (duygusal/ahlaksal çaba). Onun bilhassa tarihsel çözümlemeleri ve modern durum tahlilleri 'meslekten' sosyologları kıskandıracak kadar toplumbilimseldir. Onu, 'teoloji' yapmaya başlayıncaya kadar ki haliyle, genel olarak yorumlayıcı paradigma ve yorumlayıcı sosyoloji çerçevesine dahil etmek mümkündür. O iki tür 'anlama sorunu' üzerinde durmaktadır makalesinde. Birincisi, İslam ve Kur'an'ın 'kökeni'ni an-

---

[33] Berger ve Geertz'in konu hakkındaki fikirleri için, adı geçen makaledeki kaynaklar yeterlidir.

lamak; ikincisi, Kur'an'ın İslam toplumlarındaki işlevini anlamak.

Birincisinde o yorumlayıcı sosyoloji bağlamında hareket eder: İslamı bizzat yakın kökenleri açısından, Kur'anı da Kur'anın kendi bakış açısından anlamalıyız. Bu, genel olarak bir sosyolojik çerçeveyi ve 'ilk zihnin kastını anlama'yı gerekli kılar. Bunlar da bizi belki 'içeriden' ama 'nesnel' bir anlamaya götürecektir. Ancak 'içeriden anlama' sadece 'içeridekilerin anlaması' değildir; çünkü bilimsel anlama söz konusu olduğunda içerideki-dışarıdaki ayırımı kaybolabilir.

İkincisinde ise o, sosyal-teoloji yapar. Müslim ya da gayri müslim bütün bilginlerin 'anlama çabaları' bir 'aşkın ölçütü' gerektirir; bu da Kur'anın kendi ifadeleridir. Dolayısıyla o, hem içeridekilerden, hem de, belki de haksızca, dışarıdakilerden 'normatif İslam'ı bulmalarını bekler. *'Kuralsal İslam' hem geleneği hem de günümüzdeki İslami tezahürleri kendisine göre değerlendireceğimiz ahlaki-teolojik temel ilkelerdir.* Ona göre, bir anlama yöntemiyle bu ilkeleri 'yeniden keşfederek' modern anlam sorununa kuralsal İslama sadık ama 'modern' cevaplar bulabileceğiz. Bu 'değer yüklü tutum' bir yana bırakılırsa, onun gerçek anlamda bir tarihselci sosyolog gibi davrandığı kolayca reddedilemez. 'Tarihte gerçekten ne oldu?' sorusunun yanında 'günümüzde gerçekten ne olmaktadır?' sorusuna da 'bilimsel cevap araması' bunun dışavurumudur. Onun, bir bölümü tarafımızca tercüme edilen İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp[34] adlı eseri, büyük ölçüde sosyolojik bir çalışmadır. Yine tarafımızca çevrilip, Allahın Elçisi ve Mesajı[35] başlığıyla yayınlanan makalelerinde de sosyoloji ve teolojinin elele yürüdüğünü görürüz. Ama tekrar ediyoruz; o, teolojiyi, sağlam

---

[34] Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* (çev.: A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

[35] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı,* (çev.: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

bir sosyolojik zemine oturtmak çabasındadır. Bütün ıslahatçı fikirlerinin ana dayanağı da budur. Ancak onun makalesini buraya dahil etmemizin esas sebebi, oradaki yöntem tartışmalarıdır.

Sosyoloji hiç bir şey değilse bile, ön kabullerimizin, sorgusuz inançlarımızın ya da 'anlam haritamızın' toplumsal ve tarihsel gerçekliklere denk düşüp düşmediğini irdeleyen, hatta sorgulayan bir disiplindir artık. İlahiyatçıların sosyoloji ve sosyolojik bakış açısından öğreneceği bir yığın ders vardır; o önce 'fildişi kuleler'den yaşanılan gerçekliğe bizi yönlendirecek oradan da 'sorgusuz yargıları' sorgulamaya götürecektir. Bu 'normatif bir tutum' değildir; olsa ne çıkar. Berger'in dediği gibi, bir sosyolog hem kendi bilim alanına, hem üyesi olduğu topluma hem de, eğer inanıyorsa, dinine sadık kalacak etkinlikte bulunabilir. Belki bunun vakti gelip geçmektedir bile. Sloganların başını alıp gittiği kendi toplumumuzda sosyoloji belki de 'put kırıcılık' işlevini yüklenmek zorundadır.

"Sosyolojik düşünce; özellikle de bilgi sosyolojisi", diyor Berger, "teolojiye en şiddetli meydan okuyuştur. Teoloji elbette bu 'meydan okuyuş'u görmezlikten gelebilir ve bu uzun sürebilir. Ama sonsuza kadar değil". Geleneksel din bilimlerinin 'başı' olarak kabul edilip, bütün bilgi alanlarını kuşatan ya da onlara 'dinsel temeller' sağlayan kabullerimizin ve inançlarımızın yekünü olan teolojiye meydan okuyuşta öne çıkan bilim disiplinleri arasında en yenisi sosyolojidir. Fiziksel bilimler ilk meydan okuyanlar idi. Ancak "Fizik bilimlerin teolojiye meydan okuyuşları *nispeten* yumuşaktır". Sosyoloji, teolojinin en yaygın kabullerini tehlikeye düşürür; görülmemiş bir keskinlikle teolojik düşünceyi sarsar ve 'temel esaslar' denilen çok şeyin tarihsel şartlar içerisinde 'beşeri kurgular' olduğunu gös-

terir.[36] Ancak onun maksadı 'dini yıkmak' değildir. Belki, Berger'in kitabının alt başlığının ifade ettiği gibi "Aşkın'ın yeniden keşfi"nde yardımcı olmaktadır. Çünkü insanların, "Hayatımın anlamı nedir?", "Ölmem niçin gerekli?", "Nereden geliyorum nereye gideceğim?", "Ben kimim?" sorularına cevap vermekte dinin yerine geçebilecek bir şey icâd edilmiş değildir.[37] Ama buna cevap verecek dinin 'değerler çerçevesi', sosyolojinin vazifesi bu olmasa da, yeniden kurulmalıdır.

Diğer yandan; Berger'e göre dinin 'ahlaki bir faydası'da vardır: 'İçinde yaşadığımız çağ ile, çağı aşan ve böylece onu da izâfi kılan bir perspektif içerisinde 'karşılaşma'ya imkan vermesidir.[38] Belki bunun anlamını Fazlur Rahman vasıtasıyla ortaya koymalıyız: Din bize, bütün yeniden anlama, yeniden yorumlama ve son tahlilde dini güncelleştirme çabalarında, bizim zaman ve mekanımızı aşan ve zamana uydurulamayacak - uydurulmaması gereken- bir 'anlam boyutu' olduğunu hatırlatır.

Sosyoloji, toplumsal dünyayı mümkün olduğu kadar açık şekilde görmek; insanın kendi ümit, beklenti ve korkularına kapılıp gitmeden onu 'anlamak' yönünde sistematik bir çabadır. Weber'in 'değerlerden arınmış sosyoloji'den kastı da buydu. İşte, başta da dediğimiz gibi, bu zor bir iştir. Sosyoloji, kalpsiz, duygusuz 'dışarıdan gözlemci' olmadığı gibi, 'propagandacı'da değildir. Sosyolog olmak, her anlama çaba-

---

[36] Berger, *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, London, 1971, ss. 43-66: krş. *Facing up to Modernity*, ss. 181-190.

[37] A.g.e. s. 95.

[38] Berger, *A Rumour*, s. 120.

sında, kendi değerlerimizle varoluşsal gerilim halinde olmaktır. Bu 'gerilim' çözümsüzdür.[39]

Sosyolojik çözümlemenin karamsarlığa düşüren bulgularından bahsetmekte olduğu arkadaşı, Weber'e -ki hayatının son dönemlerini yaşamaktadır- sorar: "Peki madem böyle düşünüyorsun, niçin sosyoloji yapmaya devam ediyorsun?" Weber'in cevabı, der Berger, Batı düşüncesi tarihinde rastladığım en ürpertici cevaptır: "Çünkü ne kadar dayanabileceğimi anlamak istiyorum."[40]

Sosyolojiye giriş'e bir 'giriş' de sıkıntılıdır; ama 'çıkış' - eğer çıkış varsa- öncesi gibi değildir. "İşin sonu, işin başından daha iyidir" çünkü .

---

[39] Berger, *Facing up to Modernity,* New York, 1977, ss. VII-IX.

[40] Berger, *Facing,* s. XIV.

# YORUMLAYICI SOSYOLOJİ*

**Gibson Burrell**
**Gareth Morgan**

## Kökenler ve Fikri Gelenek

Yorumlayıcı paradigma; toplumsal dünyayı, toplumsal sürece doğrudan katılanların bakış açılarından anlamaya ve açıklamaya çalışma gibi özellikleri paylaşan felsefi ve toplumbilimsel düşünce türlerini kapsar. Tarihi, köklü bir şekilde, Alman idealist geleneğine ve evrenin nihai gerçekliğinin duyu verilerinden ziyade 'ruh' veya 'fikir'de bulunduğu görüşüne dayanır. Sosyolojik pozitivizme muhalif olan bu gelenek, kendisinin ontolojik ve epistemolojik temellerini kuran ilk felsefecilerden biri olan Immanuel Kant'a (1724-1803) çok şey borçludur. Felsefesi farklı yorumlara elverişli olan Kant'a göre, gözlemden kazanılan duyu verilerinin kavranması veya anlaşılmasından önce *a priori* bilgi bulunmalıdır. İnsan zihninde, kendileriyle bütün duyu verilerinin yapılandığı, düzenlendiği ve böylece anlaşıldığı, doğuştan gelen düzenleyici ilkeler vardır. *A priori* bilgi, herhangi bir dışsal gerçeklik ve onun 'dışa vurduğu' duyu verilerinden bağımsızdır. O, 'zihnin' ve orada faaliyet gösteren yorumlayıcı ameliyelerin bir ürünüdür. İnsanların içinde yaşadıkları dünya *a priori* bilgi ile empirik gerçeklik arasındaki karmaşık bir karşılıklı ilişkinin ürünü olabilirse de, Kant'a göre bunu anlamanın başlangıç

---

* Gibson Burrel and Gareth Morgan, "Interpretive Sociology", *Sociological Paradigms and Organisational Analysis,* New Hampshire, 1988, ss. 227-259.

noktası 'zihin' ve 'sezgi' alanındadır. Bütün Alman idealizminin zeminini oluşturan şey, bu temel ve basit kabuldür.

Ancak, idealizmin oluşum, gelişim ve ifadesi tekdüze değildir. Goethe ve Schiller'in 'romantik' yazılarından, Hegel'in bir ölçüde dogmatik felsefesine kadar birbirine zıt etkilerden dolayı onun durumu karışıktır. O, onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyıl başlarında Avrupa düşüncesindeki itibarından sonra, sosyolojik pozitivizmin 'pratik' başarıları tarafından nisbeten ikincil duruma düşürülmek zorunda kalmıştır. Fakat, ondokuzuncu asrın sonlarında yeni bir ilgi başlamış ve bu da yeni-idealist veya Yeni-Kantçı hareketi doğurmuştur..

H. Stuart Hughes'ün açıkça ifade ettiği gibi, 1890-1930 arası, bilimsel araştırmanın öznel tarafları ile ilgilenmek şeklinde kendini gösteren büyük bir düşünsel hareketlilik dönemi idi. 1890'ların en önemli şahsiyetleri 'mantık-dışı, uygarlaşmamış ve açıklanamaz olanın yeniden keşfi ile takıntı derecesinde ilgilenmişler, neredeyse ona dalıp gitmişlerdi' (H.S.Hughes,1958, s.33). Öznel ve akıl-dışı olana bu ilgi Freud, Weber ve Husserl gibi birbirine oldukça zıt yazarların çalışmalarında görülmektedir. Bunların herbiri kendi tarzlarında fikirler ileri sürmüşlerdir[1]. Dikkati insan davranışının ve

[1] Hughes 1890-1930 dönemindeki etkili yazarları şöyle sıralar: Freud, Durkheim, Mosca, Bergson, Meinecke, Weber, Troeltsch, Croce, Benda, Pirandello, Alain, Gide, Proust, Peguy, Jung, Mann, Michels ve Hesse. O, bu listeye Dilthey, Spengler, Wittgenstein ve Mannheim'i de ekler. O, bunlara, yine Alman idealist geleneğinden son derecede etkilenmiş olan Simmel ve Husserl'i de eklemeliydi. Bu yazarların 'öznel[lik]' sorununa yaklaşımları hakikaten değişiktir. Mesela Durkheim, işlevsel yönelime uygun bir çözüm bulmuştu; Sorel, Marksizm ve Freud tarzında psikanalize doğru yön değiştirdi. Hughes'un dediği gibi, 'bu kuramcıların çoğu 'irrasyonel olan ile sadece psikanaliz yapmak için ilgilendiler. Ona dalarak, onu ehlileştirmenin ve yapıcı insani hedeflere yöneltmenin yollarını aradılar' (Hughes, 1958, s.36). Onlar irrasyoneli çoğunlukla düzen toplumbilimi çerçevesinden ele aldılar.

tecrübesinin esasen karmaşık ve sorunlu niteliği üzerinde yoğunlaştırmaya ilave olarak bu kuramcılar, epistemolojinin Kant tarafından tesbit edilen temel sorunlarına geri döndüler. Bu sorunlar hem tabiat bilimlerinde hem de toplumsal bilimlerde vardı. Pozitivist tutum veya görüş en az iki sebepten dolayı tatminden uzak ve sorunsal görülmeye başlandı. Önce, tabiat bilimlerinde (*Naturwissenschaften*) insani değerlerin, bilim adamlarının iradesi dışında, bilimsel inceleme/araştırma sürecinde kendini gösterdiği ve etkili olduğu anlaşıldı. Açıkça görülüyordu ki, bilimsel yöntem artık değerden-bağımsız kabul edilemezdi; bilim adamının bakış açısı ya da duruşu (frame of reference) bilimsel bilginin elde edilme tarzını etkileyen bir güç olarak görülmeye başlandı. Kültür bilimleri (*Geisteswissenschaften*) alanında ilave bir sorunun da ortaya çıktığı görülüyordu; zira onların araştırma konusu temelde manevi/ruhsal niteliği yönünden farklılık gösteriyordu. Şunun bilincine varılmıştı: [İradî] davranışta bulunan bir varlık olarak insan, amacı genel kanunlara varmak olan tabiat bilimlerinin yöntemleriyle incelenemezdi. Kültür alanında insan, deniyordu, 'fiziksel anlamda kanunlara bağlı değil, hür idi. Onun hayatı ve davranışlarının zihinsel kavranışı, ancak felsefenin nazarî/spekülatif metodlarıyla, özellikle de "parçacı" tahlillerle bölünmesi doğru olmayan bütünlerin sezgisi (*Gestalten*) ile elde edilebilirdi' (Parsons 1949, 475). Sosyolojik pozitivizmden bu ayrılma ile, idealizm yeniden canlandı. Kısacası, bizim tahlil şemamızın öznel-nesnel boyutlarına düşünsel dikkat noktasında bir değişme meydana gelmiş ve bu da bazı kuramcıları yorumlayıcı paradigmanın fikri temellerini ortaya koyma ve açıklığa kavuşturmaya sevketmiştir.

Bu fikri temellere katkıda bulunan kuramcılar arasında özellikle Wilhelm Dilthey, Max Weber ve Edmund Husserl'in etkili olduğunu görüyoruz. Onlar, farklı şekillerde de olsa, yorumlayıcı sosyolojinin niteliğini ve dikkat etmesi gereken hususları belirleme yolunda büyük katkılarda bulundular.

Dilthey (1833-1911) ve Weber (1864-1920) özellikle idealizm ile pozitivizm arasındaki uçurumu kapatmak veya en azından kültür bilimlerini 'nesnel geçerlik' ('objective validity') açısından sağlam bir temele oturtmak amacındaydılar[2]. [Şöyle düşünülüyordu:] Eğer kültür bilimleri sahip oldukları ruhsal/zihinsel nitelikle tanımlanıyorsa, bir toplumsal durum veya kurumun 'ruhu' son derece büyük öneme sahiptir. Bu, pozitivizmin yöntemlerini kullanmadan, toplumsal ve tarihsel olayların açıklamasını yapmayı amaç edinen toplum felsefecileri için büyük sorunlar doğurdu. İdealistlerin 'parçalanamaz bütünlerin sezgisi' yöntemi tarihsel süreçleri düzene koyma imkanını verdi; fakat onun anlaşılmasına varamadı. O çok kez tekil ve temelde birbirinden bağımsız sistemler zinciri şeklinde tamamıyle izafiyetçi bir tarih görüşüne götürdü. Öyle görünüyordu ki, idealist gelenekte açıklama ancak sezgi veya metafiziğe başvurmakla elde edilebilirdi.[3]

Dilthey'in bu soruna önerdiği çözüm *verstehen* (anlama/ understanding) kavramında yatıyordu. O, tabiat ve kültür bilimleri arasında bir ayrım yaparak, aralarındaki farkın köklü olduğunu ve tamamıyle ayrı türde konularla ilgilendiklerini savundu. Tabiat bilimleri maddi dünyadaki görünen süreçleri

---

[2] Dilthey'in çağdaş felsefe ve toplum kuramına yaptığı katkı gittikçe artan şekilde önemli görülmektedir. O epistemoloji ve metodolojinin temel meselelerine büyük katkıda bulunmuş ve eserleri Weber, Husserl, Heidegger ve diğerleri üzerinde hayli etki yapmıştır. Dilthey ve Weber'in yöntemsel katkıları arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Dilthey başta tarih olmak üzere kültür bilimlerinin epistemolojik sorunları ve bilimin bilindik gereklerini karşılayacak bir nesnel bilgi ortaya koyma yollarını bulma ile ilgileniyordu. Bu çabasının özlü bir tartışması için bkz. Tuttle (1969). Onun fikirlerinin ve etkilerinin genel bir tartışması için ise bkz. Hodges (1952) ve Makkreel (1949).

[3] Bu meselelerin daha geniş tartışması için bkz. Parsons (1949), C:II, ss.473-87 ve Hughes (1958), ss.183-200.

incelerken, diğeri temelde insan zihninin iç süreçlerini konu ediniyordu. Bu süreçler sanat, şiir, kurumlar vb. gibi nisbeten maddi kültürel fenomenlere/görünüşlere dönüşebilirlerse de, onların anlaşılmasının ancak onları yaratan zihinler ve onların yansıttığı iç-yaşanış ile ilişki içerisinde tam olabileceği savunulmaktaydı. Kültürel fenomenler, esas itibariyle, böyle iç-yaşantıların dışa vuran görünümleri olarak kabul ediliyor ve ancak bu bağlantı noktası göz önünde tutulduğunda kavranabilecekleri ileri sürülüyordu. Bu durumlarda, genel kanunlar ve nedensel açıklamaların bulunmasına önem veren tabiat bilimlerinin yaklaşım ve yöntemleri uygun görülmüyordu. Kültür bilimlerinin *verstehen*e dayalı yeni bir çözümleme yöntemine ihtiyacı vardı; araştırmacı bu yolla insanları, onların iç dünyalarını, duygularını ve nihayet bunların insanların görünen davranışları ve ortaya koydukları ürünlerde ifade edilme tarzlarını anlamaya çalışabilirdi. Kısacası, insan hayatının dış görünüşlerinin, bu görünüşlerde dışavurulan iç tecrübeler açısından *verstehen yöntemi* ile yorumlanması gerekiyordu.

Bu noktada *metod/yöntem* kelimesi üzerinde özellikle durmak istiyoruz; zira, Dilthey ve daha sonra Weber tarafından kavramlaştırıldığı şekliyle o önemli bir konumda bulunuyordu. *Verstehen*, tabiat bilimlerindekine benzer bir nesnelliğe sahip bilimsel bilgi ortaya koymak için kültür bilimlerinde kullanılabilecek bir yöntem olarak görülmüştü. *Verstehen* kavramı, başkalarının tecrübelerini 'tekrar yaşayarak' veya 'başkalarının rolünü oynayarak' beşeri olaylar [yapıp-etmeler] dünyasını inceleme ve araştırmada bir yol temin etmişti. Sonra da göreceğimiz gibi, Dilthey'in *verstehen* görüşü, 'hermenetik' düşünce akımı üzerinde doğrudan ve neredeyse niteliğini belirleyecek bir etkiye sahiptir. Daha genel açıdan, Dilthey'in toplumsal felsefesi yorumlayıcı paradigmaya özgü düşüncenin diğer bir çok unsurlarının oluşum ve gelişimi üzerinde de açık fakat dolaylı bir etkide bulunmuştur. O kadar ki; şu veya bu

şekliyle 'anlama' kavramı bu paradigmada yer alan bütün kuramların belirleyici bir unsurudur.

Dilthey'in son derece kuvvetli etkisine rağmen, bir yöntem olarak *verstehen,* toplumbilimsel düşünce üzerindeki en büyük etkiyi Weber vasıtasıyla yapmıştır. İdealizm ile pozitivizm arasında bir köprü kurma çabası da başka hiçbir kişide ondakinden daha açık değildir.[4] Hughes (1958), Runciman (1972) ve başkalarının savunduğu gibi Weber en az iki cephede birden savaş veriyordu. O, bir yanda, pozitivist açıklamaların yüzeyselliğinden şikayetçiydi. Öte yandan, idealist düşüncenin de öznelliği ve bilim dışılığından son derecede endişeliydi. Bu soruna önerdiği çözüm onun yönteme ilişkin yazılarındadır. Buralarda Weber, toplumsal olayları izahın 'anlam boyutunda tatmin edici olması' gerektiği ve sosyal bilimlerin asıl işlevinin 'yorumlayıcı' olmak, yani toplumsal davranışın öznel anlamını anlamak olduğu görüşünü ortaya koyar.

O, sosyolojiyi '*toplumsal davranışın yorumsal anlayışına varmaya ve böylece onun gidişatı ve sonuçlarının nedensel bir açıklamasına ulaşmaya gayret eden bir bilim*' olarak tanımlar ve devam eder; '*davranış, davranışta bulunanın ona atfettiği öznel anlam vasıtasıyla başkalarının davranışlarını hesaba kattığı ve bununla da kendi yönünü çizdiği zaman toplumsaldır*' (Weber,1947, s.88).[5]

Bu tanım idealist ve pozitivist bakış açılarının uzlaştırılma gayretini açık bir şekilde yansıtır. Weber, pozitivistlerin

---

[4] Weber'in metodoloji hakkındaki temel fikirleri için bkz. Weber (1949).

[5] Bu tanıma Weber'in 'eylem' görüşü hakkındaki diğer bir yorumu da eklemek faydalı olacaktır: 'İnsan davranışı davranışta bulunan ona bir öznel anlam atfettiği zaman veya atfederse "eylem" olarak kabul edilir. Bu anlamda eylem, açık ya da tamamen gizli veya öznel olabilir; o bir duruma açık bir müdaheleyi, bundan bilerek kaçınmayı veya bir durumla pasif olarak uzlaşmayı içerebilir' (Weber, 1947, s.88).

toplumsal fenomenlerin nedensel açıklamalarını ortaya koyma şeklindeki ilgi ve uğraşılarını destekler; fakat ona göre böyle açıklamalar tekil düzeye indirgenmelidir. Schutz'un dediği gibi, 'Weber bütün toplumsal ilişki ve yapı türlerini, bütün kültürel görünüşleri, nesnel[leşmiş] zihnin bütün alanlarını tekil davranışın en basit şekillerine indirger' (Schutz,1967, s.6). O halde, Weber'in sosyoloji görüşü, somutlaştırmanın önceden tahmin edilemeyen tuzak ve tehlikelerinden kaçınıp korunmakla birlikte, toplumsal olayların nedensel açıklamalarını yapmayı amaçlayan bir görüştür. Onun amacı öznel anlam ve tekil davranış temelleri üzerine nesnel bir toplumbilimi kurmaktır.

Weber'in 'ideal tip' kavramı bunu yapmada büyük bir öneme sahiptir.[6] O kadar ki, Weber'e göre toplumsal bilimlerde nesnellik, ancak bize gerçekliğin unsurlarının düzenlenmesi imkanını veren ideal tiplerin kullanılmasıyla mümkün kılınabilir. Bu inşaların, yani ideal tiplerin kullanımıyla Weber, *verstehen* yöntemini nesnel bir toplumsal bilim geliştirme zo-

---

[6] Hughes 'ideal tip' oluşturmanın önemli niteliklerini doğru bir şekilde şöyle özetler: Bir ideal tip, bir veya daha fazla bakış açısının tek taraflı *vurgulanmasıyla* ve çok sayıda ayrışmış, kopuk, az çok mevcut ve bazen de olmayan *somut tekil* fenomenlerin terkibiyle oluşturulur; bu ikinciler tektaraflı vurguya sahip bakış açılarına göre birleşik bir *çözümlemesel* inşa haline getirilir. Bu zihinsel inşa, kavramsal saflığında gerçekte hiçbir yerde empirik olarak bulunamaz. O bir *ütopya*dır... O kendisiyle gerçek durum veya eylemin diğer bazı önemli unsurlarının ortaya çıkarılması için *karşılaştırıldığı* ve araştırıldığı bir, saf, ideal, *sınırlayıcı* kavram olma önemini haizdir. Böyle kavramlar, nesnel olasılık kategorisini uygulayarak, o açıdan ilişkileri formüle ettiğimiz inşalardır. Bu kategori vasıtasıyla, gerçeklik tarafından yönlendirilen ve disipline edilen muhayyilemizin yetkinliği yargılanır (Hughes, 1958, s.312). Bundan dolayı, 'ideal tip' kavramı, bilimsel araştırmanın bir çok alanında çözümleme vasıtası olarak kullanılabilecek bir araçtır. Bürokrasi, ekonomik insan ve kapitalism 'ideal tipler'in örnekleridirler; gerçek dünyada tam olarak karşılaşılamayacak kurgulardır.

runluluğu ile uzlaştırmaya çalışır. İdeal tipler tekil görünüşlere has ve ona niteliğini veren 'ruhu' daha genel kılınmış bütüne teşmil ederler. Bu sebeple, *verstehen* yöntemi, bazı açılardan, insan davranışını açıklayan ve ona düzen verici bir araç sunan tipolojik çözümleme şemasına yerleştirilir.

Weber böylece idealizm ve pozitivizmin bakış açıları arasında bir denge kurmaya ve onları uzlaştırmaya çalışır. O, toplumsal olayların açıklanmasında öznel maksat veya anlamın önemini vurgularken, bu öznel faktörlerin rolünü denetlemeye ve sınırlandırmaya da çalışır. Söz gelimi onun, davranışları 'akılsal-amaçlı', 'akılsal-değer-yönelimli', 'duygusal' ve 'geleneksel' şeklinde farklı tipler halinde sınıflandırmasında bu açıkça görülür. Weber'in toplumbiliminin ana görevi toplumsal davranışı anlamak ve yorumlamak olsa da, o bunu, davranışın oldukça sınırlı bir biçimde tanımlanan tipolojilere atıfla nedensel olarak açıklanabileceği şeklindeki üstü kapalı bir kabul ile sınırlandırmaya çalışır.

Bu sebeple, eleştirel açıdan bakıldığında, Weber'in 'yorumlayıcı sosyoloji' hususundaki tutumunun bazı gerilimler ve sıkıntılar taşıdığı söylenebilir. [Öyle görünüyor ki] yorumlama ve *verstehen* kavramı Weber'in elinde pozitivist yöntemin belirgin zayıflık ve kusurlarının üstesinden gelebilmek için yöntemsel bir araç olmaktan daha fazla bir rol oynamaz. Weber, esasında, toplumsal gerçekliğin doğası veya niteliği hakkındaki idealist görüşün tüm uzanım ve sonuçlarını aramaktan ziyade, nedensel bir toplumsal açıklama geliştirmek amacındadır. Schutz'un dediği gibi (1967), Weber çoğunlukla somut sorunlarla yüzleşmek amacındaydı ve sadece bu hedefe varmada bir katkıda bulunacaksa daha önemli epistemelojik sorunlarla ilgileniyordu.

Weber'in bir 'düzen sosyologu' ('sociologist of regulation') olduğu söylenebilir. Zira onun en önemli amaçlarından birisi toplumsal düzenin sağlam ve ayrıntılı bir çö-

zümlemesini yapmaktı. Bu noktada akılsallık/rasyonalite kavramına çok önemli bir rol verilmekteydi. Onun bir idealistten ziyade bir pozitivist olarak nitelendirilmesinin daha uygun olup olmayacağı tartışılmaya devam edecektir.[7] Çözümleme şemamızın öznel-nesnel boyutunun dört kanadı söz konusu olduğunda, Weber arada bir yerde ve oldukça belirsiz bir konumdadır. Metodoloji açısından bakılınca, onun yorumlayıcı bakış açısı, Dilthey'in hermenetiği ile birlikte yorumlayıcı paradigmanın sınırında bir yerde gibi görünmektedir. Weber'in ontoloji, epistemoloji ve insan tabiatı hususundaki konumu daha nesnelci gözükmektedir. Ona göre toplumsal dünyanın nesnel gerçekliği çok ehemmiyetli bir sorun değildir. Önemli olan, onun, davranışta bulunan insanlar tarafından nasıl yorumlandığıdır. Onun bu düşüncesi, işlevselci paradigma bağlamında yer alan ve davranışsal simgesel-etkileşimcilik adını verdiğimiz kuramsal bakış açısıyla yakın benzerlik gösterir. Dediğimiz gibi, davranışı merkeze alan kuram ve araştırmalar -ki bunlar neredeyse doğrudan Weber'in metodoloji konusunda söylediklerine dayanırlar- en uygun olarak oraya yerleştirilebilir ve, öyle görünüyor ki, aynı şey Weber'in diğer çalışmaları için de yapılabilir.

Peki o zaman Weber'in yorumlayıcı paradigma açısından önemi nedir? Zannediyoruz ki bu önem Weber'in başkaları için bir hareket noktası olmasındadır. Bunların en önemlilerinden birisi Schutz'dur. O, Weber'in fikirlerini, daha öznelci bir sosyoloji görüşü geliştirmek için temel almıştı. Daha sonra görüleceği gibi, *verstehen* kavramı başkalarının elinde salt yöntem olmanın ötesinde bir önem ve anlam kazanmıştır. Giddens'ın dediği gibi o, fenomenolojik bakış açısına göre, 'toplumsal hayatın doğrudan doğruya ontolojik niteliğidir'

---

[7] Burada söz konusu olan bazı meseleler üzerinde bir yorum için bkz. Runciman (1972), ss.16-19 ve Gerth and Mills (1948), C:I, ss.73_167.

(Giddens,1976,s.19). *Verstehen*'in bu ontolojik konumu, örneğin Edmund Husserl'in çalışmalarında açıkça belirgindir. Yorumlayıcı paradigmanın kökenleri ve fikri geleneklerinin tartışmasını ona bir göz atmakla bitirmek iyi olacaktır. Husserl'in aşırı öznelci görüşleri, Weber'in ortada yer alan mevkiini de aydınlatacaktır.

Edmund Husserl (1859-1938) genellikle felsefedeki fenomenolojik akımın kurucusu, başta gelen kuramcısı ve uygalıyıcısı olarak kabul edilir. Daha sonra görüleceği gibi fenomenoloji, açıklanması kolay ve bütünlük arzeden bir akım olmayıp, ve bu sebeple de basit ve açık bir tanıma elverişli değildir. Fenomenolojinin günümüzdeki önde gelen sözcülerinden Maurice Natanson aşağıdaki nitelikleri sunuyor:

> Fenomenoloji, bilinci bütün fenomenlerin kaynağı (matrix) olarak gören, fenomeni yönelimsel [bilinç] aktlarının objesi kabul edip onları özler olarak ele alan, kendine özgü bir yöntem talep eden, ön tahmine dayanmayan deneyimle meşgul olan, kendini bilimin temeli olarak sunan; günlük yaşam dünyasının bir felsefesi, bir Akıl savunması, ve nihayet bir felsefe eleştirisi olan önkabülsüz bir felsefedir. (Natanson, 1973b, s.19).

Husserl'ci fenomenoloji, günlük hayata ve tabiat bilimlerine has yaygın, 'sorgusuz kabul edilmiş' ('taken for granted') tutumların köklü bir sorgulanmasına dayanır. Natanson'un dediği gibi, 'fenomenolojinin en önemli amacı [Husserl'in] günlük hayatın doğal durumu [dediği] şeyi -onu felsefi inceleme konusu yapmak ve temel yapısını tanımlayıp açıklamak içinaşmaktır' (Natanson,1966, s.3). Mekan ve zamanda varolup bütün insanlar için gerçek olan nesnel bir dış dünyanın mevcudiyeti görüşü ayrıntılı inceleme ve sorgulamaya tabi tutulur. Bilimin ön kabülleri örtülü metafiziksel kabullere geri gönderilir/indirgenir. Daha sonraki merhalelerde, dış dünyanın bir bilinç ürünü olduğu; fenomenleri yönelimsel davranışların varlığa çıkardığı ve insanın bilinç tarafından yaratılan bir dünyada yaşadığı gösterilir.

Husserl böylece bizim tahlil şemamızın öznel-nesnel çizgisinde aşırı derece öznelci bir yere sahiptir. Ontolojik olarak dünya bir bilinç akışıdır; iç-deneyimseldir; öznel, bütün nesnelliklerin kaynağıdır. Epistemolojinin görevi iç-deneyimin temel tipleri ve yapılarını dikkatlice inceleyip ortaya koymaktır. Fenomenoloji özleri inceler ve onlar arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturur. O, deneyimleri derinliğine araştırıp bilginin gerçek temellerini açığa çıkarmaya çalışır. Bu çabada 'doğrudan sezgi' ve 'temel yapıları idrak'; saf halinde öznelliğe ulaşmak için bilincin derinliklerine girmenin ve günlük olaylar dünyasını aşmanın ana araçları olarak sunulur. *Epoche* işlemi de önemli bir rol oynar. Burada yapılan şey, fenomenologun, sorgusuz kabul edilen "doğal tavra" katılımını askıya almasıdır. Natanson'un ifadesiyle, 'dünyaya inanmak' sıradanlığın paradigmasıdır. Felsefecinin işi onunla dalga geçmek olmasa da, onu anlamak ve netice veya uzanımlarını ortaya koymaktır. Fakat böyle bir inancı incelemek için gösterilen her çaba, gizemden kurtarmaya çalıştığı o tutumdan kurtulmanın bir yolunu bulamadıkça felsefecinin bizzat kendi inancı ve kabülü tarafından etkilenecektir' (Natanson, 1973b, s.15). Kendi inanç veya kabüllerinin ertelenip askıya/paranteze alınması (*Epoche*) fenomenolojinin çözümleme ve tasvire çalıştığı öznellik alanına girmek için bir yol sunar.

Husserl'in felsefesi ile karşılaştırıldığında Weber'in 'yorumlayıcı toplumbilimi'nin öznel alana çok sınırlı bir gezinti olduğu gözükmektedir. Onun, işlevselci paradigmaya özgü daha pozitivist kuramları reddetme veya en azından gözardı etme eğiliminde olduğunu, ferdin kendi dünyasının yorumuna bir iradilik/istemlilik (voluntarism) öğesi atfetmekten çok fazla bir şey yapmadığını söylemek doğru olabilir.

İlginçtir ki, Weber gibi Husserl de farklı düşünsel tutumunu ortaya koymaya yaygın bilim [anlayışı] ile tatminsizliğinden sonra başlamıştı. O akademik hayatına matematikçi ve fizikçi olarak başladı. Fakat çok geçmeden bu dalların temel-

lerinde gördüğü noksanlıklarla ilgilenmeye yöneldi.[8] O 'katı bilim' ('rigorous science') idealine yürekten bağlı olup felsefe ve mantığı temel problemler olarak gördüğü şeylere cevap bulabilmek için kullanıyordu. Ulaştığı netice ile düş kırıklığına uğradığı için, bilimin temellerine ulaşma arzusu onu gittikçe daha fazla öznelci bir tutuma götürdü. Bunun neticesi de şu idi: Felsefe, 'açıklıktan yoksun temel kavramlar ve kabüllerin açık kılınması ve eleştirisinde nesnel bilimciye de yardım edecek bir fenomenolojik yeniden-düzenlemeye kesinlikle muhtaçtır' (Spiegelberg,1965, s.79).

Weber gibi Husserl de eleştirisizce salt olguları inceleyen ve nihai hakikat ve geçerlilik sorunlarıyla uğraşma gücünden yoksun olan pozitivist bilimden hiç hoşnut değildi. Ancak, böyle bir durumda Weber metodolojinin düzeltilmesiyle ve sosyal bilimin temel problemleri olarak gördüğü sorunlarla meşgul olurken, Husserl başka bir yönde gitti. Dikkatini ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin temel sorunlarına çevirerek aşkın fenomenolojinin son derece öznelci bir türüne giden düşünsel bir seyahate başladı. Böyle yaparak da, yorumlayıcı paradigmanın oldukça öznelci alanında daha sonraki inceleme ve araştırmalar için esaslar ortaya koydu.

**Paradigmanın Yapısı**

Düşünsel temelleri ilk dönem Alman idealistlerine kadar götürülebilen yorumlayıcı paradigma en belirgin şekilde Dilthey, Husserl ve Weber'in çalışmalarıyla şekillenmiştir. Bu yüzden onun bir yirminci yüzyıl olgusu olduğu söylenebilir.

---

[8] Husserl'in hayatı ve fikirleri hakkında derli toplu bir çalışma için bkz., Natanson (1973b) ve Spiegelberg (1965), C:I, ss 73-167. İkincisinin araştırması; Husserl'in düşüncesinin gitikçe nasıl da öznelci bir tutuma yöneldiğini açıkça gösterir. Ancak 1906'dan sonradır ki, Husserl'in felsefesi saf fenomenoloji felsefesi haline gelmiştir.

Bize göre bu paradigma, tahlil şemamızın öznel-nesnel boyutlarının dört tipi açısından, 'öznellik' derecelerine göre ayrı ama birbiriyle bağlantılı dört sınıfa bölünebilir:[9] (a) Tekbencilik (Solipsizm), (b) Fenomenoloji, (c) Fenomenolojik Toplumbilimi, ve (d) Hermenetik. Bunların paradigmadaki yerleri tablo 3. 3 de gösterilmiştir.

Hermenetik ekol bu paradigmanın en az öznelci olan alanıdır. Büyük ölçüde Dilthey'in eserlerinde ve *verstehen* kavramında köken bulan Hermenetik, başlangıçta özellikle idealist dünya görüşüne uygun düşen bir araştırma yöntemi olarak gelişti. Yakın zamanlarda ise, Gadamer'in etkisi altında, yeni bir boyut kazandı ve özellikle dilin sosyal hayattaki rol ve etkisi hususunda daha ayrıntılı kuramsal ifadelere kavuştu. Yorumlayıcı paradigmadaki önemi günümüzde hızla artsa da, şu ana kadar onun radikal humanist paradigma içerisindeki eleştirel kuramda kullanımı ile büyük ölçüde gölgede bırakılmıştır.

*Solipsizmi* bu paradigmanın en öznelci alanı olarak görüyoruz. O, toplumbiliminden ziyade metafizik alanına aittir ve buraya öznel olanı aşırı tarzda vurgulayan bütün felsefi ve toplumbilimsel bakış açılarının karşılaştığı nihai ikileme ışık tutmak için dahil edilmiştir.

*Fenomenoloji*, paradigmanın ortasında bir yer işgal eder. Burada Husserl'in *aşkın fenomenolojisi* ile Schutz'un *varoluşsal fenomenolojisi* arasında bir ayrım yapacağız. İkincisi Weber'in toplumbilimi ile Husserl'in felsefesinden alınan ana fikirler arasında bağlantı kurmaya çalışır.

Fenomenoloji ile yakından ilişkili olsa da ondan daha farklı olup fenomenolojik bakış açısı ile başka kaynaklardan

---

[9] Toplumbilimsel bir açıdan önemli farklılıkları gösterebilmek için yorumlayıcı paradigmayı dört kuram şeklinde sunmayı tercih ettik. Zaten ana hedefimiz de buydu.

alınan fikirleri birleştirmeye çalışan iki toplumbilimsel düşünce dalını görüyoruz. [Bunlardan] *Etnometodoloji*, fenomenoloji ile özellikle ikinci dönem Wittgenstein ve Winch'in çalışmalarında açık ifadesini bulan dil felsefesi unsurlarını birleştirir. *Fenomenolojik sembolik etkileşimcilik* ise, G.H.Mead'in fikirlerini -biraz evvelki bölümdeki gibi- fenomenolojik bir açıdan yorumlar.

Biz her bir geniş kategoriyi ve düşünce ekolünü sırayla inceleyeceğiz.

**Hermenetik**

Hermenetik, insan zihninin toplumsal ve kültürel dünyaya niteliğini veren ürünlerini yorumlama ve anlama ile meşgul olur. Savunucuları, ontolojik olarak, sosyo-kültürel çevre hakkında 'objektif-idealist' bir görüşü benimserler ve bu çevreyi insanlar tarafından inşa edilmiş bir fenomen olarak görürler. İnsanlar hayatın akışı içinde, zihinlerinin iç süreçlerini, nesnel bir nitelik kazanan kültürel ürünler yaratarak dışavururlar. Kurumlar, sanat eserleri, edebiyat, diller, dinler vb. bu nesnelleştirme sürecinin örnekleridir. İnsan zihninin nesnelleşimi olan bu tür yaratılar hermenetiğin inceleme konusudur.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi hermenetik, çağdaş toplumsal kuram çerçevesinde bir düşünce ekolü olma konumunu büyük ölçüde Dilthey'in fikir ve eserleri yoluyla kazanmıştır.[10] Dilthey'de o, esas olarak, zihnin dışavurumlarını incelemek için bir yöntem idi. Hermenetik, Dilthey'in, *verstehen* yöntemi ile manevi bilimlerde nesnel olarak geçerli bilgi üretmek hedef ve arzusunda başat bir rol oynadı. *Verstehen*, hatırlayalım, bir tarihsel veya toplumsal durum ya da bir sanat eserinin anlamını anlama aracı idi. O, başkasının rolünü oynamaya (reenactment) dayanan bir anlama yöntemiydi. İnceleme konusu-

[10] Hermenetik geleneğin bir çözümlemesi için bkz. Palmer (1969).

nun anlaşılması, araştırmacının öznel/iç hayatında yeniden yaşanması ile mümkün olur denilmekteydi. Dilthey'e göre bu şekilde nesnel bilgi edinilebilirdi.

Dilthey'e göre anlamaya, kurumlar, tarihi durumlar, dil gibi, yaratıcıların iç-hayatlarını/zihinlerini yansıtan nesnel hayat belirtileri vasıtasıyla varabiliriz. Bu toplumsal yaratıların incelenmesi nesnelleşen zihnin dünyasını anlamaya götüren ana yol olarak kabul ediliyordu. Buradaki yöntem ise hermenetiğin yöntemi idi. O bunu şöyle ifade ediyordu;

> Yabancı ve geçmişte kalanı yeniden-yaratma ve yeniden-yaşama, anlamanın nasıl da özel ve kişisel ilham ve sezgiye dayandığını açıkça gösterir. Fakat, bu, tarih biliminin önemli ve ayrılmaz bir şartı olduğu için kişisel ilham veya sezgi, tarih bilincinin oluşması ve gelişmesiyle gelişen bir teknik halini alır. O, anlamanın her zaman kendilerine geri dönebileceği daimi olarak sabit ifade veya tezahürlere muhtaçtır. Bu sabit ifade veya tazahürlerin metodik anlaşılmasına tefsir (exegesis) adını veriyoruz. Zihin hayatı, bütüncül, tam ve, bu sebeple, nesnel olarak anlaşılabilir ifadesini sadece dilde bulduğu için, tefsir insan varoluşunun yazılı kayıtlarının yorumuna götürür. Bu yöntem filolojinin temelidir. Bu yöntemin bilimi ise hermenetiktir (Dilthey 1976, 228).

Dilthey, insan bilimlerinde çok önemli bir disiplin ve yöntem olarak hermenetiğe bilhassa dikkat çeker. Ona göre her tür toplumsal fenomen, temel anlamını açığa çıkarabilmek için ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeli ve metinler gibi yorumlanmalıdır. Böylece hermenetik yöntemi insan bilimcilerini, tabiat bilimcilerinden ziyade edebiyat eleştirmenlerinin tavrını benimsemeye götürdü. Kasıt ve anlamın metinsel tahlili, genel kanunların bilgisi peşinde koşan bilimsel araştırmadan daha uygun ve faydalı kabul edilmekteydi. Dilthey'e göre, hermenetiğin temel kuralları ortaya konulmalıdır; böylece az rastlanır kabiliyete sahip yorumcuların görüşleri başkaları tarafından da kullanılabilecektir.

Dilthey'in hermenetiğe genel yaklaşımı 'hermenetik döngü' kavramında açık ifadesini bulur. Ona göre, toplumsal bütün parçalardan bağımsız, parçalar da bütünden bağımsız olarak anlaşılamaz. Bir cümledeki kelimeler bütün bağlam içinde anlaşılmak zorundadır; bir kimse kelimelerin her birine tek başlarına belli bir anlam atfedebilirse de, onlar bütün bağlam içerisinde farklı anlamlara sahip olabilirler; toplumsal fenomen için de aynı şey geçerlidir. Dilthey'e göre bu parça-bütün ilişkisi toplumsal dünyaya niteliğini veren şeydi ve sistematik bir yaklaşım gerektirmekteydi. Bu nedenle, yorumlamanın yöntemsel kurallarını formüle etme arzusu hemen şunu da idrak ettirdi: 'Kendisine dayanacağımız hiçbir mutlak başlangıç noktaları, hiçbir aşikar ve kendine-yeten kesinlikler yoktur. Zira biz kendimizi daima geçici varsayımlar inşa edip sonra gözden geçirerek düzeltmeye çalıştığımız karmaşık durum veya sorunların ortasında buluruz.' (Rickman, 1976, 11). Bu şekilde, hermenetiğin yöntemsel kurallarının, zihnin dışavurumlarının verimli bir anlaşımına doğru dairesel ve devamlı bir tarzda hareket ettiği kabul edildi.

Hermenetik gelenek son dönemlerde, özellikle Gadamer (1965)[11] vasıtasıyla, yeni bir gelişim çizgisi göstermiştir. Gadamer'e göre 'anlama döngüsü/dairesi', Dilthey'in dediğinin aksine, bir 'yöntemsel' döngü değil, anlamada ontolojik-yapısal bir unsurdur. O, Heidegger'in hermenetik daire tanımını ve varoluşsal izahını hareket noktası alarak şunu ileri sürer: Biz tarihsel bir gelenek ile sanki bizden ayrı varoluşa sahip bir nesne imiş gibi ilişkiye giremeyiz; zira geleneğin hareketi ile yorumcu arasında karşılıklı bir etkileşme vardır. Araştırmacı, toplumsal veya kültürel fenomeni anlamak için inceleme ko-

[11] Maalesef Gadamer'in çalışmalarının çoğu hala İngilizce'ye çevrilmiş değildir. Eser ve fikirlerinin faydalı bir tartışması için bkz. Giddens (1976).

nusu ile bir diyaloga (karşılıklı konuşmaya) girmelidir. Giddens'ın dediği gibi,

> Mesela, bizden uzak bir tarihsel döneme veya kendi kültürümüzden çok farklı bir kültüre ait bir metni anlamak, Gadamer'e göre, esasında araştırmacının yabancı bir varoluş tarzına girip 'ötekilerin' bilgisini elde etme yoluyla kendisinin-bilgisini zenginleştirdiği özgün/yaratıcı bir süreçtir. *Verstehen*, şahsın kendisini bir metnin yazarının öznel/içsel tecrübesinin "içine" yerleştirmekte değil, o metne anlamını veren, Wittgenstein'ın terimi ile "hayat formunu" kavrayarak anlamada yatar. (Giddens,1976, s.56)

Gadamer'de *verstehen*, Dilthey'de olduğu kadar, başkalarının öznel/iç yaşantılarını 'yeniden-yaşamak' veya onlara nüfuz etmekle ilgili değildir. O daha ziyade araştırmacı ve araştırılanın bakış açılarının veya hayat görüşlerinin mübadelesini anlamaktır. Bu süreçte dile, 'toplumsal olarak paylaşılan şeylerin ve "hayat formlarının" veya -Gadamer'in ifadesiyle- "gelenekler"in somut ifadeleri olarak büyük önem önem atfedilir' (Giddens, 1976, s.56). Dil, düşünce yapıları veya gelenekler arasında bir aracıdır ve bu sebeple anlama sürecinin merkezinde yer alır.

Bu şekilde boyutları genişletilmiş ve geliştirilmiş haliyle hermenetik, Gadamer'de, bütün inceleme ve araştırma sahaları için önemli hale gelir. O, sadece kültür bilimlerinin metodolojik temeli değil, evrensel bir felsefe tarzıdır da. Dilin rolü ontolojik bir konum kazanır ve Gadamer'in hermenetik görüşünü fenomenolojik bakış açısına yaklaştırır. Gadamer'e göre dil, dış dünyayı tanımlamada kullanılan bir semboller sisteminden daha fazla bir şeydir; o, 'dünyada varlığın' beşeri tarzının bir i-

fadesi haline gelir. Gadamer'in dediği gibi, 'Varlık kendini dilde gösterir'.[12]

Hermenetik düşünce ekolü, felsefi bakış açısından olmasa da sosyolojik bakış açısından, yorumlayıcı paradigma içinde henüz yeterince ilgi görmemiştir. Onun ana etkisi radikal humanist paradigma üzerinde olmuştur. Gadamer'in görüşleri bu paradigmada, özellikle Habermas tarafından geliştirildiği şekliyle eleştirel teori bağlamında, dilin rolüne ilgi uyanmasına sebep olmuştur.

**Solipsizm**

Solipsizm, dünyanın bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu reddetmekle öznel idealizmin en aşırı şeklini temsil eder. Tekbenciye göre dünya, kendi zihninin bir yaratısı, bir ürünüdür. Dünya, zihin ve bedende algılanılan duyumların ötesinde, ontolojik olarak hiç bir varlığa sahip değildir.[13]

Bu görüş, şahsen kendisi böylesine aşırıya kaçan bir düşünceyi bizzat savunmuş olmasa da[14], genellikle Bishop Berkeley (1685-1753) ile irtibatlandırılır. O, insanın ağaçlar, dağlar, masalar, ırmaklar, sandalyeler gibi nesnelerle sarıldığı

---

[12] Giddens (1976)'ın iktibasından alıyoruz. Giddens'ın dediği gibi, Gadamer'in hermenetiği ile mesela Winch tarafından *The İdea of a Social Science* (1958)'da geliştirildiği şekliyle post-Wittgensteinci felsefe arasında dikkat çekici benzerlikler vardır. Birbirinden bağımsız gözüken her iki düşünce akımı da, dilin niteliği ve toplumsal hayattaki önemi hakkında benzer görüşlere varmaktadırlar (Giddens, 1976, s.54-55).

[13] Solipsizm ve türlerinin fenomenolojik temelinin kapsamlı bir tartışması için bkz. Todd (1968).

[14] Berkeley'in bizzat kendi tutumunun'Solipsist'den ziyade 'İmmaterialist' olarak tanımlanması belki daha doğru olabilir. O [bizim dışımızda] harici bir dünyanın varlığını reddetmiyordu; onun iddia ettiği, her şeyin zihne ilintisel olduğu idi; bkz. Berkeley (1962) (Bu eser ilk olarak 18. asrın başlarında basıldı).

şeklindeki sağduyusal ve yaygın kabulü sorgulayarak, bunların sadece bizim algımızın ürünleri olabileceğini ileri sürmüştür. Onlar bağımsız bir varlığa sahip olmayıp, sadece bizim fikirlerimizden ibaret olabilirler. Belki sadece zihnimizde vardırlar. Biz, bir şeyin var olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz, onun algılandığıdır. Bir nesne, bu algının ötesinde bir varlığa sahip olmayabilir.

Bu bakış açısı, önümüzdeki dünyanın inkar edilemez bir gerçekliğe sahip olduğu şeklindeki yaygın kanaate bağlı kalmakta devam edenler tarafından hem reddedilir hem de alaya alınır. Ancak, Berkeley'in görüşleri sorgulanabilirse de, yanlışlığı kolayca isbat edilemez. Boswell, Berkeley'in çağdaşı Dr. Johnson'un 'onu [Berkeley'in iddiasını] işte böyle çürütüyorum' diyerek önündeki bir taşa tekme savurduğunu anlatır (Boswell,1953,s.333). Ancak, onun yaptığı, Berkeley açısından bakarsanız, Johnson'ın ayak parmaklarında hissetmiş olabileceği acı ve bedensel duyumların algısına indirgenebilirdi. Böylece, bu çürütme çabası, Berkeley'in 'dünya bizim kendisini algıladığımızdan başka şey değildir' tezine de uygundur.[15]

Solipsist görüş tam bir izafiyetçilik ve şüpheciliğe götürür. Dışsal hiç bir atıf noktası bulunmadığı için bilgi, fertler olarak bizim algıladığımız şeylerle sınırlı kalacaktır. O tamamen tekil ve kişisel bir olaydır; insanın kendisi ve fikirlerinin ötesinde hiç bir şey yoktur. Şu halde, bu tutum mantıksal olarak mümkün, fakat içe-dönük ve varlığını kendine borçlu (self-sustaining) olup gerçek manada başkalarınca da paylaşı-

[15] Yine denir ki, o, Dean Swift'in evini ziyaretinde, "Eğer İmmateryalizm savunulabilir ve mümkün bir tez ise, kapı açılmadan kapının içinden geçebilmelisin" denilmeye getirilerek, evin kapı eşiğinde öylece ayaküstü bekletilmiştir.

labilecek bir felsefe veya toplumsal kuramın gelişimi için hiç bir alan bırakmaz.

Böylece o bizim tahlil şemamızın en öznelci kısmında bulunur. Düzen ve köklü değişme kavramları bu bakış açısında hiç bir anlam ve öneme sahip değildir; böylece o, hem yorumlayıcı hem de radikal hümanist paradigma ile bağlantılıdır. Onun bu paradigmalar bağlamındaki önemi umumiyetle olumsuzdur; zira o, öznel bir vurguya sahip toplumsal kuramlar geliştirmek isteyen kuramcılar için potansiyel bir tehlike arzeder. Öznelci felsefeler, Sartre'ın düşmüş olduğu 'solipsizm girdabı'na (reef of solipsizm) -yani içinde hiçbir anlamlı konuşmanın mümkün olmadığı tamamen kişisel ve öznelci bir gerçeklik görüşüne- düşme tehlikesine maruzdurlar. Daha sonra göreceğimiz gibi, "solipsizm girdabı" başta Husserl olmak üzere çok sayıda toplumsal felsefeci için gizli bir tehdit olarak görülmektedir.

Daha olumlu bir anlamda ise solipsizm, aşırı bir öznelciliği vurgulayarak, diğer öznelci felsefelerin esasen aşırıya kaçmayan ılımlı konumlarını daha belirgin görmemizi sağlar. O tamamen göreci bir tutum takınarak diğer gerçeklik ve dünya bilgisi görüşlerinin temelde, ortak anlamlar, değerler ve fikirler üzerine bina edilişinin boyutunu gösterir. O, yine, hiç bir şekilde reddi mümkün olmayan nesnel gerçekliğe sahip bir dünyanın var olduğu şeklindeki yaygın anlayışın da aynı derecede aşırı niteliğine ışık tutar.

Böylece, mantıken savunulabilir bir görüş olarak solipsizm yorumlayıcı ve radikal hümanist paradigma çerçevesine yerleştirilmektedir. Fakat onun çağdaş sosyoloji bağlamında hemen hiç bir öneme sahip olmadığı da söylenmelidir.

**Fenomenoloji**

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, fenomenoloji akımı tam bir birlik teşkil etmeyip değişik oluşum ve gelişim çizgileri

gösterir. Husserl'ın fikirlerini hareket noktası alarak, savunucularının bakış açısına göre bir çok yöne gitmiştir. Scheller, Heidegger, Schutz, Sartre ve Marleau-Ponty gibi şahsiyetler onun genel gelişimine önemli ve farklı katkılarda bulunmuşlardır.[16]

Burada fenomenolojiyi iki geniş başlık altında tartışacağız. Önce, genellikle Husserl'in fikirleriyle irtibatlandırılıp 'aşkın' veya 'saf fenomenoloji' olarak bilinene dikkatimizi çevireceğiz. Daha sonra ise, birincisinden doğup 'varoluşsal fenomenoloji' adı verilen ve özellikle Schutz'da karşımıza çıkan türü mütalaa edeceğiz.

**Aşkın Fenomenoloji**

Hatırlanacağı gibi, Husserl, bir matematikçi ve fizikçi olup, kariyerinin başlarında, bilim ve mantığın belirgin olmayan dayanakları olarak kabul ettiği şeylerle ilgilenmişti. Bunların kaynağını araştırmak ta zaten Husserl gibi birine düşerdi. Böylece, ömürlük bir çalışmaya girişmişti; dayanaklar sorunu bu süreçte onun ana meşguliyeti idi.

Onun ilk fikirlerinden birisi; bilime niteliğini verenin 'yönelimlilik' olduğuydu. Bilimin bulguları her zaman yaklaşık ve eksik olsa da, bilim adamına mutlak nesnellik yönelimi rehberlik ediyordu. Bilimi gerçek bir disiplin olarak temayüz ettirebilmek için önemli olan şey bilimin sonuçlarından çok; bu amaç ya da bu bilim fikri idi.

---

[16] Husserl'in, hocası Franz Bretano ve dostu Carl Stumpf'a düşünsel borçluluğu da dahil fenomenolojik akımın derli toplu tartışması için bkz. Spielberg (1965) I ve II. bölümler. Thevenaz'ın makalesi ise bu akımın en önemli kavramlarının gelişiminin çok açık bir izahını sunmaktadır. Yine, Husserl'in, fenomenoloji hakkındaki kendi açıklaması için bkz. *Encyclopedia Britannica*, 14. bsk. (1929).

Husserl bilimin nesnel temellerini arayışında, bilinç çözümlemesinde yeni bir yol açma gayretindeydi. Meseleye matematiksel bir zihinle yaklaşıp ideal özlerin manipulasyonuna karşı mücadele etmiştir. Olgusal gerçeklikler veya varsayımlar inşası ile uğraşmak yerine de, kendisini son derece önemli bir mesele olan 'anlam sorunu'na adamıştır. Gerçekliği bir tarafa bırakmış (kendi ifadesiyle, 'paranteze almış') ve fenomenin/görünüşün anlamına varmaya çabalamıştır. Diğer bir deyişle o, fenomenoloji yapmaya çalışmıştır. Bu hususta Thevenaz da şöyle der:

> Fenomenoloji asla dışsal veya içsel gerçeklerin bir incelemesi değildir. Aksine o, bilgi kaynağı olarak olguların gözlemlenmesini geçici olarak susturur; dikkatini yalnızca ve sadece *bilinçteki gerçekliğe*, bilinçte ve bilinç tarafından kastedilenlere, kısacası Husserl'in *ideal özler* dediğine çevirmek için nesnel gerçeklik ve gerçek içerik meselesini bir tarafa bırakır. Bununla biz, salt öznel temsilleri (ki bu bizi psikoloji alanında bırakır) veya ideal *gerçeklikleri* (ki bunlar da bilinç verilerini aşırı derecede 'somutlaştırıp' hipostatise eder ve bizi metafizik düzeyinde bırakır) değil, tam anlamıyla *'fenomenleri'* kastediyoruz... Fenomen kendisini hemencecik bilinçte gösterendir; o herhangi bir düşünce veya yargıdan önce gelen bir çağrıda kavranır. Yapılacak tek şey onun kendini göstermesine ve açığa vurmasına izin vermektir; *fenomen kendini açığa vurandır* (*selbstgebung*). O halde fenomenolojik yöntem, nesneler ve bilgi içerikleri ile karşı karşıya geldiğinde, felsefecilerin veya bilim adamlarının tek önem verdikleri şeyleri; yani onların değeri, gerçekliği veya gerçek dışılıkları gibi şeyleri, gözardı etmektir. Bu yöntem fenomenleri -onları görünür ve aşikar kılmak için- bilincin saf ve basit yönelimler (*visees*) ve anlamlar olarak açığa vurdukları şekliyle tasvir etmektir. Bu *Wesenschau*da (özün açığa çıkmasında) öz (*Wesen*) ne ideal ne de psikolojik gerçekliktir; İdeal niyet/yönelim (visee), bilincin yönelimsel nesnesi ve bilince içkin olandır.

Husserl işte böyle bir fenomen peşindeydi. Mantık, bilimler ve nihayet bütün felsefenin kaynak ve temellerini arama

çabasında o, kendi fenomenolojik çözümlemesini geliştirmeye başladı. Bu arayışta bir şeyi hemen anladı: Fenomenolojik çözümleme görünüş veya sezginin yüzeysel tasvirinin ötesine gitmek zorundaydı. Sıradan felsefi-öncesi düşüncede dünyadaki en doğal şey olan bilgi Husserl'de bir 'gizem' konumu kazanır. Arayış, fenomen gibi tam, açıkça ortaya konmuş ve şekillenmesi için kendi dışında hiçbir şeye ihtiyacı olmayan asli ve mutlak deliller bulmak içindi.

Böyle bir çabada, evvelce bahsettiğimiz, *epoche* yöntemi çok önemli bir rol oynayacaktı. O 'fenomenolojik göndermeye' [ya da 'indirgemeye'] ve yeni ve temel bir anlam düzeyine - aşkın alana- giden yolu açacaktı. Bu aşkın felsefede Husserl, 'dünyayı bir fenomen olarak' kavramaya, yani onu bir nesne olarak değil saf anlam olarak kavramaya çalışır. Göndermenin temel, asıl ve vazgeçilmez amacı 'Bilinç ve dünya arasındaki köklü yönelimsel bağlantıyı aydınlığa çıkarmaktır' (Thevenaz, 1962, s.47)

Böylece, fenomenolojik gönderme saf bilinç ile dünya fenomeni arasında bir birleşmeye götürür. Saf öznellik ve yönelimselliği bütün anlamın kaynağı olan aşkın bilincin peşinde, günlük hayatın bütün kabul ve varsayımları bir tarafa atılır. Bu yönelimlilik kavramı -yani bilincin daima kendisini teşkil eden bir nesneye/objeye sahip olduğu fikri- Husserl'in felsefesinde vazgeçilmez bir rol oynar. O, şu veya bu türden bağımsız bir gerçekliğin bulunması imkan ve ihtimalini reddeder. Fakat aynı zamanda da gerçeklik bilinç tarafından inşa edilmez; ona yönelmişlik aktı ile ilham edilir. Bu şekildeki aşkın bilinç anlayışı Husserl'i tehlikeli bir şekilde solipsizme yaklaştırır. Aşkının arayışında sıradan dış dünya bir tarafa bırakıldığı için, saf bilinç tam bir tecrid durumunda kalıp, onun yönelimselliği daha geniş gerçekliğin herhangi bir şekli ile tek bağlantı durumuna düştü. O, kendisine ait tecrid edilmiş ve içe-kapanık (self-contained) bir yere sahiptir. Diğer her şey onun yönelimselliğinin bir ürünüdür. Bundan dolayı da, onun

varlığını meşru kılmanın harici hiç bir yolu yoktu; 'solipsizm girdabı' tehlikeli şekilde yaklaşmaya başlamıştı.

Bu, Husserl'i sonraki yıllarında son derece yakından ilgilendiren bir sorundu ve özellikle 'benler-aralılık' kavramını kullanarak bu solipsist ikilemden bir çıkış yolu bulma mücadelesine girişti. O 'aşkın benin diğer benleri, benler-arası bir toplulukta eşit ortaklar olarak nasıl oluşturduğunu göstermeye çalıştı; bunlar da daha sonra 'nesnel' (yani 'benler-arası') dünyanın temellerini oluşturacaktı. Onun bu yöndeki fikirleri tamamen ikna edici değildi. Zira felsefesinin aşkın tarafları aynen kalıyordu; fakat, göreceğimiz gibi, onlar özellikle Shutz tarafından geliştirildiği şekliyle, 'varoluşsal fenomenoloji'nin oluşumu için önemli adımlar oluşturdu. Husserl'in takipçilerinin çoğunluğu, 'içinde-yaşanılan-tecrübe-dünyası' ile meşgul olmuşlardır.[17] Onlar, aşkıncılığa giden yolda yürümek istemediler ve Husserl'in felsefesinin bu yönünü büyük ölçüde bir tarafa attılar. Aşkın fenomenoloji, yorumlayıcı paradigmada çok az bir gelişme göstermiştir. Paradigmanın öznelci ucunda aşırıya varan bir yer işgal ederek onun ana önemi, fenomenolojinin daha az öznel yönelimli türleri için bir atlama tahtası veya en azından bir kalkış noktası olmasıdır. Bunların en önemlilerini aşağıda tartışacağız.

---

[17] Sonraki yazılarında Husserl 'yaşam-dünyası' ('Lebenswelt') fikrine daha fazla ilgi gösterdi ve beklentisi, onun, davranıştaki yönelimselliği aydınlatabileceğiydi. Bu kavram Husserl'in takipçilerince de benimsendi; çünkü 'aşkın'ın zıttına 'yaşanılan dünya'ya ilgiye denk düşüyordu. Paradigma çerçevesinde faaliyet gösteren kuramcılar tarafından bir dereceye kadar benimsenip kullanılmıştır. Onların bakış açısına göre aşkınlık, gündelik hayatın sınırlarından kurtulmak için bir imkana işaret etmekteydi. Özellikle Sartre'ın fikirleri, Husserl'in dolaysız etkisini yansıtır. Bunun kısa bir tartışmasını da sonraki bir bölümde yapacağız.

**Varoluşsal Fenomenoloji**

Fenomenolojinin varoluşçu kanadı genellikle Heidegger, Marleau-Ponty, Sartre ve Schutz ile birlikte anılır. Onlar Husserl'in 'yaşam-dünyası' (lebenswelt), yani aşkın bilinç alanının zıttına sıradan/gündelik tecrübe dünyasına ortak bir ilgiyi paylaşırlar. Ancak 'yaşama dünyası' ve insanın burada varolma tarzı ile ilgilenmenin dışında, onların fikirlerini aynı konumda görmek hata olur. Her biri, bizim tahlil şemamızın öznel-nesnel boyutlarının çeşitli türleri açısından bir ölçüde benzer konumları/fikirleri savunsalar da, oldukça farklı mesele ve sorunlarla meşgul olurlar.[18] Burada, varoluşsal fenomenoloji ile ilgili tartışmalarımızı Szhutz ile sınırlayacağız; o, bir 'toplumsal dünya fenomenolojisi' oluşturmaya çalışır. Konuyu, felsefi söylem alanından çıkarıp sosyolojik bakış açısına yaklaşan bir söyleme getirir.

Alfred Schutz'un (1899-1959) fikirleri, fenomenoloji kavramını sosyolojinin sorunları ile ilişkilendirmek için gösterilen sıkı bir gayret olarak nitelendirilebilir. O, Bergson'un felsefesini de kullanarak Weber ve Husserl'in bakış açılarını birleştirmeye çalışır.

---

[18] Heidegger bilhassa 'varlık'ın anlamı ile ilgilenmeye kendisini adadı. O, Fenomenolojide, bir 'fundemental ontoloji' için insan varoluşunun kategorilerini ortaya koyup temellendirme yolunu görüyordu. Bu maksada yönelik olarak o, muhtelif insani durumların (dünyada varlık, bunaltı vs.) ontolojik anlamlarını yorumlamaya matuf bir 'hermenetik fenomenoloji' geliştirdi.

Heidegger'in fenomenoloji anlayışının kapsamlı bir tartışması için bkz. Spiegelberg (1965), ss.271-357 ve Thevenaz (1962) ss.53-67.

Merleau-Ponty, Fransa'da fenomenolojik hareketin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Onun fikirlerinin tartışması için de bkz. Spiegelberg (1965), ss.516-62. Sartre'in fikirleri bölüm 8'de tartışılacaktır.

Schutz, *Phenomonogy of Social World* adlı klasikleşmiş eserine, onun Max Weber'in kuram ile ilgili yazılarıyla uzun yıllar süren yoğun bir meşguliyet üzerine bina edildiğini ifade ederek başlar. Weber'in yaklaşımının doğru ve 'sosyal bilimlerin felsefesi için iyi bir başlangıç noktası' olduğunu kabul etmekle birlikte Schutz emindi ki, Weber'in yaklaşımı 'yalnızca kendisine dayanılarak insan bilimlerinin sorunlarının çözülebileceği temelleri yeterince sağlam kuramamıştı' (1967, s.31).

Husserl gibi bu temellere inen Schutz, Weber'in görüşlerinde bazı belirsizlikler ve tutarsızlıklar teşhis eder ve onları ayrıntılı bir şekilde felsefi çözümlemeye tabi tutar. Toplumsal bilimin temel işlevinin yorumlayıcı; yani toplumsal eylemin öznel maksadını anlamak olduğu hususunda Weber'e katılmakla birlikte, ona göre Weber 'anlama' (*'verstehen'*), 'öznel maksad' ve 'eylem'in temel niteliklerini ifade edememişti. Schutz'a göre, toplumsal bilimlerin konularını ve yöntemlerini sağlam bir temele oturtabilmek için bu kavramların tam ve ayrıntılı bir tahlilini yapmak zorunluydu.

Schutz anlamın fenomenolojik bir çözümlemesine girişir ve onun kökenlerini 'bilinç akışında' arar. Bergson'dan aldığı bu kavram onun tahlilleri için büyük öneme sahiptir; zira o 'kendine dönüşlük' ('reflexivity') kavramının altını çizen boyutu sunar. Schutz'a göre bilinç, kendi başlarına hiçbir anlamları olmayan yaşanılan/yaşanmış tecrübelerin kesintisiz bir akışıdır. Anlam 'refleksiviti'ye, yani bizzat kendisine geri dönüp nelerin olup bitmekte olduğuna bakmaya bağımlıdır. Eylemlere anlam, geriye dönerek atfedilir; sadece şimdiden-yaşanmış olan anlamlıdır, yaşanma sürecinde olan değil.

Yine Schutz'a göre, bu geriye-dönerek anlam atfetme işi, eylemde bulunanın peşinde koştuğu düşünülen gaye veya hedefi teşhis etmeye bağımlıdır. Bu, gelecekteki yaşantılara, bunlar meydana gelmeden, anlam atfedebilme düşüncesini sunar. Böylece, anlamlı eylem kavramı hem geçmiş hem de tah-

minsel geleceğin unsurlarını taşır; o tabiatı itibariyle zamansal bir boyuta sahiptir. Schutz'un, bu, 'içsel zaman bilincindeki kurucu süreç'i tahlili, Husserl tarafından tanımlandığı şekliyle 'fenomenolojik indirgeme/gönderme'nin dolaysız bir uygulanışıdır. 'Şurada-var-olarak-bana-verilen-dünya'ya doğru bu doğal tutum, bilinç ve anlamın özüne ulaşma çabasında, *epoche* tarzında askıya alınır. Schutz, yukarıdaki amaç için uygun olsa bile, günlük toplumsal hayattaki anlamın çözümlemesinin, fenomenolojik gönderme tarafından verilen aşkın bilgiyi gerektirmediğini bilhassa ifade eder. Bundan dolayı o, toplumsal dünyanın incelenmesinde mesafe aldıkça, katı fenomenolojik yöntemi terkeder. Bu sebeple, doğal tutumda yansıdığı şekliyle toplumsal dünyanın varlığını kabul eder ve, Husserl'in aşkın öznellik ve bilinçler-arası ilişki (intersubjectivity) meselesi hususunda gördüğü 'bütün sorunlar ağının uzağından dolaşarak' nesnel anlama sorunu üzerinde yoğunlaşır (Schutz, 1967, s.94).

Böylece, Schutz'un onu tahlili, fenomenolojik değil sosyolojik bir bakış açısının niteliklerini taşır. O, aşkın felsefenin zıttına, 'yaşama dünyası'na yönelik bir tercihi yansıtır. Schutz, esasen, bizim başkalarının yaşamsal tecrübelerini anlama noktasına nasıl geldiğimize ışık tutmak amacındaydı. Bunu yaparken de o, *'öteki' insanın gerçek anlaşılması ile* onun eylemlerinin veya düşüncelerinin şu veya bu tip olarak soyut bir şekilde kavramlaştırılması arasında köklü bir ayrım yapar (1967, s.25). Gerçek anlama, 'ötekinin deneyimine' yönelerek, onun bilinç akışını incelemeye benzer bir şekilde kavranması demektir. O, öznel anlamın gerçek bir kavranmasını yansıtır. Soyut kavramlaştırma, anlamaktan ziyade 'kendisini açıklama' manasına gelir; o sadece insanın kendi tecrübesini kategoriler halinde düzenlemektir. Gerçek anlama yüzyüze 'biz-ilişkileri'nde mümkündür; o dolaysız karşılıklı değişim ve karşılıklı ilişkiye bağlıdır. Biz bu dolaysız karşılıklı ilişki durumlarından başkalarının dolaylı tecrübelerine geçtiğimizde,

gittikçe daha fazla soyut kavramsallaştırmalara baş vurmak zorunda kalmaktayız.

Schutz'a göre, başkalarının davranışlarını anlama sürecine *tipleştirme* süreci denebilir; eylemde bulunan insanların yapıp-etmelerinin anlamlarını kavramak için 'ideal tipler'e benzer yorumsal inşalar uygulanır. Bu inşalar günlük hayat tecrübesi ve bilgi birikiminden veya doğal tutumu teşkil eden sağduyu anlamalarından oluşturulur. Biz, kendimizin günlük hayat gerçekliğini tipleştirmeler kullanarak sınıflandırır ve düzene sokarız. Tipleştirmeler bizim biyografik durumumuz vasıtasıyla öğrenilir. Onlar bizim toplumsal çevremize göre bize iletilir. Böylece, günlük hayat bilgisi toplumsal olarak düzenlenir. O halde, tipleştirme veya ideal tip kavramı Weber tarafından görüldüğü şekliyle sadece yöntemsel bir araç değil, bizim günlük hayatımızın doğal bir unsuru ya da yönüdür.[19]

Schutz'a göre başkalarının davranışlarını tipleştirmek ve bizi saran dünyayı anlamak için kullandığımız bilgi birikimi bağlamdan bağlama değişir. Biz bir 'çoğul gerçeklikler' dünyasında yaşarız; bunların herbiri 'sınırlı anlam alanları'na göre tanımlanır. Toplumsal eylemde bulunan kişi günlük hayatın akışında bu anlam bölgeleri arasında gidip gelir. Çalışma dünyasından ev veya eğlence hayatına ya da dini tecrübe dünyasına kaydığında farklı temel kurallarla yüzyüze gelir. Bir alandan diğerine geçmek, davranışta bulunan ferdin normal kabiliyeti içinde bulunsa da, bunu yapmak -ayrı dünyalar arasındaki farklılıkların üstesinden gelebilmek için- bir 'bilinç atlamasını' gerektirir.[20]

---

[19] Schutz'un çözümlemelerinde 'tipleştirme'nin rolü için, bkz. Schutz (1964), I. Bölüm.

[20] Çoğul gerçeklikler'in şümullü bir tartışması için bkz. Schutz (1967), ss.207-59.

Bu sebeple, günlük hayat dünyasının anlam yapısını anlama sorunu Schutz için son derece önemli bir konu idi. 'Bu dünyayı büyük karmaşıklığı/bütünlüğü içinde anlamak, onun temel niteliklerini belirleyip ortaya koymak ve onun çok yönlü bağlantılarını bulup çıkarmak onun merkezi amacının yönünü gösterir; yani sıradan (mundane) gerçekliğin bir felsefesinin ya da, daha formel bir dille, bir doğal tutum fenomenolojisinin oluşturulması' (Schutz, 1962, s.25). Schutz'a göre toplumsal bilimin ana görevi, toplumsal dünyayı, günlük hayatın yaygın yorumu açısından anlaşılabilir inşalar ve açıklamalar kullanarak, onun içinde yaşamakta olanların bakış açısından anlamak idi.[21]

Böylece Schutz, gündelik olaylar dünyasının çözümlemesinde toplumbilim ve fenomenolojiyi birleştirmeye çalışır. Onun bu çabası, bir çok kıymetli görüş ve fikirler içerse de, sadece kısmen başarılıdır. Husserl'in aşkın felsefesi ile kurulan temel bağlar bazı durumlarda, özellikle benler-aralılık sorunu hususunda, çok zayıftır. Bu kavram Schutz'un tahlilleri için hayati öneme sahip olsa da, daha önce tartıştığımız sebeplerden dolayı, aşkın fenomenoloji çerçevesinde son derece sorunsaldır. Yönelimsel bilincin iç dünyası ve günlük yaşama dünyasının dışsal dışavurumları zaman zaman geçimsiz müttefiktirler. Bizatihi fenomenolojik faaliyet, ferdin bilinci dışındaki bir gerçeklik ile meşgul olma çabasında ciddi zorluklarla karşılaşır ve Schutz'un eser ve fikirleri de bu ikilemi yansıtır.

Onun diğer fikirsel kalkış noktası -ki bunlar Max Weber'in kuramla alakalı çalışmaları idi- açısından bakıldığında onun toplumsal dünya fenomonolojisi, toplumsal kuramda önemli bir gelişme olarak görülmelidir. Temelde Schutz, Weber'in metodolojisinde örtülü olarak bulunan on-

[21] Schutz'un metodolojisi hakkında genel bir fikir edinebilmek için bkz. Schutz (1967) ss.207-59.

tolojik kabulleri takip edip bizim tahlil şemamızdaki dört tutum açısından uyumlu ve tutarlı bir genel yaklaşım geliştirir. Schutz şunu göstermek ister: öznel anlam, anlama ve toplumsal eylem Weber'in eser ve fikirlerinde görüldüğünden çok daha büyük değişkenlikler gösterir. Schutz ile karşılaştırıldığında, Weber'in, yorumsal paradigmanın aksine işlevselci paradigma çerçevesindeki konumu açıkça belirgin hale gelir.

**Fenomenolojik Sosyoloji**

Yorumlayıcı kuram içinde gösterilen iki düşünce ekolü de bizim çözümleme şemamızın iki boyutu açısından benzer bir yere sahiptir. Biz onlar arasında benzer fakat nisbeten farklı fenomenolojik geleneklerden gelmeleri sebebiyle, bir ayrım yapıyoruz. Etnometodoloji, büyük oranda Schutz'un fenomenolojisinden, fenomenolojik sembolik-etkileşimcilik ise G. H. Mead'ın fikirlerinden kaynaklanır.

**Etnometodoloji**

Etnometodoloji gündelik hayatın ayrıntılı incelenmesine dayanır. Empirik çalışma konusu olarak 'pratik etkinlikleri, şartları ve pratik sosyolojik düşünme tarzını alır ve genellikle olağandışı olaylara gösterilen dikkati günlük hayatın en sıradan faaliyetlerine çevirerek, kendi başlarına birer fenomen olarak onlar hakkında bilgi edinmeye çalışır' (Garfinkel, 1967, s.1). O, insanların gündelik faaliyetlerini hangi tarzda düzenlediklerini, anlamlı kıldıklarını veya bunları hangi tarzda başkaları için de -'farkedilebilir ve aktarılabilir' anlamında- 'izah edilebilir' kıldıklarını öğrenmekle ilgilenir. Gündelik mutad hayatlarında fertler arası ilişkiler devam edip giden kazanımlar (accomplishments) olarak kabul edilebilir; burada sözkonusu olan fertler ilişkilerini muhtelif tarzlarda devam ettirebilmek ve şekillendirebilmek için çeşitli faraziyeler, adetler, uygulamalar ve, bulundukları şartlar içinde kendisi için mümkün, diğer kaynakları kullanırlar. Etnometodoloji bu kazanımları

kendi başlarına, onların açısından [içerden] anlama gayretindedir.

Etnometodoloji terimi, 'juri projesi' (Garfinkel, 1968) üzerindeki bir çalışmasının sonucu olarak, Harold Garfinkel tarafından icad edilmiştir. Bu çalışmada bir jürinin kayıtları gizlice dinlenmiştir. Garfinkel'in işi kayıt bantlarını dinlemek, juridekilerle konuşmak ve şu soruya cevap aramak idi: 'Onları juri üyesi yapan nedir?' O ve bir çalışma arkadaşı 'juridekilerin, jurilik yaparken ne yapacaklarını nasıl bildiklerini' ortaya koyma amacındaydılar. Onların anladıkları şu oldu: Juri üyeleri, işlerini yapagelirken, juri olarak faaliyetlerini kendilerine ve başkalarına açıklanabilir hale getirmek için çeşitli yöntemler kullanıyorlardı. Onlar juriliğin uygulanışını 'anlamlı kılma' çabasındaydılar. Onlar 'yeterli ifade', 'yeterli tasvir' ve 'yeterli delil' gibi şeylerle ilgileniyorlar; 'sağduyusal' olmaktan [yani sıradan davranmaktan] kaçınmaya çalışıp, juri üyelerinin davranması gerektiğini düşündükleri tarzda davranmaya çalışıyorlardı. 'Etnometodoloji' terimi, jüri üyelerinin gündelik bilginin özel bir alanı ile ilişkili bir yöntemle meşguliyetlerini nitelemek için icad edilmiştir. Onlar, hususi bir toplumsal faaliyeti anlamlı kılabilmek için özel bir takım uygulamalar kullanmaya kendilerini zorlayan bir süreç veya yönteme angaje oluyorlardı. Ancak, etnometodoloji daha sonra bir sürü farklı şeyler ifade etmeye başladı. Garfinkel'e (1968) göre 'o, artık önemini yitiren bir slogana dönüşmüştü' ve başkalarının sebep olduğu bu durumun sorumluluğunu üzerine alamazdı.[22] Bazıları, Garfinkel'in bu sahiplenmezlik tavrını reddeder. Onun yazıları gereksiz şekilde kapalı ve anlaşılması güç olup etnometodolojinin basit pratik yapıp-etmelerin

[22] Aşağıdaki tartışmamızda açığa çıkacağı gibi, Etnometodoloji farklı yönlerde gelişmişti. Bir bütün olarak konunun tafsilatlı tartışmaları için bkz. Douglas (1976b), Dreitzel (1970), Filmer (1972) ve Giddens (1976).

gündelik dünyasını ve sıradan bilgi alanını anlama amacında oluşu ile bir derece çelişkisel ilişki içindedirler.

Etnometodolojistlerin çalışmaları çoğunlukla her toplumsal durumu ve ona katılan fertlerin gündelik mutad davranışlarına niteliğini veren 'sorgulanmayan' kabuller vasıtasıyla eylemlerini 'akli olarak açıklanabilir' kılma tarzlarını tesbit etme peşindedirler. Bu çözümlemede 'işaretlilik' ('indexicality') ve 'dönüşlülük' ('reflexivity') kavramları önemli bir yer işgal eder. Günlük mutad davranışların meydana geldikleri bağlamda bir düzene sokulduğu ve akli olarak açıklanılabilir olduğu düşünülür. Onların düzenlenme tarzı, başkalarınca da paylaşılan ama illa da açıkça ifade edilmiş olmayan (indexicality) ifadeler ve davranışlar kullanır; bu, daha önce neyin olup bittiğine dönüp bakma yetisine bağlıdır (reflexivity). Toplumsal durumlar kendilerine katılanların gayretleriyle devam ettirilen açıklanabilir davranış süreci olarak görülür; katılanların, gündelik hayatın gidişatına niteliğini veren mutad, pratik kabul ve yargıları devam ettirmek için deneyimlerini düzenlemeye çalıştıkları kabul edilir.

Douglas'ın (1970b) yaptığı gibi, iki tür etnometodolojist arasında ayrım yapmak uygun olacaktır: Linguistik ve durumsal. Birinci sınıflamaya girenler (mesela, Cicoural, 1972; Schegloff ve Sacks, 1973) dilin kullanılışı ve günlük hayattaki konuşmaların oluşma tarzları üzerinde yoğunlaşırlar. Onların tahlilleri, söylenmiş olandan daha fazla, 'ifade edilmemiş', 'peşinen kabul edilmiş' anlamlandırmalara, 'işaretsel' ifadelerin kullanılışına ve günlük konuşmaların meydana geliş tarzlarına önem verirler. Durumsal olanlar (mesela McHugh, 1968) ise daha geniş bir toplumsal faaliyet üzerine bakışlarını çevirip, insanların kendilerini içinde buldukları toplumsal bağlamları aşabilme tarzlarını anlamaya çalışırlar. Yöntemlerinin bir unsuru olarak ikisi de, işlemekte olan temel süreci ortaya koymak için, gündelik-mutad durumlardaki 'peşinen kabul edilmiş' unsurları bilinçli olarak irdeleyip, sorgulayabilirler.

Bu sebeple etnometodolojist, kendisini 'yaşama dünyası'nı anlamaya adamıştır. Garfinkel; Husserl, Schutz ve Parsons'a fikirsel bir borcu olduğunu kabul eder ve onun fikirleri de, belki de en iyi, Schutz'un doğal tutumu çözümleme amacına özel bir türde cevap olarak anlaşılabilir. Giddens'ın dediği gibi Garfinkel,

> 'doğal tutumun' günlük hayatta davranışta bulunanlar tarafından bir fenomen olarak nasıl 'gerçekleştirildiği' ile meşgul idi... Bu onu öznel tecrübe[nin temel veya varoluşsal önceliği] üzerindeki Kartezyen vurguyla fenomenolojiden uzaklaştırıp, 'durumsal davranışların' 'kamusal' olarak yorumlanmış tarzlar olarak incelenmesine götürür. Hareketin yönünün Austin ve sonraki Wittgenstein'a doğru olduğunu görmek zor değildir. Zira, 'sözsüz davranışlar' kavramı, veya Wittgenstein'in dediği gibi, 'sözler aynı zamanda eylemlerdir' görüşü, felsefi amaçlardan ziyade deskriptif amaçlara hizmet etseler de, Garfinkel'in ilgi ve düşüncelerine oldukça uyar (Giddens, 1976, s.36).

Giddens, fenomenoloji ve -ikinci dönem Wittgenstein'ı ve takipçilerinin çalışmalarında görülen- gündelik dil felsefesinin gündelik dünyaya [hayat] ilgi örtüşmesini çok önemli bularak vurgular. Bu bölümün sonunda bu konuda başka diyeceklerimiz de olacaktır.

Garfinkel'in Parsons'a borcu, kendisinin toplumsal düzen sorununa ilgisinde ortaya çıkar. O, toplumsal dünyanın düzenlenmiş niteliğini açıklama amacındadır ve büyük ölçüde bu sebeple etnometodolojist; fenomenolog ve sembolik-etkileşimciler ile birlikte, toplumbilimi çevrelerinde 'yeni muhafazakarlar' olarak isimlendirilmektedirler (McNall ve Johnson, 1975). Ancak, düzene etnometodolojist yaklaşım, Parsons'un yaklaşımına ve işlevselci paradigmaya özgü diğer düşünce ekollerine niteliğini veren yaklaşımlardan son derece farklıdır. Onun amacı insan davranışındaki düzenlilikleri veya olayların düzenli ya da örgüsel yapısını açıklamak olmayıp; tek tek aktörlerin çeşitli 'açıklama' yolları kullanarak dünyala-

rını nasıl düzenlediklerinin açıklamasını yapmaktır. Onlar davranışta bulunanların katıldıkları olaylar ve etkinliklerin tutarlı ve uyumlu olduğu hususunda birbirlerini ikna etme ve bunu açık hale getirme tarzlarıyla ve bu açıklama işine özgü yöntemleri anlamayla ilgilenmektedirler. Onların bakış açısına göre insani olaylarda 'düzen', onun keşfinde kullanılan açıklama yollarından bağımsız olarak mevcut değildir.[23]

Bir çok etnometodolojist, kendi faaliyetleri ile akademik sosyolojinin bilinen sorunları ve ilgileri arasında bir bağ kurma gayretlerine karşı çıkmaktadırlar; onlara göre her insan - kendi günlük hayatını anlamlandırmaya girişmiş olan- *kendisinin sosyologudur*. Bu bağlamda Garfinkel, 'meslek dışı' ve 'meslekten sosyolog' arasında bir ayrım yapar; ikisinin faaliyetleri de etnometodolojik tahlile açıktır. Profesyonellerin toplumbilimi, meslek dışı olanlarınki gibi, özel bir tür açıklama faaliyeti olarak kabul edilebilir. Giddens'ın dediği gibi, 'toplumsal bilim herhangi bir akli olarak açıklanabilir toplumsal faaliyet tarzı gibi, ameli bir iştir ve böyle incelenebilir' (Giddens, 1976, s.39). Bir çok etnocu kendilerini belirgin şekilde yaygın toplumbiliminden ayrı tutar; özellikle onun 'yapıcı çözümleme' eğilimini ve çabalarını günlük açıklamaların işaretselliği ve bunların akli olarak açıklanabilir kılınma tarzları ile sınırlar.

Böylece etnometodolojinin özü, büyük ölçüde, Garfinkel'in 'gündelik hayat'ın 'sıkıntılı işaretselliği' dediği şeyin incelenmesinde kullanılacak belli teknikler ve yaklaşımlardan müteşekkildir. O, empirik araştırmalara yöneliktir ve onu kullananların, karşılaşılan durumların kendine özgülüğüne yaptıkları vurgu temelde göreceliksi bir tutumu yansıtır. Yöntemin geliştirilmesi ve alan araştırmalarına ilgi, onun savunu-

---

[23] 'Düzen sorunu' hakkında Etnometodolojistler'in görüşlerinin tartışmaları için bkz. Zimmerman ve Weider, Douglas (1970b) ss.286-95.

cularının yönelimlerinde birincil yeri işgal etmektedir; bundan dolayıdır ki ontoloji, epistemoloji ve insan doğası gibi önemli hususlar belki de hakettiklerinden daha az ilgi görmüştür.

**Fenomenolojik Sembolik Etkileşimcilik**

Dördüncü bölümdeki tartışmalarımızdan hatırlanacağı gibi, sembolik etkileşimcilik iki kısma ayrılabilir: Davranışsal ve fenomenolojik. İkincisine özelliğini veren, insanların toplumsal dünyaya sadece mukabelede bulunmaktan ziyade, onu kurdukları karşılıklı ilişki ya da davranışın dışavuran unsurları üzerine vurgusudur. Anlam, davranışta bulunanlardan çıkarılmak veya onlara dışarıdan yüklenmekten ziyade çevreye atfedilir. Yani, davranış bir karşılık verme veya salt dışavurma mekanizması olmak yerine inşa edilir. İki grup etkileşimci de, G.H.Mead'in çalışmalarına düşünsel borçluluklarını kabul eder; ancak, evvelce ifade ettiğimiz gibi, Mead'in çalışmalarını hayli farklı tarzlarda yorumlamaktadırlar.

İkisi arasındaki farklar her zaman, olabileceği kadar, açık değildir. Çünkü davranışsal olanı, esasen kendi kuramsal yönelimlerine ters düşen pozitivist araştırma yöntemlerine yönelmiştir. Douglas'ın dediği gibi, 'Toplumbilimindeki etkileşimci düşünce ve araştırma geleneğinin ana sorunu, uygulayıcılarının pozitivist bir toplumbilimi ile fenomenolojik ve varoluşsal bir toplumbilim arasındaki temel kuramsal ve yöntemsel farklılıkları açıkça ve devamlı tarzda nadiren anlamış ve görmüş olmalıdır.' (Douglas, 1970, s.18).

Bu karışıklık, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji arasında gerçek bir terkibin olup olamayacağı üzerindeki tartışmalarda da görülmektedir. Önde gelen sembolik etkileşimcilerden Norman Denzin böyle bir terkibin mümkün olduğunu

söylemektedir.[24] İki ünlü etnometodolojist Don Zimmerman ve Lawrance Wider ise bunun mümkün olmadığını ifade eder. Etkileşimciliği davranışsal değil de fenomenolojik bir açıdan yorumlayan Denzin'in gerekçesi, büyük ölçüde, sembolik etkileşimcilik ve etnometodolojinin hemen hemen aynı alanı kapsadığı görüşüne dayanır. O şöyle diyor:

> Sembolik etkileşimcilik, şu anda etnometodolojinin özel alanı olarak görülen çok sayıda sorun ve nitelikleri kapsar; yani, herhangi bir toplumsal düzen tipi çerçevesindeki insan davranışının incelenmesi; etkileşim içinde olan benlerin ortak davranış için zorunlu olan ve şimdilik sorgusuz kabul gören anlamlar dünyasının inşasında nasıl yardımlaştıklarının mütalaa edilmesini gerektirir. Etkileşimciye göre toplumsal düzen, benlerin/kişilerin birbirlerinin bakış açısını takındıkları ve anladıkları bir durumda karşılıklı etkileşim yoluyla ortaya çıkar. Böyle düzenlerin temelleri, etkileşim içinde bulunan benlerin söz konusu nesnelere ve davranışlara atfettikleri anlamda bulunur. Anlam karşılıklı ilişkiden doğar, tersi doğru değildir. Etkileşimcinin işi, karşılıklı düzenlenen davranışın belli anlamları ve tanımları üzerinde nasıl olup ta uzlaşma durumuna gelindiğini keşfetmektir. Böyle tanımları şekillendirmede benin merkezi rolü son derece öneme sahiptir... Şu da belirtilmelidir ki, böyle bir karşılıklı davranış süreci anlayışı özel bir empirik araştırma görüşünü gerektirir... Etkileşimci araştırmanın çok önemli bir özelliği, araştırıcının benini araştırdığı benlerin konumuna ilka etmektir (Douglas, 1970, ss.295-6).

Etnometodolojist'e göre, kendilerinin bu bakış açısından ayrıldıkları ana hususlardan birisi, son derece farklı bir toplumsal düzen ve onun tahlili görüşüne sahip oluşlarıdır. Zimmerman ve Wiedr'e göre Etkileşimci, davranış sahibinin (aktör) bakış açısını düzen sorununun sadece bir veçhesi ola-

---

[24] Bu tartışma Douglas (1976b), ss.259-84, 285-98'de sunulmaktadır. Ayrıca bkz. Meltzer (1975)

rak ele alıp, onu bilimsel olarak geçerli tasvir ve açıklama i-çin/açısından daha geniş bir bağlam ile irtibatlandırırken, Etnometodolojist kendi faaliyetlerini aktörün dünyası ile sınırlandırır. O bunun ötesine gitmek ile pek ilgilenmez. Onların ifadesiyle, 'Etnocu, aktörün bakış açısının bir tür çözümlenişiyle, gözlemlenebilir, düzenli, örgüsel ve tekrar edilebilir davranışların nedensel açıklamalarını sunmakla *ilgilenmez*. O, toplum üyelerinin, yaşadıkları dünyadaki düzeni *anlama*, *tasvir etme* ve *açıklama* işini nasıl yaptıkları ile ilgilenir' (Douglas, 1970, ss.287-9). Etnocu kendisini, etkileşimciden çok daha fazla, aktörün bakış açısı ile meşgul görür; yani aktörü, aktörün kendi duruşundan incelemeye daha fazla bağlılık vardır. Denzin'e göre ise, bu noktada iki yaklaşım arasında köklü farklılıklar olduğu tartışmalıdır ve bu tartışma bitmemiştir.

Bizim buradaki amacımız açısından, iki yaklaşım arasındaki benzerlikler büyük öneme sahiptir; zira ikisi de hem etnometodoloji hem de fenomenolojik sembolik etkileşimciliğin diğer düşünce okullarından ayrılma noktalarını açıkça gösterirler. [Bunlar şöyle sıralanabilir:] İkisi de, fenomenolojik geleneğin toplumsal gerçekliğe son derece belirsiz ontolojik konum atfetme tavrını takip ettirirler. Toplumsal gerçekliğin, çoğunlukla, ortak (intersubjektif) olarak paylaşılabilen karmaşık tipleştirmelerden meydana geldiği kabul edilir. Weber'in yorumlayıcı toplumbilime yaklaşımında sadece yöntemsel bir araç olarak sunulan 'ideal tip' kavramı, fenomenolojik sosyolojide ontolojik bir konum kazanır. Bu yaklaşıma göre toplumsal gerçeklik, fertlerin, yaşadıkları toplumu düzene koymaya ve 'anlamlandırmaya' çabalarken tipleştirme veya 'ideal tipler' kullanmalarıyla yaratılır ve devam ettirilir. Linguistik etnometodolojistler, 'açıklama yolları'nın oluşum tarzını anlayarak bunun üzerinde yoğunlaşmaya çalışırlar ve onlar dile, insanların toplumsal dünyalarını anlama, yaratma ve karşılıklı olarak paylaşılan anlamların ortaya çık-

ma aracı olarak büyük önem atfederler. Fenomenolojik sembolik etkileşimciler gibi 'durumsal etnocular' daha ziyade, kişiler-arası paylaşılan anlamların hassas (precarious) dengesini yansıtma tarzı ile ilgilenirler; bu paylaşılan değerler fert fert insanların günlük etkileşimleri vasıtasıyla aktarılır, uzlaştırılır, devam ettirilir ve değiştirilir. Toplumsal gerçeklik, onlara göre, ya yeniden tasdik ettirilir veya her toplumsal karşılaşmada yeniden yaratılır.

**Paradigmanın Temel Birliği**

Yorumlayıcı paradigma içindeki bütün düşünce okulu kuramcılarının ortak bir bakış açısını paylaştıkları söylenebilir: Fertlerin öznel tecrübelerini anlamak. Onların kuramları, davranışı gözlemleyenin değil, davranış sahibinin duruşundan inşa edilir ve toplumsal gerçekliğin oluşturulan (emergent) bir süreç olduğu düşünülür. Yani onun insan bilinci ve öznel yaşantının bir uzanımı olduğunu kabul ederler. Daha geniş bir toplumsal çevreye ontolojik bir statü verildiğinde, o, söz konusu fertlerin öznel tecrübelerinin bir uzanımı, bir yaratısı olarak kabul edilir. Ontolojik açıdan bakıldığında, yorumlayıcı paradigmaya dahil kuramlar tartışmasız şekilde 'nominalist'tir; insan tabiatı söz konusu olduğunda 'voluntarist'tirler.

Yorumlayıcı paradigma içinde düşünülen bütün kuramlar anti-pozitivisttir. İnsani olaylar dünyasının tabiat bilimlerinin yaptığı gibi incelenebileceği görüşünü reddederler. Yorumlayıcı paradigmada en önemli hedef insan tecrübesinin öznel dünyasını anlamaktır. İncelenen fenomenin bütünlüğünü korumak için, içine-girme ve içerden-anlamaya çaba gösterilir. Dışsal formlar ve yapıların dayatılmasına karşı çıkılır; zira bu doğrudan fenomene katılanın değil, araştırmacının bakış açısını yansıtır. Bu bakış açısında, nomotetik [genel kurallar arayan] inceleme yöntemlerinden ziyade, ideografik [tekil özellikler arayan] yöntemler gözdedir.

Bu paradigmada yeralan kuramlar, işlevselci paradigmadaki kuramlardan açıkça farklıdır. İkincisine mensub olan bazı kuramcılar birincisine ait fikir ve bakışları, özellikle yöntem açısından (Mesela Weber ve onun *verstehen* kavramını kullanışını) özümsemeye çalışsalar da, iki kuram temel ayrılığını devam ettirmektedir. Gerçek bir yorumlayıcı kuramın ontolojik kabulleri, işlevselci bir bakış açısına izin veremez; bu iki tip kuram toplumsal dünyanın ontolojik durumu hakkında tamamen farklı kabullere dayanırlar.

Ancak yine de, ikisi arasında benzerlik noktaları da vardır. Benzerlikler, bu kuramlar radikal humanist ve radikal yapısalcı paradigmadaki muadilleriyle karşılaştırıldıklarında açıkça belirgin hale gelir. Yorumlayıcı ve işlevselci kuramlar, düzen sosyolojisine ortak bir ilgiyi yansıtırlar. Onlar, tekil aktörlerin mevcut durum çerçevesinde hayatlarını uzlaştırdıkları, düzenledikleri ve yaşadıkları bir bakış açısını sunarlar. Yorumlayıcı kuramların düzen toplumbilimi çerçevesinde düşünülmesi temel ontolojik ve yöntemsel kabullerden ziyade savunucularının bakış açısını yansıtır. Sekizinci Bölümde görüleceği gibi, Habermas'ın ellerinde hermenetik, Sartre'ın elinde de fenomenoloji, radikal değişim sosyolojisi bağlamında hayli farklı hedeflere yönelmiştir.

Eğer, yorumlayıcı paradigmaya dahil edilen kuramlar arasında, illa da, tek bir ayrım çizgisi çizilmesi gerekiyorsa; en dikkat çekici olanı, belki de, solipsizm ve aşkın fenomenolojinin son derece öznelci yönelimi ile varoluşsal fenomenoloji, fenomenolojik sosyoloji ve hermenetik arasındaki farklılıktır. Birinci gruptakiler saf öznellik alanına girmeye çalışıp salt felsefi söylem düzleminde kalmaya gayret ederken, ikinci gruptakiler 'yaşama dünyası' ile ilgilenirler ve toplumbilimsel bir açıdan incelemeye daha yatkındırlar. İkinci grup bağlamında, dilin pratik toplumsal etkinliğin bir taşıyıcısı veya aracı olma rolüyle ilgilenme açısından bir örtüşme olduğunun ifade edilmesi gerekir. Varoluşsal fenomenoloji,

etnometodoloji ve hermenetik, ikinci dönem Wittgenstein (1963) ve takipçilerinin çalışmalarında gelişen dil kuramıyla ortak özelliklere sahiptirler.[25] Bütün bu çözümleme kuramları herşeyden evvel anlamı bağlamda ararlar veya bağlamsal anlamın önemine dikkat çekerler. Wittgenstein'ın dediği gibi, 'Bir tezahür/ifade sadece hayat içinde bir anlama sahiptir'. Toplumsal etkinliğin diğer alanlarında olduğu gibi, dilde de iletişim süreci 'işaretsellik' ve 'dönüşümsellik' ile vasıflandırılan devam edegelen bir kazanımdır. Bütün insani etkinlikler çok şeyi sorgusuz kabul eder ve gerçekliği oluşturan şey, Wittgentein'ın 'hayat formları' dediği şeyi oluşturan kurallara göre değişir ya da onlara bağlıdır.

Bu düşüncelerin bizim bilim anlayışımız için önemli sonuçları vardır; zira buradan bilimi bilim yapanın özel bir hayat formu veya dil oyununundan fazla bir şey olmadığı çıkar. Bilim 'elde bir' ('sorgusuz kabul edilen') kabullere dayanır ve bundan dolayı, herhangi diğer bir toplumsal davranış gibi, belli bir bağlam içinde anlaşılabilir. Kaynaklarına götürüldüğünde, bilim denilen bütün etkinlikler gündelik hayatla ilgili temel kabullere geri götürülebilir ve, bazen iddia edildiği gibi, 'nesnel', değerden-bağımsız bir tutum ile bilgi ürettiği söylenemez. Bilimsel bilgi denilen şeylerin, aynen gündelik, sağduyusal bilgi de olduğu gibi, örtülü kurallar, kabüller ve inançlara dayandığı gösterilebilir. Aralarındaki fark büyük ölçüde kuralların ve onları kabul edip uyan toplumun niteliğindedir. İki halde de bilgi paylaşıldığı kadar fazla 'nesnel' değildir.

---

[25] Kaydetmek gerekir ki, önceki ve sonraki Wittgenstein'in fikirleri tamamen farklı ontolojik öncüllere dayanmaktadır. Bunu tafsilatıyla burada inceleyemezsek de, şu kadarını ifade etmeliyiz; onun önceki felsefesi işlevlesel paradigma'ya denk düşen kabulleri yansıtırken, sonraki felsefesi yorumlayıcı paradigmanın temel kabulllerini yansıtır. Burada tartışılan, G. H. Mead, Husserl ve Marx gibi diğer sosyal felsefeciler gibi o da temel paradigmada bir değişiklik gösteren bir düşünsel seyahat içinde bulunmuştur.

Bu görüş Kuhn tarafından ifade edilen bilim görüşü ve paradigma kavramı ile benzerlikler gösterir. Özü itibariyle Kuhn'un fikirleri yorumlayıcı paradigmaya has kuramsal bir bakış açısını yansıtır. O, Schutz'un çoğulcul gerçeklikler çözümlemesi ve Wittgenstein'ın 'hayat formları' geleneğinde yer alan bir kuramdır. Burada bilimsel bilgi toplumsal olarak inşa edilir ve toplumsal olarak devam ettirilir; onun önem, anlam ve değeri onun oluştuğu yakın bağlamında anlaşılabilir.

Bu bilim görüşü, yorumlayıcı paradigma içinde faaliyet gösteren fenomenolojist ve etnometodolojistlerin eserlerinde açıkça görülür. Yine bu, onların işlevselci ve radikal yapısalcı paradigmalara, bu çerçevelerde yer alan kuramcıların bakışlarını belirleyen köklü şüpheciliğe ve bilimin rolü ve niteliği konusunda tamamen farklı bir görüşe görüşe dayanan toplumsal kuramlar oluşturma çabalarına kayıtsız kalmalarını da açıklar.

**KAYNAKÇA**

BAUMAN, Z. (1977) *Towards a Critical Sociology.* London: Routledge and Kegan Paul.

BERKELEY, G. (1962), *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues Between Hylass and Philonous*. London: Collins.

BLUMER, H. (1966), "Sociologial Implications of George Herbert Mead", *American Journal of Sociology*, 71 (5), pp. 535-48.

BLUMER, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method.* Englewodd Cliff, N. J. Prentice-Hall.

BOSWELL, J. (1953), *Life of Johnson*. London: Oxford Universty Press.

CİCOUREL, A.V. (1972) *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. Harmondswort: Penguin.

DENZIN, N.K. (1970), 'Symbolic Interactionism and Ethnomethodology', J. D. Douglas, *Understanding Everday Life*,

DILTHEY, W. (1976), *Selected Writings* (ed. H.P. Rickman). London: Cambridge Universty Press.

DOUGLAS, J.D. ed. (1970b), *Understanding Everday Life*. Chigao: Aldine Publishing; London: Routledge and Kegan Paul.

DREITZEL, H.P., ed. (1970), *Recent Sociology*, No. 2. New York: Macmillan.

FILMER, P., PHILLIPSON, M., SILVERMAN, D. and WALSH, D. (1972), *New Directions in Sociological Theory*. London and New York: Collier Macmillan.

GADAMER, H.G. (1965), *Wahrheit und Method*, Tubingen: J. C. B. Mohr, (İngilizce yayın hakkı: Sheed and Ward, London, 1975).

GARFINKEL, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

GARFINKEL, H. (1968), 'The Origins of the Term Ethnomethodology', *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Institute monograph No. 1, Institute for the Study of Social Change, Purdue Unıversity;

GERTH, H.H. and MILLS, C. WRIGHT, (1948), *From Max Weber*. London: Routledge and Kegan Paul.

GIDDENS, A. (1972b) *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London: Macmillan.

GIDDENS, A. (1976), *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.

HODGES, H. A. (1952), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routedge and Kegan Paul.

HUGHES, H. STUART (1958), *Consciousness and Society*. New York: Alfred Knopf.

McHUGH, P. (1968), *Defining the Situation*. Indianapolis:Bobbs-Merrill.

McNALL, S. G. and JOHNSON, J. C. M.(1975), 'The New Conservatives: Ethnomethodologists, Phenomenologists, and Symbolic İnteractionist', *The Insurgent Sociologist*, 5 (4), pp.49-65.

MAKKREEL, R. A. (1975), *Dilthey - Philosopher of the Human Studies*. Princeton,N. J.: Ptinceton Universty Press.

MEAD; G.H. (1934), *Mind, Self and Society* (ed. Charles Morris). Chicago: Universty of Chicago Press.

MEAD, G.H. (1938), *The Philosophy of the Act* (ed. Charles Morris). Chicago: Universty Press.

MELTZER, B.M., PETRAS, J. And REYNOLDS, L. (1975), *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticism*. London: Routledge and Kegan Paul.

NATANSON, M. (1973a), *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, The Hague: Martinus Nijhoff, ( İlk baskı: 1951,)

NATANSON, M, (1973b), *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University press.

NATANSON, M. (1973c), *The Social Dynamics of Geoerge H. Mead.* The Hague: Martinus Nijhoff. (İlk baskı: 1956.)

PALMER, R.E. (1969), *Hermeneutics.* Evanston: Northwerstern University Press.

PARSONS, T. (1949), *The Structure of Social Action.* Glencoe, III.: Free Press

RİCKMAN, H.P. (1976), *Dilthey: Selected Writings.* London: Cambridge University Press.

RUNCIMAN, W.G. (1972), *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science.* London: Cambridge University Press.

SARTRE, J.P. (1976), *Critique of Dialectical Reason,* vol.I. London: New Left Books.

SCHEGLOFF, E.A. and SACKS, H. (1973), 'Opening Up Closings', *Semiotica,* 8 (4), PP.289-327.

SCHUTZ, A. (1962), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality.* (2 nd edn). The Hague. Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1964), *Collected Papers II: Studies in Social Theory.* The Hauge: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1966), *Collected Papers II: Studies in Phenomenogological Philosophy.* The Hauge: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1967), *The Phenomenology of the Social World* (trans. G. Wals and F. Lehnert). Evanston: Nortwersten universty Press.

SPIEGELBERG, H. (1965), *The Phenomenological Movement,* vols. I and II. The Hauge: Martinus Nijhoff.

THÉVENAZ, P. (1962), *What is Phenomenology?* New York: Quadrangle.

TODD, W. (1968), *Analytical Solipsism.* The Hauge: Martinus Nijhoff.

TUTTLE, H.N. (1969), *Wilheim Dilthey's Philosophy of Historical Understanding.* Leiden: E.J. Brill.

WEBER, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organisation* (çev. A. Handerson and T. Parsons). Glencoe, I-II.: Free Press.

WEBER, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences.* Glencoe, III.: Free Press.

WINCH, P. (1958), *The Idea of a Social Science,* London: Routledge and Kegan Paul.

WITTGENSTEIN, L. (1963), *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell.

ZIMMERMAN, D.H. (1970b), 'Record Keeping and the Intake Process in a Public Welfare Organisation', S. Wheeler, ed., *On Record,* op. cit.

# DİNİ KURUMLAR*

**Peter L. BERGER**

Din mi: "Herkesin bildiği bir şey". Sosyoloji, bazı eleştiricileri tarafından, sık sık, yavan sözleri gösterişli bir şekilde sunmakla itham edilmiştir. Onlara göre sosyologlar devamlı herkesin zaten bildiği bir takım şeyleri inceleyerek hem kendilerinin, hem de başkalarının vaktinin kaybına neden olmaktadır. Kabul edelim ki, arasıra da olsa, sosyologların bu suçlamaları hakettikleri de olur. Ancak sorun genellikle başka yerdedir. Sosyolojinin temelde günlük hayatta pek çok kişiyi ilgilendiren meselelerle ve "herkesin bildiği şeyler" diye adlandırdığımız konularla ilgili, insanların herçeşit ön kabullerle dolu fikirleriyle uğraştığı doğrudur. Fakat şu da doğrudur ki, "herkesin bildiği şeyler" ya genelde belirsiz bir şekilde ya da tamamen yanlış bilinirler. Mesela [güya] "herkes bilir"ki toplumumuzda sınıflar vardır. Fakat gerçekte bu "bilgi", bahsedilen sınıfların neler oldukları ve ne tarzda işledikleri konularında son derece muğlak ve bulanıktır. Toplumumuzdaki bir çok grupta "herkes bilir"ki üstün ve aşağı ırklar vardır ve insanlar gerçekte hiç bir dayanağı olmayan bu "bilgi"ye güçlü bir inançla hareket ederler. İşte sosyolojik tahlil, günlük hayatta faal olan bu tür "yavan söz ve kabulleri" açıklığa kavuşturup düzelttiği için faydalıdır.

---

* "Religious Institutions" isimli bu makale, Neil J. Smelser'in *Sociology: An Introduction* isimli derlemesinden alınmıştır. John Wiley & Sons, New York (1973), ss.303-347 .

Sosyolojinin insanlara sadece onların halihazırda zaten bildikleri şeyleri söylediği ithamı, sosyolojinin son derece önemli fenomenlerle uğraştığı hallerde geçerli gibi görünmektedir. Din, özellikle günümüz Amerika'sında, kesinlikle böyle bir fenomendir. Dini müesseseler her zaman halkın gözü önündedir ve onların büyük bir bölümü de bu kurumlara aktif olarak katılmaktadır. Elbette farklı türlerde dinsel inanç ve yine çeşitli derecelerde inançsızlıkların olduğu kabul edilse de, bahsedilen fenomeni tesbit etmekte ciddi bir sorun yoktur. Dinin ne olup olmadığını, onun adına ne gibi iddialarda bulunulduğunu, ve onunla ilgili kurumların ne yapması gerektiğini "herkes bilir."

Fakat din hakkındaki bu yaygın fikirler, konu hakkındaki sosyolojik düşüncenin ilerlemesine yardım edecek bir temel olarak yeterli midir? Veya acaba böyle bir düşünme faaliyeti daha başından mı gereksizdir? Bir kaç yıl önce bir grup Amerikalı kolej öğrencisi üzerinde yapılan bir araştırma onların din hakkındaki fikir ve düşünceleri üzerinde ilginç bulgular ortaya koydu[1]. Mülakaat yapılan öğrencilerin % 80'i "dinsel inanca ihtiyaç olduğunu" belirtti. Fakat sadece % 47'si "İlahi Varlığın (Tanrı) kabulünün bir dinsel veya ahlaki sistemin son derece önemli bir parçası olduğunu" düşünüyordu. Başka bir deyişle, bu öğrencilerin yarıdan fazlası "din" adını verebileceğimiz ama Tanrı'ya inancı kapsamayan bir şeyi tasavvur edebiliyorlardı. En azından burada, "din" teriminin genelde anlaşılma tarzında bir belirsizlik gözükmektedir. Bir başka ilginç bulgu da öğrencilerin 'ideal dini veya ahlaki sistem için" gerekli gördükleri niteliklerle ilgili idi. En yüksek olumlu cevap yüzdesi alan dört ifade şunlar idi: "Bireyin kendini ıslah ve geliştirmesi için bir odak", "hayatın temel sorunlarıyla ilgili zihinsel ve fikirsel berraklık", "toplumla sıkı bir bağ kurmayı

[1] Rose Golden, *What College Students Think* (Princeton: Van Nostrand, 1960), ss.153

sağlayacak kuvvetli bir cemaat hissi" ve "aile hayatı ve çocuklar için bir sığınma yeri". Eğer bu görüşler din hakkında "herkesin bildiği şeylerin" tipik örnekleri ise, acaba bilim adamı vicdanı meseleyi halledilmiş kabul edip bu haliyle bırakabilir mi?

Dinin günümüz Amerikasındaki durumu konusunda bu görüş ve fikirlerin aydınlatıcı olduğunu söylemek son derece uygundur. Bahsedilen araştırmanın sahipleri, bu oldukça nevi şahsına münhasır dinsel durumu "dünyevi din" başlığı altında tartışmışlardır. Ancak, bu tür yaygın fikirler, dinin kendi toplumumuzdaki durumu hususunda kapsamlı bir tablo sunamamaktadır. Bunlar, başka toplumlar veya tarihin başka dönemlerinde dini anlamak istediğimizde daha da az yardımcıdırlar. Tanrı'nın dinin zorunlu bir parçası olup olmadığı sorusuna öğrencilerin verdiği farklı cevaplar, dini, inanılan unsurları vasıtasıyla tanımlamanın zorluğuna iyi bir örnek oluşturabilir. Bu sorulara olumsuz cevap verenlerin sayısı oldukça yüksektir. Büyük dünya dinlerinden biri kabul edilen Budizm'in bazı kolları Tanrı konusunda bilinemezcidir. Öğrencilerin "ideal dini ve ahlaki sistem"lerin önemli özellikleri hakkındaki fikirleri de pek yardımcı değildir; çünkü, bu fikirler öğrencilerin mensup oldukları günümüz orta sınıf Amerikan hayatı ile yakından bağlantılıdır. Dinin "kişisel ıslahı" teşvik etmesi beklenir, ama bu öğrencilerin lafzen de olsa bağlı oldukları dinin kurucusu tehlikeli bir suçlu gibi çarmıha gerilmiştir. Din zihinsel ve düşünsel berraklık kazandırmaya matuftur, ama din tarihi insan oğlunun gösterebileceği en akılsız davranışları da üretmiştir. Yukarıdaki görüşlerden, sadece dinin "cemaat hissi" doğurduğu deneysel olarak geçerlidir; aile hayatı ve çocukların kurtarıcısı olduğu görüşü ise, din tarihinde büyük rol oynamış olan her şekliyle asketizmi/zahidliği gözardı etmekle savunulabilir.

Sanırız, din hakkında "herkesin bildiği şeyler"in, fenomenin berrak bir fikri anlaşımına temel olarak tatmin edici olma-

dığı ortaya çıkmıştır. Böylece kolaylıkla şunu da diyebiliriz: burada, dinin sosyal yapılarla içiçe girmesinin çeşitli şekillerinin anlaşılması için hemen hiç bir dayanak yoktur. Sosyologun incelediği diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da Emile Durkheim'in tavsiyesine uymak yerinde olacaktır. Bildiğimiz gibi Durkheim, sosyolojinin, ilke olarak, incelediği her konuya daima bilinmeyen bir şey olarak yaklaşması gerektiğini söyler. O halde, başka alanlarda olduğu gibi burada da sosyolojik tahlil için geniş bir alan vardır.

Şunu vurgulamalıyız ki, araştırmaları için meşru bir alan olarak dine yaklaşan sosyolog, bunu belirli sınırlamalar içerisinde yapar. Bu sınırlamalar sosyolojik çalışmayı diğer konularda da sınırlayan kayıtlamalara benzese de, şu anki bağlamda bunlar bilhassa önemlidir; zira din pek derin beşeri özlem ve emelleri bünyesinde barındırır. Sosyolojik tahlil herşeyden önce bilimsel bir faaliyettir. Bunun anlamı şudur: o, nihai gerçek veya değer meseleleri sözkonusu olduğunda bilimsel faaliyetin sahip olduğu aynı sınırlamalara sahiptir; yani onlar hakkında değer yargıları vermez. Klasik ekolden Max Weber bu sınırlamayı "değerden-bağımsız" bir bilim olarak sosyoloji kavramıyla ifade etmiştir. Ona göre sosyoloji değerleri inceleyebilir (ve incelemelidir de) fakat bu değerlerin bizatihi doğru veya yanlış, iyi veya kötü oldukları hususunda bir hüküm veremez.

Sosyolog, dini, sosyal olarak önemli bir çok fenomenden birisi olarak çalışır. Bu inceleme, sosyoloğu, sosyal durum ile ilişkili oldukları ölçüde, dinsel fikirleri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmeye sevkeder ve onların toplumsal nedenlerini ve sonuçlarını, bunların toplumun kurumsal yapısıyla ilişkide bulunma tarzlarını anlamaya çalışır. Bunların hiç biri sosyologa, bu fikirleri bizatihi kıymetleri açısından yargılama yetkisini vermez. Böylece sosyolog (önceki örneğe dönersek) 'kişi' olarak düşünülen Tanrı'ya inancı içeren dinlerin, böyle bir inancı içermeyen dinlerden toplumsal tezahürlerinde nasıl ayrıldıkla-

rını araştırabilir. Fakat, bir sosyolog olarak, o bu iki seçenekten hangisinin nihai doğru olduğu hususunda bir hüküm veremez. Bilimsel bir faaliyet olarak sosyolojinin niteliğinden kaynaklanan bu temel sınırlama; söz konusu dinsel inançlara kişisel bir önem atfeden ferdi rahatlatabilir de, düşkırıklığına uğratabilir de. Eğer kişi, sosyolojinin, inancını yıkacağından korkuyorsa, onu rahatlatmak mümkündür. Fakat bu kişi, dini veya inancı için fikri bir destek için sosyolojiye bakıyorsa hüsrana uğrayacaktır. Doğru bir biçimde anlaşılan sosyoloji ikisini de yapamaz.

Sosyolojik yaklaşımın diğer bir sınırlılığı da onun konuya çeşitli bilimsel yaklaşımlardan sadece birinden ibaret olmasıdır. Mesela hepsi yukarıda tartışılan genel sınırlama altında faaliyet gösteren tarih, kültürel antropoloji ve psikolojinin yaklaşımları vardır. Bilimsel izah çerçevesinde dahi, sosyolojik yaklaşım, diğer yaklaşımlardan sadece birisidir. Ondan fenomenin bir tür topyekün bilimsel açıklamasını beklemek bir hata olur. Bununla birlikte, sosyoloğun, incelemelerini, özellikle din gibi dallı budaklı bir alanda, devamlı diğer bilim adamlarıyla ilişkilendirmesi, çalışmalarını beraber yürütmesi çok önemlidir. Bundan dolayı, aşağıda sosyolojinin kendi esas alanı dışından gelen katkıları da incelemek gerekecektir. Diğer bir deyişle din sosyolojisi, genel bilimsel din araştırmalarının bir parçasıdır.

Sosyolojik araştırma, hele bu sınırlamalar da varken, bu çabaya değer mi? Ancak sosyolojinin din hakkında ne gibi şeyler söyleyebileceği veya sunabileceği hususunda bir fikir edinebilirsek, bu soruya gereken cevabı verebiliriz. Son noktada, böcekler üzerinde uzman birinin çalışmaları hakkındaki açıklamalarını yemek boyunca dinleyen hanımın, açıklamalar bittiğinde, o bilim adamına dediği şeyi söylemek zorunda kalabiliriz: "Eğer konu ile gerçekten ilgileniyorsanız, çok ilginç!"

**Bir Fenomen Olarak Din**

Bilimsel anlama çabasında ilk temel adım, inceleme konusunun açık bir tanımının yapılmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, din sözkonusu olduğunda bu hiç de kolay değildir. Bilimsel literatür son derece farklı tanımlarla doludur. Bazı tanımlar son derece geniş kapsamlıdır. Bu sebeple biz dini "bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri herşeyi" kapsayacak şekilde tanımlayabiliriz. Amerikan toplumunda, en azından çok sayıda insan için, ekonomik başarı ve cinsel tatminin en yüksek iyi olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Böyle kapsamlı bir tanıma sadık kalmak için, din sosyolojisi, o halde, toplumsal hayatta meslek ile alakalı beklentiler ve kur yapma tarzları hakkında da araştırmalar yapmak zorunda kalacaktır. Muhtemelen, bu da pek parlak bir fikir olmayacaktır. Diğer taraftan dini dar bir şekilde, mesela Tanrı'ya iman açısından da tanımlayabiliriz. Fakat, gördüğümüz gibi, bu tanım sadece Budist rahipleri, Konfiçyüsanistleri ve ilkel büyü uzmanlarını dışarıda bırakmakla kalmayıp, bir çok Amerikalı kolej öğrencisinin din anlayışına da ters düşecektir. Bu sorunun genel bilimsel araştırmalarında nasıl ele alındığını kısaca incelemek faydalı olacaktır[2].

Ondokuzuncu yüz yılda dini, varsayımsal kökenleri açısından tanımlama eğilimi vardı[3]. Gerçek anlamda bu kökenlerin neler olduğunu kimse bilmediğinden, bu eğilim tecrübeye

---

[2] "Genel bilimsel din araştırmaları" ifadesi, başka ülkelerde kabul gören bir bilimsel disiplin haline gelmiş bir alanın nisbeten uygun düşmeyen bir tercümesidir. Bu alanın doğuş yeri olan Almanya'da ona verilen isim *Religionswissenschaft*'tır ve bu isimle üniversitelerde okutulur. Dinler Tarihi ve Karşılaştırmalı Dinler'e yakın olmakla birlikte, yaklaşımlarında tarihsel yaklaşımdan daha sistematiktir. Bu disiplinin Amerika'da da gelişmekte olduğuna dair işaretler mevcuttur. Bu durumda birileri ona daha uygun düşen bir isim düşünecektir herhalde.

[3] Bu açıklamaların neler oldukları hususunda bir fikir edinmek için, bkz., William Lessa and Vogts, *Reader in Comparative Religion* (Evanston: Row Peterson and Co., 1958), ss.9

dayalı delil veya tartışmalarla çözülemeyen büyük bir ihtilafa yol açtı. Malenazya'da **mana** fikrinin keşfedilmesiyle, yüzyılın sonunda dinin daha az spekülatif tanımlanmasına doğru önemli bir adım atıldı. Daha sonraları, benzer fenomenlere dünyanın başka yerlerinde de rastlandı, fakat **mana** terimi hepsi için kullanılır oldu. O zamanlarda olduğu gibi bugün de bu fikri modern Batılıya anlatmak kolay değildir. Bu fikiri ifadenin belki de en iyi yolu **mana**ya sahip olan şeyin "dinsel olarak yüklü" olduğunu söylemektir. Bu, **mana**nın nesnel ve ahlaki olarak kayıtsız niteliğinden birşeyler ifade eder. O, hemen herşeye atfedilebilir: bir kaya, bir olay, veya bir şahıs. O tabiat üstü varlıklar kavramıyla ilişkilendirilebilir; fakat bu zorunlu değildir. Diğer taraftan **mana** son derece nötürdür; o ahlaki olarak ne "iyi" ne de "kötü"dür. Onun temel niteliği, herzaman insan için tehlikeli ve ancak büyük bir dikkatle yaklaşılabilecek, gizemli gücüdür.

**Mana** fikri ilkel din bağlamında keşfedilmiş olsa da, az veya çok arıtılmış olarak uygar denilen dinlerde de bulunmaktadır. İncil'de anlatılan, gayri ihtiyari olarak İbranilerin Ahit sandığına dokunan ve "Lord'un öfkesiyle" anında helak edilen Uzzah'ın ölümü hikayesi buna bir örnektir (Samuel 2:6). Dikkat çekicidir ki, Latince bilginleri bizim kullandığımız "religion"ın, "dikkatle bakmak", ya da "dikkatli olmak" anlamına gelen, *relegere* fiilinden türediğini söylerler. **Mana**nın keşfi önemliydi; zira farklı kültürlerde temel bir dinsel kategorinin olabileceğini gösteriyordu[4]. Bu iddia, Alman bilim adamı Rudolf Otto tarafından büyük bir güçle ve bir yığın örnek melzeme ile ortaya konmuştur[5]. İlk kez 1917'de basılan, kutsalın tabiatı hakkındaki kitabı belki de dinin bilimsel incelen-

---

[4] A.g.e.,ss.203

[5] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1923)

mesi çerçevesinde bu asırda basılan en önemli çalışmadır. O zamandan beri bu konudaki tartışmaların büyük bölümü Otto'nun ilk ve asıl fikirlerinin değişik ifadeleri etrafında dönmektedir.

Otto din fenomenini (dinin kökenlerini belirleme çabalarında olduğu gibi) dışarıdan değil, içeriden izah ederek, yani gerçek dini tecrübelerde, böyle tecrübeleri geçirmiş olanlar tarafından rivayet edildiği şekliyle bulunabilecek ana temaları açıklayarak bir netliğe kavuşturmaya gayret etmiştir. Otto buna teşebbüs eden ilk bilim adamı olmasa da (din psikolojisinin kurucusu William James da benzer fikirlere sahipti) onun bulguları az rastlanır derecede tam ve ikna edici idi. Otto'nun, kutsalın tecrübesi (veya genel olarak dinsel tecrübe) için zorunlu gördüğü temalar şunlar idi: Başkalık, gizem, ve heybetli oluşluk. Kutsal, insani gerçeklikten son derece farklı bir gerçekliktir; o rasyonel düşünce tarafından kavranılamaz ve gücüyle insanı mağlup eder. Bu gerçekliğe en yaygın tepki, korkuyla karışık saygı, veya korkuya benzeyip bazen korku haline dönüşen fakat zıt unsurlardan oluşmasıyla korkudan farklı, özel bir his olan dehşete kapılmaktır. Kutsal, insanı hem korkutur hem büyüler; kişiyi bir yandan iter, bir yandan da kendine çeker. Otto bu çelişkililiğe bir çok farklı dinden örnekler gösterir. Mesela Ahdi Atik'te, Isaiah kısım 6'daki, Peygamber İşaya'nın, Allah'ın tahtını gördüğü rüyası ve Hind dini literatüründen Bhagavad Gita'da anlatılan Krishna'nın ilahi şeklinin tüyler ürpertici manzarası bunlar arasındadır. Bütün bunlardaki ortak unsur dinin insan varlığının normal boyutlarını tamamen aşan bir gerçeklik (yani inanılan bir gerçeklik) olması niteliğidir.

Bilimsel din çalışmalarında fenemenolojik ekolün kurucusu olan Hollanda'lı bilim adamı Gerardus van der Leeuw, Otto'nun bu kavramını dinin tahlili için tam bir sistem haline

getirdi[6]. O, dinsel güç fikrinin ilk nesnel şeklinden büyük panteonların inşası ve daha ötesinde de, bütün evrenin, içinde insan hayatının kesin anlamını kazandığı mutlak bir düzen olarak açıklandığı muhtelif din teorilerine doğru gelişimini izledi.

Bu, herşeyi kuşatan, anlam veren düzen olarak din anlayışı en fazla Mircea Eliade'nın eserlerinde hakimdir[7]. Ona göre dindeki baş ikilem, düzen/kozmoz ve karmaşa/kaos arasındadır. Kozmoz daima, kutsalın görünümleri vasıtasıyla, tanrılar ve insanlar arasındaki seviyelerin ve dengelerin ihlal edildiği ve yine edilebileceği bir alandır. Bu şekilde insan hayatı, her defasında yeni baştan, kainatın mutlak düzeni ile olması gereken zorunlu ve temel ilişkiye tekrar döndürülür. Evvelce kaos olan herşeyin, kendileri vasıtasıyla kozmoz haline getirildiği ve bunun tekrarlandığı bütün dini tatbikatlara işaret için Otto "düzenleştirme" terimini icad etmiştir. Burada sosyolog için önemli olan şey, evrensel ve beşeri düzen arasındaki sürekli ilişkidir. İnsani düzen, bizim şimdi toplum veya toplumsal kurumlar dediğimiz her şey dahil, ancak kainatın nihai "doğru" düzenine uygun olmaya devamları halinde "doğru"dur. Bu ilişki sık sık dilbilimsel olarak ifade edilir. Mesela, eski İran'da mutlak ve kutsal dünya düzeni karşılığında kullanılan kelime **arta** idi. Adil bir insana **artavan** (bu düzene uygun olarak yaşayan kişi) denilmekteydi; hakime **ratu** (ihlal edildiği veya bozulduğu hallerde düzeni sağlayan kişi) deniliyordu. "Uygun", "adil", "doğru" gibi kelimeleri, ahlaki bir anlamda, bizim kendi kullanımımız bu çok eski anlayışın bir kalıntısıdır.

Elbette bütün tanımlar risklidir. Fakat şimdi, en azından bizim burada söylediklerimiz için yeterli olacak bir din tanımı

---

[6] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (London: George Allen and Unwin, 1938)

[7] Bkz., Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper, 1959).

teklif edilebilir. *Din, kendisinde -insan veya değil- bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle, din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmaktır.* Bu tanımı akılda tutarak; şimdi, gerçek sosyolojik soruna geri dönebiliriz: Dinin insan toplumundaki yeri.

**Dinin Toplumsal İşlevleri**

Dinin toplumsal işlevlerini sorduğumuzda, sınırlı bir alanla soru sorduğumuz artık anlaşılmış olmalıdır. Soru, dinin toplumsal etkileriyle alakalıdır; dinin toplum***da*** ve, belki de, toplum ***için*** ne yaptığı sorulmaktadır. Gördüğümüz gibi, bu yaklaşım yalnızca dinin kendi başına değeri hakkında yargılara götürmekten uzak olmakla kalmayıp, deneysel olarak incelenebilecek şeyler alanında bile, fenomeni bütünüyle izah edemez. Mesela, dinin, kolayca toplumsal işlevlere dönüştürülemeyecek psikolojik işlevlere sahip olması mümkündür. Diğer bir ifadeyle din, genel olarak toplum için gördüğü işlevlerden oldukça farklı işlevleri fert için görebilir.

Sosyologlar, özellikle Amerika'da, olumlu toplumsal işlevler arama eğilimindedirler. Buradaki 'pozitif', bir fenomenin iyi bir olay olduğunun kabulü anlamında değil, bir bütün olarak toplumun veya toplumdaki bir grubun varlığının devamına ya da etkili şekilde işleyişine katkıda bulunması anlamındadır. Bazı fenomenlerin bu şekilde yorumlanamıyacağını unutmadığımız sürece bunda bir sakınca yoktur. Din örneğinde biz de, yukarıdaki anlamda, onun pozitif toplumsal işlevlerini araştıracağız. Ancak, belki çok az sayıda insan için olması hariç genel olarak toplumsal hiçbir işlevi olmayan bazı dinsel fenomenler de vardır. Mesela vahşi tabiat içinde hayatlarını mistik aydınlanma peşinde geçiren küçük bir topluluk olarak münzevi hayat yaşayanların daha geniş toplumsal işlevlere ihtiyaçları yoktur. Böyle bir topluluğun kendi içinde küçük bir sosyal sistem olarak nasıl işlev gördüğü ile ilgilenilebilir. Fa-

kat, eğer topluluk tamamen soyutlanmış bir fenomense ve başka yerlerdeki benzerleri ile bağlantısı yoksa, toplum üzerinde büyük etkilere sahip olduğunu düşünmek için bir sebep olmayabilir. Yine bazı dini fenomenler de işlevsel olarak kayıtsız olmakla kalmayıp tamamen aksi işlev görürler. Mesela İspanyollar gelmeden evvel Meksika'nın büyük bölümünü ellerinde tutan Aztekler tanrılarına topluca insan kurban etme gibi bir geleneğe sahiptiler. Anlaşılan o ki, bu kurbanları kendi halklarından değil, Meksika'nın diğer yerlilerinden seçiyorlardı. Aztek imparatorluğunun ayakta durması için bundan daha az işlevsel bir din tasavvur etmek zordur. Hakikaten de, Azteklerin bu kurban uygulamaları belki de İspanyolların, Meksika'nın teba halkları arasında gönüllü müttefikler bulmalarının önemli sebeplerinden birisiydi. Bu örnekte ters işlev iradi ya da önceden istenmiş değildi. Ayrıca, mevcut hakim toplumsal sistemin idamesini bilinçli olarak tehlikeye atmak isteyen dinsel akım örnekleri de vardır. Batı tarihinde bunun önemli bir örneği, onaltıncı yüzyıl Anabaptist hareketidir. Bu harekette dinsel radikalizm ve toplumsal devrim elele gitmiştir.

Bu bizi diğer bir önemli noktaya getirmektedir. Sosyolog, bir şeyin belirli bir işleve sahip olduğunu söylediğinde, bu illa da söz konusu şahısların bu işlevi arzuladıkları hatta farkında oldukları anlamına gelmez. Robert Merton, bilinçli ve maksatlı işlevleri diğerlerinden ayırdetmek için "açık" ve "gizli" işlev terimlerini icad etmiştir. Mesela Aztekler elbette kana susamış tanrı Quetzalcoatl'ı sonunda imparatorluklarının yıkılışına götürecek süreci başlatmak *maksadıyla* inşa etmemişlerdi. Anabaptistlere gelince, her ne kadar onlar feodal sistemi yıkmak istiyor idiyseler de, başkaldırılarının muhtemelen ortaya çıkmasına yardım ettiği feodal sonrası toplumu ne arzulamışlardı ne de tahmin etmişlerdi.

**a) Sembolik Bütünleştiricilik:** Bu çekinceleri akılda tutarak dinin toplumdaki yeri sorumuza dönersek, herşeyden

evvel dinin, hemen hemen bütün diğerlerini kapsayacak ölçüde önemli bir işlevi ile karşılaşıyoruz. Bu, *sembolik bütünleştirme* işlevidir. Bu işlev, Emile Durkheim tarafından anlaşıldığı şekliyle din sosyolojisinin tam merkezinde yer alır. (O ve Max Weber din sosyolojisinin gelişiminde en önemli iki şahıstır). Durkheim'ın bütün sosyolojik çalışmaları, dinin insan toplumunda büyük bir birleştirici güç olarak yorumlanmasıyla neticelenir[8].

Her toplum, dünya hakkında değişik ve genellikle birbiriyle çatışma halinde olan insan ilgileri, özlemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonudur. Durkheim'i, bir sosyolog olarak çalışmaları boyunca düşündüren en önemli sorun, nasıl olup ta toplumda böyle birleştirici bir nizamın ortaya çıktığıdır. Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup ta dar çerçeveli kişisel ve ön yargılı menfaatlerini aşıp, karşılıklı aitlik hissini (dayanışma) geliştirebildi? Francis Bacon'un ferasetiyle hissedip, insanı birbirine bağlayan bağlar içinde en kuvvetlisinin dinsel bağlar olduğu görüşünün yeni bir keşfi olarak Durkheim'ın din sosyolojisi onun nihai cevabı idi.

Bu neden doğru olsun? Eğer dinin daha önce yaptığımız tanımını düşünürsek, Durkheim'in bakış açısı o kadar da şaşırtıcı gelmeyecektir. Din, her şeyin üstünde, insan hayatında düzenleyici bir temeldir. O bireyin hayatını, onu içeren fakat aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler. Eğer birçok kişi böyle bir düzenleyici ilkeyi paylaşırsa, bu şe-

---

[8] Bkz., Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Collier Books, 1961). Orijinali 1912'de Fransızca basılan bu eser din sosyolojisinin klasiklerinden biridir. Bu çalışmaya basitleştirilmiş ama faydalı bir giriş için bkz., Maurice Halbwachs, *Source of Religious Sentiment* (New York: Free Press, 1962). Biz de, *The Sacred Canopy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967) adlı eserimizde kuramsal olarak bu esere dayanmaya çalıştık.

kilde verilen anlam çerçevesi dahilinde birbirleriyle ilişkide bulunmaları mümkün hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda kendilerini aşmak ve, bazen de kendini feda etme noktasına kadar olmak üzere, muhtelif bencillikleri bir tarafa atmak ta mümkün olur. En azından önemli sosyal davranışlara (mesela evlilik, çalışma hayatı, savaş) bunları yerine getiren bireylerden çok daha büyük bir anlam ve değer atfedilir. Bu davranışların bir toplumda kurumsallaşma tarzı onları nihai tahlilde kainatın kutsal düzeniyle ilişkiye sokan belirgin anlamlara bürünmüş olur. Böylece, evlenmek dini bir ayin, çalışmak tanrıları memnun edici bir görev, savaşta ölmek ise daha mutlu bir ahiret hayatı için bir pasaport haline gelir.

İnsanın bütün toplumsal ilişkileri, şu veya bu şekilde sembollere bağlıdır (Durkheim bunlara "ortak temsiller" adını veriyordu). Din, bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağıdır. Din, sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayan, o olmadığı zaman yoksun kalacakları bir istikrar ve "doğruluk" görüntüsü veren bir kubbedir. Bu şekilde, dinsel işlevler toplumsal kurumlara nüfuz eder ve devamlılıklarını sağlar.

Dinin sembolik bütünleştiricilik işlevi en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun yaşamsal sorunları açık bir şekilde sembolik olarak kutsalın sahasına yükseltilir. Mesela eski Yakın Doğu ülkelerindeki Yeni Yıl festivallerinde ayin, dünyanın yaratılışının ve "doğru" insan nizamının kuruluşunun tam bir temsilidir. Bugün; geçmiş ve geleceğe -yani evrenin büyük planının bütün parçalarına- bağlanır ve bu plan içinde her bireyin mütevazi varlığının kendine has bir yeri olduğu vurgulanır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Yeni Yıl festivalinin en önemli ayinsel etkinlikleri, kendisinde toplumun kutsal düzeninin tam olarak sembolize edildiği kral tarafından yerine getirilirdi. Bireysel ya da toplumsal hayatın mutlak anlam ve değerlerinin benzer ayinsel sembolizasyonları bütün eski ve ilkel toplumlarda görülebilir. [Daha sonra tartışılacağı

gibi] modern toplum dinin aynı şekilde işlev göremiyeceği kadar farklılaşmış ve başka sembolik formlar bazı eski sembolik işlevlerin yerini almış olsa da, geçmişin dayanışma sağlayan dinsel törenlerinin yakın benzerlerinin bugün de bulunamıyacağını düşünmek bir hata olur. Amerikalı antropolog Lloyd Warner, dinin hala Durkheim'ın ifade ettiği şekilde işlev gördüğü bir örnek olarak bir New England cemaatındaki Memorial Day törenlerinin kapsamlı bir tahlilini vermektedir[9].

**b) Toplumsal Kontrol:** Dinin diğer bir önemli işlevi de toplumsal kontrol, yani insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektir. Dış ve iç kontrol, yani ferdi dışarıdan itaate zorlayan ve bunu ferdin kendi vicdanı içinden yapanlar, arasında bir ayrım yapabiliriz. Din iki kontrol türüyle de önemli bağlara sahiptir.

Dış kontrol meselesinde din, Max Weber'in **meşrulaştırma** diye adlandırdığı şeyi yerine getirir. Bu, din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, "açıklar" ve (psikolojik anlamda) "rasyonalize eder" demektir. Weber, çok net bir şekilde tespit etmiştir ki; insan sadece güç ve imtiyaz istemekle kalmaz, bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini de duymak ister. İlk çağlardan beri din "gerekçeler" ortaya koymuş, bunlar güçlülerin ihtiyaçlarına hizmet etmişlerdir. Bu gerekçeler bazen incelikli kuramlar şekline bürünür: Mevcut sosyopolitik sistemin tanrı ya da yarı tanrıların bir eseri olduğunu savunan mitolojiler, eski krallık kurumunu kutsal ile aşılayan sözde krallık ideolojileri, modern mutlakiyetçi devlette kralların ilahi hakkı olduğu kuramı, hatta son derece yeni demokratik kavramların dahi Tanrı vergisi tabii haklarda kökünü bulduğu düşünceleri, bunun örnekleridir. Bununla beraber,

---

[9] Lloyd Warner, *American Life-Dream and Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

sosyal kontrol temsilcilerine itaatin dinsel vazife, itaatsizliğin ise günah olarak yorumlandığı anda dine meşrulaştırma işlevi zaten verilmiş olmaktadır. Din, bu dünyanın fiili iktidarlarını evrenin *a priori* doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolun etkili bir şekilde işlemesini devam ettirir.

Gücün/iktidarın böyle meşrulaştırılması (yani, sosyal kontrolu sağlayan belli temsilcilerin meşrulaştırılması) belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler sözkonusu olduğunda, ya da belirli meseleler bireyden büyük ölçüde fedakarlıklar talep ettiğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular güçlü dinsel meşrulaştırma ile desteklenen son derece güçlü toplumsal kontroller ile korunmaktadır. Bizim son derece "dünyevileşmiş" toplumumuzda bile evlilik ve mülk edinme konuları kutsal kurumlar olarak değerlendirilir. Evlilik ise neredeyse evrensel boyutta kutsallık taşır. Kültür antropologlarının, nikah düşmeyen akrabalarla cinsel ilişki kurma yasağına verilen (belki de bu en eski sosyal kontroldur) cezalarla ilgili topladıkları malzeme, insan toplumunun en eski ve en temel kurumları için dinsel meşrulaştırma olayının önemi hakkında iyi bir fikir vermektedir. Dinsel meşrulaştırma, ayrıca, fertlerin çok güç şeylere, mesela öldürme veya ölmeyi göze almaya çağrılmaları durumunda da çok önemlidir. Bu sebeple dinsel sembolizm, yaşadığımız çağda bile, mesela askerlerin vakur bir şekilde savaşa gitmeleri veya toplumun bir üyesinin canının törensel bir şekilde alınması gibi resmi şiddet unsuru taşıyan olaylarda özellikle belirgindir. "Tanrı ve ülke adına" ve "Tanrı ruhlarınıza mağfiret etsin" ifadeleri arasında önemli bir sosyolojik ilişki vardır. Her iki durumda da olayların dinsel bir şekilde sembolize edilmesi onların dehşetli taraflarını örterek, onları mutlak "doğru" nizam içine oturtur.

Bununla birlikte toplumsal kontrol bireyi sadece dışarıdan zorlamaz; ayrıca kişinin bilinci içinde "içselleşerek", "vicdan" dediğimiz bir tarzda işler. Gerçekten de, kurallar ki-

şinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili olması pek düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl etkide bulunduğunu kolayca görebiliriz. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi onun en belirgin, herkesçe arzu edilen ve bilinen en "açık" etkilerinden veya işlevlerinden birisidir. Dinsel olarak şekillenmiş bilincin belirli özellikleri, elbette, zaman ve mekan açısından görecelidir. Ortaçağda yaşamış biri, bir büyücünün **yakılmamasını** günah olarak kabul ederken, biz bugün **yakılmasını** günah kabul ediyoruz. Geleneksel bir Güneyli beyaz, siyahlarla beyazların birbirine karışmasını, ihtimal olarak dahi, günah addederken; aynı dine mensub Kuzeyli, siyah ve beyaz ırkı birbirinden ayıran geleneksel araç ve amaçların uygulanmasını günah telakki eder.

Vicdanın toplumsal göreceliğinin her ahlak sistemi için sıkıntılı sorunlar ortaya çıkardığı meselesine burada girmeyeceğiz. Fakat, dinin ters işlevi hakkında yukarıda söylenenleri sosyal kontrol meselesinde yine görüyoruz. Bahsedilen işlevler eğilimlerin tabiatındadır. Bu eğilimler öyle kuvvetlidirler ki, dinin tarih boyunca ne gibi işlevler gördüğü hususunda kesin şeyler söyleme imkanı verirler. Bununla birlikte, dinin mevcut kontrollara karşı çıkışı meşrulaştırdığının, hatta başlattığının, örnekleri de mevcuttur. Biraz önce evlilik ve mülk kavramlarının bizim toplumumuzda bile kutsal bir konuma sahip olduklarını belirtmiştik. Fakat, din adına, hem evlilik hem de mülke karşı çıkışlar da aynı din içinde görülebilmiştir. Oneida Cemaati, ondokuzuncu yüzyıl Amerikasında iki karşı çıkışın da ilginç bir bileşimini sunmaktadır. Yine, Hıristiyan aile-karşıtlığı ve Hıristiyan komunizmi örneklerine de rastlıyoruz. Şiddetin dinsel olarak meşrulaştırılmasından bahsederken, dinsel temele dayanan pasifizmi ve ölüm cezasına muhalefeti de aklımızda tutmalıyız. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinin toplumsal işlevlerinden sözederken her zaman olayları çok basite indirgeme tehlikesiyle de karşı karşıyayız. Bununla bir-

likte, tarihsel veriler bütün uzanımlarıyla gözönüne alınarak sağlıklı genellemeler de yapılabilir.

**c) Toplumsal Yapılandırma:** Daha önceki iki işlevden daha dar bir çerçeveye sahip olsa da, dinin bahsedilmesi gereken üçüncü toplumsal işlevi sosyal yapılandırmadır. Din sık sık kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Fakat toplumun belirgin farklı kategorilerini dinsel açıklamalar içine oturtabilmek için din, bazen de, bilfiil bu yapılanma temellerini sağlar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Siyasi liderlere büyük avantajlar sağlayan bu kendine özgü ve son derece karmaşık yapı büyük bir ihtimalle Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür[10]. Bazı sosyologların iddialarına göre, bizim toplumumuzdaki üç ana dinsel grubun bütüncül cemaatler haline geldiklerine ve sonunda ferdin konumunu belirlemekte kullanılan eski sınıf ve etnik arkaplan ölçütlerinden daha önemli hale gelebileceğine dair işaretler vardır[11]. Bu tür durumlar meşrulaştırma açısından tahlil edilebilirse de, dinin sadece meşrulaştırıcı değil, aynı zamanda toplumsal yapılarda farklılık yaratan ölçütleri de sağlama imkan ve ihtimalini göstermesi açısından önemlidir. Tarihte bunun birçok örneğini görebiliriz. Eski ve ilkel toplumlarda yapılanma ve meşrulaştırma işlevleri neredeyse içiçe girmişti.

Dinin sadece olumlu işlevlerine bakarsak, toplumu her zaman bağımsız değişken, dini ise hep bağımlı değişken olarak düşünme tehlikesi bulunmaktadır. Durkheim'ın yaklaşımının eleştirisiz kabulü ve kullanımında da aynı tehlikeler mevcuttur (kendisi bundan kaçınmıştır). Max Weber'in din sosyolojisi bu tek taraflılığa karşı bir düzeltici olarak bilhassa ya-

---

[10] Bkz., Max Weber, *The Religion of India* (Glencoe, Free Press, 1958).

[11] Bkz., Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955); ve Gerhard Lenski, *The Religious Factor* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961).

rarlı olmuştur[12]. Weber hiçbir zaman, dinin tarih ve toplumda en büyük hareket verici güç olduğu şeklindeki, yukarıdaki fikirlerin zıttını önermese de, dinsel fenomenin, hatta teolojik düşüncenin unsurlarının bazen bizzat dinin kendi alanının çok ötesinde önemli etkilere ve neticelere yol açabileceği üzerinde önemle durmuştur. Bunun en meşhuru Onun Protestanlık ve "kapitalizm zihniyeti"[13] arasındaki ilişki tezidir. Protestanlığın (özellikle Kalvinizm'in) en soyut alanlarına kadar dalan Weber, kapitalist ekonominin kendine has özelliğinin gelişiminde rol oynayan önemli unsurlar (özellikle onun "budünyacı" zahitlik adını verdiği, akılcı ekonomik faaliyete uygulanan disiplinli nefsi inkar şeklindeki, tarihi olarak eşsiz bir tezahür olan, dünya hakkındaki belirli tutumlar bütünü) tesbit etmiştir ki, bunlar ilk ortaya konulduklarında, ortaya koyanlar tarafından önceden düşünülmemişlerdi.

Daha genel olarak Weber, din ve toplum ilişkisinin karşılıklı etkilenme şeklinde olduğunu anlamıştır. Weber bunu ifade için "seçici uyuşum" terimini kullanmıştır: Belirli toplumsal olaylar ve dini oluşumlar, bir anlamda, tarihte birbirlerini arayıp bulmuşlar ya da ortaya çıkarmışlardır. Bu meydana

---

[12] Weber'in dine genel yaklaşımı için, bkz., Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963). Weber'in çalışmalarının faydalı bir irdelenmesi için bkz., Reinhard Bendix, *Max Weber-An Intellectual Portrait* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1962). Tarihsel inceleme alanının genişliği açısından Weber'in bir uzantısı olabilecek, din sosyolojisi sahasındaki girişimlerin en etkileyicilerinden birisi Werner Stark'ın Hristiyanlık sosyolojisi üzerindeki kapsamlı çalışmasıdır. Bu güne kadar bu çalışmanın dört bölümü yayınlanmıştır: *The Socilogy of Religion* (New York: Fordham University Press, 1966, 1967, 1970).

[13] Max Weber, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: George Allen and Unwin, 1930). 1904-1905'de Almanca yayınlanan bu eser, din sosyolojisi alanındaki muhtemelen en meşhur çalışmadır. Eser, tarihçiler ve sosyal bilimciler arasında bu güne kadar süren bir tartışma yaratmıştır.

geldiğinde, dinsel fenomenleri sosyal durumun "fonksiyonları" ("sonuçları") olarak tahlil etmek son derece mümkündür (elbette Weber hiçbir zaman bu kavramı kullanmamıştır). Fakat, sonuçlar ve nedenleri birbirine karıştırmamak lazımdır. Din salt bir sosyolojik yan ürün değildir. Onun kendine has bir mantığı vardır ve, bazen, beşeri olayları etkilemede büyük bir güce sahiptir.

**Modern Öncesi Toplumlarda Din**

Günümüzün dinsel manzarasına baktığımızda, sosyolojik problemlerin bir çoğunun "ve" türünden -din ve kültür, din ve devlet, din ve aile vb.- olduklarını görürüz. Eğer amacımız mevcut durumu anlamak ise bu çok şey ifade eder. Fakat bu aynı zamanda, dinin, toplumdaki diğer kurumlarla karşılaştırılabilecek kadar, belirli yapılarda yeterince yerleştiğini öngörür. Diğer bir deyişle bu, münhasıran 'din kurumu' dediğimiz bir şeyin varlığını öngörür. Bu insanlık tarihinin büyük bir kısmı için olmasa da, bizim kendi toplumumuz için elbette geçerlidir. Bizim toplumumuzda dinin kurumsal özelliği büyük ölçüde Hıristiyan kilise kavramı tarafından şekillendirilmiş ve daha sonra da, aşağıda göreceğimiz gibi, 'dünyevileşme' diye bilinen süreç tarafından daha da öteye götürülmüştür. Ancak, dinin modern öncesi toplumdaki yerini anlamak istiyorsak kendimizi bu öngörüden kurtarmalıyız.

Modern öncesi, özellikle Yahudi-Hıristiyan dünyası dışındaki toplumlarda hakim tezahür, dinin kurumsal olarak belirginleşmemesi veya özelleşmemesi; tersine toplumun genel kurumsal sistemi içinde gömülü olmasıydı. Bütün insan faaliyeti dinsel sembol ya da uygulamalardan dolaylı veya doğrudan etkilenmekteydi. Oldukça erken dönemlerden itibaren, dinsel hizmetlerde uzmanlaşmış kişiler var idiyse de, bugünki gibi ayrı bir "din alanı" mevcut değildi. Bu şekildeki kurumsal farklılaşmamışlık dine has değildir; kültür antropologlarının gösterdikleri gibi, ilkel toplumların toplumsal yapısı kurumsal

olarak bizimkine nazaran son derece farklılaşmamış haldeydi. Muhtemelen tek gerçek kurum, toplumda olup biten hemen herşeyi yapılandıran ve kontrol eden akrabalıktı. Ancak, akrabalık dinsel bir anlamla yüklüydü ve bütün akrabalık kurumunun temeli olan yakın evlilik yasağı özünde dinsel bir fenomendir. Fakat akrabalık sadece bugün bizim din kurumu dediğimiz şeyi kapsamakla kalmayıp, yine bugün siyasi, ekonomik ve eğitim kurumları dediklerimizi de kapsamaktaydı. Antik medeniyetler denilen toplumlara doğru geldiğimizde kurumların daha farklılaşmış ve karmaşık olduklarını görmekteyiz. Yine de din, bu farklılaşma sürecinde bilhassa geride kalmıştır. O, kendi "alanına" yerleşmek yerine diğer kurumsal alanlara yayılmaya devam etmektedir.

Bizim zamanımıza nisbeten yakın olan eski Roma döneminde bile aile kendi başına bir dinsel kurum olmaya devam etmiştir. Aile ("kan akrabası" olsun olmasın) aile tapınağında ibadet edenlerden müteşekkil idi. Romalı babanın gücü, dinsel bir güç idi; çünki o, aile kültünün başı idi. Bir Romalı kadın evlendiğinde, dinsel bağlılığını eski ailesinin tapınağından kocasınınkine naklederdi. Bu günümüz Amerikasında bir mezhepten diğerine ihtidaya benzemektedir. Kendisinden evvelki Yunan şehri gibi, Roma şehrinin kendisi de dinsel bir varlıktı. Vatandaş olmak, herşeyden evvel, şehrin tanrılarına dinen tabi olmak demekti. Eski Akdeniz medeniyetinde bir yabancıya yöneltilen "tanrılarınız nelerdir" sorusu, bizim bugünki "nerelisin" sorusuyla aynı anlama sahipti. Sürgünün o kadar dehşetli bir ceza olmasının sebebi buydu. Atina hukukuna göre, mahkum olan bir vatandaştan ölüm ile sürgün arasında bir tercih yapmasının istenmesi yaygındı. Daha genel olan tercih ölüm idi. Bu, ancak sürgünün dinsel anlamı anlaşılırsa bir şey ifade eder; sürgün bir kişinin tanrılarından ayrılması demekti. Buna Hıristiyanlık terimleriyle "Tanrı'nın lütfundan mahrum kalmak" diyebiliriz ki, bu da katoliklikten afaroz edilme anlamına gelir. Romalıların kurduğu imparatorluk bile, öncelikle

şehire ait olan dinsel anlama sahipti. Roma imparatorunun, sonraları Roma Katolik papalarının, kullandığı ünvanlarından birisi 'Yüce Ruhani Reis' idi. Bu, merkezinde Capolino Jupiter'e tapınma bulunan imparatorluk kültünün baş ayin idarecisi olarak imparatorun işlevine işaret eden bir dinsel ünvandı[14]. Roma devleti ile ilk dönem Hıristiyanları arasındaki çatışmaların sebebi de onların bu imparatorluk kültüne katılmayı reddetmeleriydi.

Eliade'nın dediği gibi, yaygın kadim model, küçük evren olarak toplumun, büyük evren olan mutlak dinsel evren düzenine bağlanması şeklindeydi. "Aşağıdaki" herşey, "yukarıda" sürekli olup-bitenlerin benzeridir. İnsanın üremesi ilahi yaratıcılığın benzeridir; insanın çalışması, tanrıların çalışmasının taklididir. İnsan gücü de evrensel gücün bir yansımasıdır. Yani bütün toplumsal nizam, ancak nizamın dinsel özelliği ile var olur. Böylece her toplumsal mesele aynı zamanda dinsel, her dinsel mesele de aynı zamanda toplumsal bir meseledir. Eğer yeterince yağmur yağmıyorsa veya bir afet meydana gelmişse, bu mikrocozmoz ile makrokozmoz arasında bir şeylerin eksikliğine ya da ilişkide bir kusura işaret eder. Yine, köylüler sıkıntıda ise veya ordu savaşta yenilmişse aynı şey geçerlidir. Bütün bu olaylar eşyanın "doğru" nizamındaki bozuklukların göstergesidirler. (İranlılar bu nizama **arta**, Çinliler **tao**, Hintliler **rta**, Mısırlılar ise **ma'at** adını verirlerdi) Böylece bu problemlere bulunacak "çözüm" de öncelikle dinsel idi. Bundan sonra dinsel törenler daha büyük dikkatle yapılmalı, ayinlerdeki saflığa gölge düşüren şeyler giderilmeli ya da bu a-

---

[14] Bkz., Fustel de Coulenges, *The Ancient City* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1955). Bir ondokuzuncu asır Fransız tarihçisinin bu eseri sadece Yunan-Roman toplumunun dini niteliğinin bir klasik ifadesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda sosyoloji tarihi için de ilgiye değer; zira, yazar Durkheim'in hocası idi ve talebesinin din hususundaki düşüncesi üzerinde kuvvetli bir etkide bulunmuştur.

cil durum karşısında bazı özel dinsel vasıtalar harekete geçirilmeliydi. Bu tür düşünceleri "büyüsel" addetmek çok hatalı olur. Aksine bunlar kökünü, toplumun ilahi işaretlerle oluşturulmuş olduğu şeklindeki eski önemli inançta bulur[15].

Bunun birey için günlük hayatta ne anlama geldiğini soracak olursak, din kelimesinin muhtemel kök anlamını yeniden hatırlamalıyız: tedbir, itina, dikkatli uyum. Bireyin doğru nizam ile uyum içinde kalmasını sağlamak için birey hayatının her bir dönemi dinsel törenler ve vazifelerle çevrelenmiştir. Bunların en önemlileri; doğum, erginlik, evlilik, ölüm gibi hayatın önemli dönüm noktalarına işaret eden ve kültür antropologlarının "dönüm merasimleri" olarak adlandırdıkları ayinlerdir. Bunlar hayat boyunca karşılaşılanların sadece bir kaçıdır. Eğer birey kendini "kontrol ederse", yani gerçek anlamda "dindar" bir kişiyse, ömrü eşyanın/evrenin gerçek nizamı dahilinde emin bir şekilde geçecektir. Eğer hayatının bir yerlerinde hata yaptıysa, kendini ıslah etmesi için bir takım telafi mekanizmaları vardı; birey böylece herşeyi tekrar "düzeltebilirdi". Bu da "kendini düzeltmek/ıslah" idi. Bu şekilde işleyen bir din, yeniliklere veya köklü değişmelere pek de açık değildir. Eski Hind'in dinsel kanunları insanın, kötü bir şekilde de olsa, bizzat kendi vazifesini (dharma) yapmasının, iyi bir şekilde başkasının vazifesini yapmasından herzaman makbul olduğunu vurgularlardı. Bizim bakış açımızdan bakıldığında böyle bir dünya çok dar görünebilir; fakat şunu da bilmeliyiz ki o daha güvenlikli bir dünya idi.

Din baştan başa bütün toplumsal yapıya yayılırken, özel bir odak noktası meydana geldi: Siyaset. Din ve politika arasındaki bu özel "yakınlığı" anlamak (ki farklı bir şekilde gü-

---

[15] Bu örgünün Çin varyasyonu Max Weber tarafından, *The Religion of China* (Glencoe, ıll.: Free Press, 1951)'da açık bir şekilde ortaya konmuştur.

nümüzde de sürmektedir) aşağıda serdedilen fikirlerle pek de zor değildir. Van der Leeuw'un güç kavramını dinsel tecrübede ana unsur olarak kabul edersek ve siyasetin yaygın tanımının "gücün kullanımı" olduğunu hatırlarsak, modern öncesi toplumlarda siyasetin, kozmik gücün insanın faaliyetlerinde kendini göstermesi olduğunu söyleyebiliriz. Siyasal güç sembollerinin korku yaratan heybeti, tanrıların müthiş gücünün bir yansımasıdır sadece ve ferdin din ve siyasete karşı tavrı benzerdir: Otto'nun kutsal tecrübeyi tahlilinde tasvir ettiği aynı korku, büyülenme ve kendini fedaya hazır oluş. Kutsal olan insanı titretir; çünki mutlak güç, mutlak tehlikeyi yansıtır. Siyaset de daima şiddet sembolleriyle, kılıçla, arslanla, kartalla, temsil edilmiştir. Gerçekten de, modern siyasetbiliminin babası Macchiavelli'nin çok net olarak belirttiği gibi, siyaset güçten, yani hakim olma, diğer insanları harekete geçirme ya da yönetme ve kontrol etme kudretinden ayrı olarak düşünülemez; bu da nihai noktada hayat ve ölüm üzerinde hakimiyet sahibi olmak demektir. Tanrılar yaratır ve öldürürler. Kral ise insanların öldürülmesinde son karar hakkına sahiptir. Unutulmamalıdır ki, insanın her iki güce de boyun eğmesi sadece korku sebebiyle değil, aynı zamanda korkunç bir şiddetle korunan bir düzen bile olsa, insanların "düzen içinde olma" şeklindeki köklü arzudan dolayıdır.

Bu, siyaset ve din arasındaki sıkı bağın her zaman aynı şekilde tezahür ettiğini göstermez. Modern öncesi toplumlar, siyasal gücün bu gücün örnek tipi olan dinsel güç ile özdeşleştirilmesi hususunda farklılık gösterirler. Medeni toplumlarda din ve politikanın en açık özdeşliği, kralın tanrı gibi saygı gördüğü ilahi kraliyet kurumunda görülür. Eski Mısır böyle bir dini-siyasi birlikteliğin asırlarca sürdüğü güzel bir örnektir. Elizabeth İngilteresinde, yani modern çağın eşiğinde ise kraliyet hukukçuları tarafından geliştirilmiş, kralın iki bedeni olduğu kuramıyla karşılaşıyoruz ki, kralın şahsına işaret edeni "doğal beden" (body natural) iken, diğeri de kralda asaletin

mükemmel timsaline işaret eden, gizemli bir güce sahip ve bağlı olduğu fiziksel bedenin herhangi bir kusurundan uzak olan "siyasal beden" (body politic) idi. Siyasetin kutsal gücünün, zayıf ta olsa, günümüzün son derece seküler ve demokratik olan toplumlarında bile, hem hukuk kuramlarında hem de en üst siyasi makamlara atfedilen yaygın kavramlarda yansımasını görmekteyiz. Bir Amerikan başkanının yemin merasiminde bunun en sağlam deneysel örneğini bulmaktayız.

Eğer siyaset dine en yakın alansa, ekonomi de genel olarak en uzak olanıdır. Bu, elbette, modern öncesi toplumlarda ekonomik meselelerin günümüzdeki anlamda dünyevileşip dinden ayrı bir sahaya kaydığını göstermez; fakat zamanın, dini sembollerinden ayrılıp kendine has ekonomik bir mantık geliştirmeye bir eğilim vardı. Belki de siyasal ve ekonomik alan arasındaki fark çok basit bir şekilde açıklanabilir. En önemli siyasi sorun, halkın, otoritelerin onlar üzerinde hakimiyet kullanmaya hakları olduğuna nasıl ikna edileceğidir. Ekonomik problemler ise insanlardan ziyade nesneler üzerinde yoğunlaşır ve bu sebeple de birtakım rasyonel işlemleri gerektirir (mesela teknolojik gelişmeler ve iyileştirmeler) ki, bunlar için meşrulaştırma ihtiyacı ancak ikincil plandadır. Mesela, kabilesinin kendi saygı ve korku uyandıran niteliklerinden ve imtiyazlarından devamlı etkilenmesini isteyen bir ilkel kabile reisi için din yardımcı bir rol oynayabilir. Yiyeceklerin yetiştirildikleri bölgeden kabilenin yaşadığı yere naklinde ise dinin kabile reisine çok sınırlı bir yardımı olacaktır. Diğer yandan bu nakil işinde insanları yardıma çağırmakta ya da belki de uygulanan ekonomik ve teknolojik araçları geliştirmekte din, harekete geçirici güç olmayı sürdürecektir. Ekonominin dünyevi tabiatı, dinin doğrudan ya da dolaylı olarak ekonomiyle nasıl ilişki kurduğunu göstermesi açısından çok ilginç bir durumu gözler önüne sermektedir.

Weber'in din hususundaki ana ilgisi, dinin "dünyayı" (doğrudan kutsal ile bağlantısı olmayan faaliyetleri) nasıl ta-

nımladığı ve muhtelif tanımların ekonomi ile ilgili neticelerinin neler olduğuydu[16]. Protestanlık ile modern kapitalizmin yüksek "rasyonalizasyonu" arasında yakın bir ilişki olduğuna kendini ikna ettikten sonra Weber, diğer dinlerin niçin farklı sonuçlara götürdüğünü tesbite çalıştı. "Rasyonalizasyon" yaygın olan psikolojik anlamında alınmamalıdır. Tersine o, toplumun ekonomik ve teknolojik muamelelerini daha akılcı hale getirmek işine işaret eder.

Büyük bir tarihsel araştırma ve sosyolojik tahlil içeren çalışmayı burada özetlemek imkansızdır. Fakat onun vardığı ana sonuç olumsuz, yani din tarihinin büyük bölümünde rasyonelleştirici etkilerin zayıf olduğu idi. Mesele, ekonomik faaliyete biraz dinsel anlam verilip verilmediği değil -çünki bu hemen heryerde görülebilir- daha ziyade ekonomik faaliyetin doğrudan doğruya kurtuluşun veya diğer birtakım dinsel faydaların sağlayıcısı olarak yorumlanıp yorumlanmadığıdır. Eğer bunları sağlıyorsa, ne dereceye kadardır. Asya'nın büyük dinlerinin (Hinduizm ve Budizm) ortak eğilimi "dünya"yı tamamen önemsiz kabul etmek ve böylece ekonomik etkinliği dinsel olarak aşağı derecede görmek veya siyasal (Konfüçyanizm) ya da askeri (İslam) faaliyetler gibi ekonomi dışı faaliyetleri vurgulamak olmuştur. Sadece Yahudilerin din tarihinde "dünya"nın bu şekilde rasyonalizasyonunun köklerini buluyoruz ki, o da Hıristiyanlık ve özellikle onun Protestanlık kanadındaki gelişimiyle modern Batı'nın doğuşunda çok büyük rol oynamıştır[17].

Weber'in "seçici uyuşum" kavramı, kendini en açık biçimde, toplumun farklı katmanlarının din ile ilişkide bulun-

---

[16] Bkz., H.H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1959), ss.267, ve Weber, *Sociology of Religion.*

[17] Bkz., Max Weber, *Ancient Judaism* (Glencoe, ıll.: Free Press, 1952).

malarının tarzı hususundaki tartışmalarda gösterir[18]. Din tarihinde, değişik toplum katmanlarının (sınıfların ya da diğer sosyal gruplaşmaların) dinsel fikirlere değişik şekillerde tepki vermeleri dikkat çekici bir sosyolojik olaydır. Mesela köylüler ve aristokrasi dinsel muhafazakarlığa eğilim göstermiş, aşağı-orta (en alt tabaka değil) tabakalar ise dinde yeni fikirlerin doğuşuna en açık olanlar olmuştur. Bu gidişat, dinsel fikirlerin salt toplumsal belirlenimleri olarak değil, belirli toplum katmanlarını kendilerini idame ettirici olarak teşvik eden dini fikirlerin benzeşmesi açısından yorumlanmalıdır. Bununla birlikte, hangi toplumsal grupların özellikle ilk devirlerinde dinsel fikirleri devam ettirmede rol oynadıklarını, başka bir deyişle hangi toplumsal katmanda bu dinlerin ilk olarak yerleştiğini incelemek, büyük dinlerin anlaşılmasında çok yardımcı olacaktır. Konfuçyanizm için geleneksel Çin'de bürokrasiyi üstlenen kurumu, Hinduizm için Brahmanların ruhban kastını, Budizm için gezgin rahipler cemaatini, İslam için mücahid ulemayı, haham Yahudiliği için şehrin tacir sınıfını ve ilk Hıristiyanlık için ise Paul'ün en meşhur örneğini oluşturduğu seyyah zenaatkarları araştırmamız gerekir.

Ümid ederiz; modern öncesi hatta mikrocozmoz makrocozmoz şemasının en kuvvetli olduğu toplumlarda bile, dinin toplumda durağan ya da edilgen bir fenomen olduğunu düşünmenin bir hata olacağını göstermiş bulunuyoruz. Böyle bir toplumun en ideal örneğini oluşturan Mısır'da bile ondördüncü yüzyılda bir Amarna Devrimine rastlıyoruz ki, Firavun Akhenaton liderliğinde, kısa dönemli bir büyük manevi karmaşa döneminde topyekün dinsel sistem altüst olmuştu. Gerçekten de, tarihin en devrimci güçlerinden biri tekrar tekrar ve en beklenmedik yerlerde ortaya çıkan dinsel bir feno-

[18] Bkz., Weber, *Sociology of Religion*, ss.80.

mendir ki, Weber bunu "karizma" olarak adlandırmıştı[19]. Weber'in karizma teorisi din sosyolojisi alanında ortaya atılmış en dikkate değer kuramsal ifadelerden birisidir ve, onun boyutu hakkında kafi bilgi verip çeşitli sosyolojik tahlil alanlarındaki uzanımlarını göstermek mümkün olmasa da, burada biraz üzerinde durmalıyız.

Yunanca Ahdi Cedit'ten gelen ve 'lütuf' anlamını taşıyan **karizma** terimi; Weber tarafından, gelenek, hukuk ya da diğer rasyonel çıkarımlar vasıtasıyla değil de, bu otoriteyi amaçlayan kişi veya kişilerin olağanüstü nitelikleriyle meşrulaşan bir otorite şekli olarak tanımlanmıştır. Sosyolojik açıdan, karizmatik liderin gerçek psikolojisi önemli değildir. Bu karizmaya inananlar olduğu müddetçe karizma var kabul edilir. Daha önceden toplumun günlük hayatında yerleşmiş gelenekleri yıkıp geçebilmesi karizmaya olağanüstülük sıfatını kazandırır. Kökeninde radikal, yenilikçi ve akıl dışıdır. Karizmatik lider, bir güç ve gizemle çevrilmiş gibidir. İnsanların, kutsalın kendini ilk belli etmesine gösterdikleri korku, cezbolma, körü körüne itaate hazırlık ve gerekirse kendini feda etme gibi tepkileri, bu lideri takip edenler de gösterirler. Karizmanın devrimci niteliği İsa'nın şu sözleriyle de anlaşılabilir: "*Daha önce şöyle denildiğini işitmektesiniz... Fakat ben size diyorum ki...*" Karizmanın, insanın topyekün bağlılığını talep edişini ise yine İsa'nın şu sözünde görürüz: "*Benimle beraber olmayan bana cephe almıştır*". Karizma toplumda, sanki doğal afet gibi, geleneksel yapıları yıkarak, hayat hakkındaki geleneksel yaklaşımlara köklü bir meydan okuyuşla ortaya çıkar. Hakimiyetine girmeyenler ona, doğal olarak, tehlikeli bir sapkınlık, iddiacılara ise tehlikeli kaçıklar olarak bakacaktır.

Karizmatik hareketlerin incelenmesi din sosyolojisi alanında en ilgi çekici çalışmalardan birisidir; çünkü bu hareket-

[19] Bkz., Gerth and Mills, *From Max Weber*, ss.245.

ler ihtiraslı bir şiddetle beraber yürür ve zaman zaman da afet etkileri yaratırlar. Din tarihinde bu tür etkilerin belki de en çarpıcı örneği, yedinci yüzyılda Arabistan'da [Hz] Muhammed'in, binlerce yıl birbirleriyle savaşan Arap kabileleri arasında çok kısa bir sürede birlik kurması ve takipçilerinin de Peygamber'in ölümünden sonraki yüzyıl içinde Atlantik Okyanusundan Hindistan'a uzanan bir imparatorluk yaratmalarıdır. Yine, aynı derecede olmasa da, Budist rahiplerin Tibet'in kuş uçmaz kervan geçmez vahşi platolarında ya da bizim kültürümüze daha yakın olan Mormon öncülerinin Utah'ta yerleşim yaratmaları da önemli örnekler olarak verilebilir[20]. Sosyologlar veya başkaları ne zaman "aziz" dinin bir yerlerinde varolan ayrılıkçı hareketleri inceleseler, en azından bir dereceye kadar, karizmanın cazibesi hissedilebilir[21].

Karizmatik hareketlerin toplumsal yapısı hakkında burada inceleyemeyeceğimiz çoklukta şeyler söylenmiştir. Ancak ileri sürülen en önemli fikir Weber'inkidir: Karizma ilelebet devam etmez. Weber'in karizma kuramında bu fikir "**rutinleşme**" kavramı ile ifade edilir. Rutinleşme sürecinin ne zaman başladığını yaklaşık olarak tahmin etmek mümkündür ki, bu da karizmatik liderin ilk takipçi neslinin öldüğü zamandır. Rutinleşme, karizma fenomenini ilk planda tanımlayan olağanüstü niteliğin kayboluşudur. Şimdi artık, ilk nesil müminlerinin az duyulur özellik ve yeniliklerinin, kendi normal hayatlarının sık işitilen ve sıradan kabul edilen veçheleri haline gel-

---

[20] Mormon örneğinin bir sosyolog tarafından yapılmış aydınlatıcı bir çalışması için, bkz., Thomas O'Dea, *The Mormons* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

[21] Amerikan din sosyolojisinde şu anda hemen hemen bir klasik haline gelmiş, mezheplerin sosyolojik bir incelenmesi için bkz., Liston Pope, *Millhands and Preachers* (New Haven: Yale University Press, 1942). Yine bkz., Bryan Wilson, *Sects and Society* (Berkeley: University of California Press, 1961).

diği yeni bir nesil ortaya çıkmıştır. Olağanüstülük tekrar olağanlığa dönüşür, ilk şevkler hayatın gündelik sıradanlığı içinde erir ya da evcilleşir; büyük harikuladelik herhangi bir grubun özellikle ekonomik ve siyasi olan normal toplumsal sorunlarına yerini bırakır. Bu problemleri çözmede karizmatik hareketin evvelceki ve genellikle esnek ve informal teşkilatı artık yeterli değildir. Daha kuvvetli, daha bağlayıcı formlara sahip bir teşkilata ihtiyaç vardır. Fakat harekete tekrar güç kazandırılması çabalarında, devrim ateşinin sıcağında bir tarafa atılmış eski gelenek ve yöntemlerin bazıları da eski yerlerine dönmeye başlarlar. Bundan sonra karizmanın rutinleşmesi iki yol takip edebilir. Ya daha öncekilere benzer tarzda gelenekselleşebilir; bu mesela karizmanın veraset yoluyla geçebilen ve ilk liderin soyundan gelmeleri hasebiyle dini bir hanedanın ona varislik iddiasında bulunduğu bir sıfat olarak yeniden yorumlandığında meydana gelir. Şii İslam'da Ali'nin soyundan gelenlere ihtiram gösterilmesi bu tür rutinleşmenin bir örneğidir. Veya karizma rasyonelleştirilip, bir şahsa değil bir göreve atfedilir. Roma Katolik Hıristiyanlığında piskoposluk ve papalığın ortaya çıkışları bu türün en iyi örneğidir.

Rutinleşme, elbette, karizmanın ortaya çıkardığı ilk ve köklü dönüşümlerin tamamen ortadan kalkması demek değildir. Bununla birlikte rutinleşme dinsel devrimlerin yenilikçi güçleri üzerinde sürekli ve kuvvetli bir fren vazifesi görür (arasıra siyasi devrimlerde de buna rastlanabilir). Karizmanın eski devrimci gücünün, tarihte sık sık ortaya çıkmasına rağmen, kısmen de olsa, karizma öncesi eski dönemlerdeki sisteme dönmesinin sebebi budur. Weber'e göre, *tarihteki diğer devrimci güç rasyonalizasyondur.* **Rasyonalizasyon**, ilk tezahürlerinde karizmadan daha yavaş gelişen ve daha az belirgin olan, fakat bizzat bu sebeple daha kalıcı ve kapsayıcı bir güçtür. Karizma gibi, rasyonalizasyon da dinsel kökenlere sahiptir ve dünyevileştirme gücü vardır. Modern toplumlarda dine baktığımızda, hala karizma fenomenine rastlasak da, çok daha

önemli olan olgunun rasyonalizasyon olduğunu görürüz. Onun etkisi altında dinin hem geniş toplumsal işlevleri hem de toplumsal iç yapısı köklü bir şekilde dönüşüme uğrar. Aşağıdaki tartışmalarda bizi ilgilendiren şey bu dönüşümün sosyolojik anlamı olacaktır.

**İşlevlerin Dönüşüme Uğraması**

Weber'in anladığı manada rasyonalizasyon modern tarihin en önemli unsurudur.[22] O, başlarda yavaş fakat yine de devrimci bir güçtür. Bu güç karşısında toplumun geleneksel yapıları, gelenek ve adetleri bir bir dönüşüme uğrarlar ve amaçlarla araçların akli/mantıksal tutarlılıkla birbirine bağlı olduğu davranış örgülerine ve kalıplarına yerlerini bırakırlar. Bu sürecin başlangıç yeri hemen hemen kesinlikle toplumun ekonomik ve teknolojik alanları idi. İlk rasyonalize edilenler; özellikle ilk dönem kapitalizminin ekonomik faaliyetleri ve ekonomik ve ekonomi dışı (mesela askeri) amaçlar için kullanılan teknolojik yöntem ve teknikler idi. Ancak, böyle bir rasyonalizasyonu gerçekleştirebilmek için, bu faaliyetlerin ve yöntemlerin meydana geldiği toplumsal oluşumların hepsinin rasyonel olarak yeniden yapılanması gerekiyordu. Kurumların böyle yeniden yapılanmasının en önemli sonucu, hem siyasal hem de toplumsal sistemin akla gelen her alanında ortaya çıkan bürokrasi idi. *Rasyonalizasyonun modern Batı üzerindeki genel etkisi, insanlık tarihinde nadiren rastlanılacak kadar toplumun tam bir dönüşüm ve başkalaşımı olmuştur. Bunun aynı zamanda söz konusu toplumun değerleri ve dünya görüşü için büyük boyutlu neticelere sahip olacağını tahmin için büyük bir sosyolojik dehaya ihtiyaç yoktur.*

---

[22] Bu bölümdeki bütün tartışmalar temelde Weber'in din sosyolojisi üzerine dayandırılmıştır, Weber'in ana eserleri daha önceki dipnotlarda belirtildiği için, tartışmanın her noktasında bu eserlere atıfta bulunmamayı tercih ettim.

Rasyonalizasyonun din için doğuracağı neticelerin şu andaki değerlendirmelerimiz açısından büyük önemi vardır. Bu neticeleri incelemeye geçmeden evvel madalyonun öbür yüzüne bakalım. Weber'in rasyonalizasyon tartışmalarının en ilginç yanlarından birisi de, onun işlevinin sadece tahmin edilen dinsel sonuçları değil (ki bu zaten beklenir), aklımıza gelebilecek her şeyde rastlanılabilen *dinsel kökenleri* olduğunu ileri sürmesiydi.

Rasyonalizasyon, bireysel günlük hayat düzeyinde her şeyden evvel disipline, yani öngörülen hedefin (bu belli hedefin illa da ekonomik bir hedef olması gerekmez) gerçekleşmesi için mümkün olan bütün enerjinin sistematik, nefsinden feragat edici ve hesaplayıcı bir şekilde kullanılmasına işaret eder. İmdi, disiplin yeni veya son dönemlere mahsus bir tarihsel fenomen değildir. Mesela ilkel ve en eski toplumlar bile askeri amaçlarla disiplin uygulamışlardır; bunların bazıları rasyonel (fiziksel sağlık disiplinleri gibi), bazıları ise nitelik açısından daha büyüseldir (mesela savaş zamanlarında cinsellik ve beslenme ile alakalı yasaklamalar). Şu andaki tartışmalarımız için en ilginç disiplin örnekleri, ferdin güçlerinin dinsel bir hedefe yönelik olmasıdır. Bu tür disipline genelde "zahitlik" (asketizm) denilmektedir; bu genel olarak kullanılan kavrama Weber çok faydalı bir ikili ayırım getirdi: Bu dünyanın ötesindeki bir başka dünyaya ait hedeflere yönelik zahidlik ('öbür-dünyacı asketizm') ve bu dünyaya yönelik hedeflere matuf asketizm ('bu-dünyacı asketizm'). Askeri disiplinler bile bu şekilde ayrılabilir. Savaşta, çoğu insan düşmanı üzerinde başarı kazanmak gibi tamamen bu dünyacı amaca yönelmişlerdir; fakat (İslam'da olduğu gibi) askeri disiplinin doğrudan ahirette kurtuluşa ermeye matuf olduğu kutsal savaşlar da vardır.

Tarih boyunca dinsel zahidliğin büyük bölümü öbür-dünyacı hedeflere yöneliktir. Özellikle Asya'nın büyük kurtuluş doktrinlerinde (Hinduizm, Budizm ve Taoizm'de) dünyevi

varlığın faniliği ve acılarından kurtulmak arzusuyla ortaya çıkan, kendi kendini disiplin altına alma yönünde kuvvetli çabalar görülmektedir. Mistik fikrin her ortaya çıktığı alanda genellikle aynı şeylerle karşılaşılabilir (İncil'de derlenen dini geleneklerde de aynısı görülebilir). Bunun sonucunda "salt" dünyevi varlığı olan faaliyetler (ekonomik olanlar da dahil olmak üzere) dinsel olarak, hatta ahlaki olarak duyarsızca karşılanma seviyesine indirgenmiştir. Diğer yandan bu-dünyacı zahidlik, bireyin katıldığı tüm faaliyetleri disipline edip, onları mevcut dinin ideallerine uygun şekilde yapılandırmaya çalışır. Bu sayede, bu-dünyacı zahitliğin toplum seviyesinde daha uzun vadede ortaya çıkan sonuçları doğar. Dünyevi zahitlik, disiplin çabalarını apayrı bir din alanına kaydırmaz. Bilakis, onu toplumsal hayatın bütününü kapsayacak hale getirir.

Weber, Protestanlıktaki dünyevi zahitliğin, modern Batı'nın rasyonalizasyonu üzerinde en kuvvetli etkiyi oluşturduğuna inanmasına rağmen, bunun kökenlerini ta eski İsrail dininde aramıştır. O, eski İsrail peygamberlerinin, hayatın tümden rasyonalize edilmesine giden yolu hazırladıklarını özellikle belirtir. Ahdi Atik hakkındaki yeni araştırmalar Weber'in bu fikirlerinde bir takım düzeltmeleri gerektiriyor olsa da onun temel fikri son derece ikna ediciliğini korur. Peygamberlerin öğretilerinin önde gelen unsurlarından birisi, sadece ibadete ait zorunlulukların yerli yerince yerine getirilmesinden ziyade, hayatın **bütün** alanlarında tam bir ahlaki davranış üzerinde vurgu yapmaktı. İnsandan beklenen şey, Micah'ın sözleriyle, "adil olmak, iyiliği sevmek, ve Tanrı'nın huzurunda mütevazi olmak" idi. Ahlak üzerine bu vurgu ve ısrar, sonuçları açısından rasyonelleştiriciydi; çünkü o **tüm** israil toplumunun Tanrı'nın emirlerine uyacak şekilde yeniden **yapılanmasını** gerektiren emrin yenilenmesi demekti. Diğer bir ifadeyle ta baştan beri peygamberi harekette zamanın toplumsal yapılarına köktenci hatta devrimci bir yaklaşım gizliydi.

Bu zımni gelenek-karşıtlığı, önce Kudüs'ün Babilliler tarafından yıkılışı ve Babil sürgünü ve daha sonra Yahudilerin topluca Filistin'den kovulmasıyla İsrailoğullarının siyasal hakimiyetini kaybetmesinin ardından, son derece önem kazandı. Diaspora'da (Sürgünde) hayatın her alanının kutsal hukuka uyacak şekilde sıkı bir yapılanmasının Haham Yahudiliğinin temel niteliği haline gelmesi, peygamberi hareketin ahlaki radikalliğinin mantıksal bir sonucu olarak anlaşılabilir. Ancak, sürgün sonrası asırlarda Yahudilerin gittikçe artan tecrid edilmişlikleri karşısında hayatın Yahudiliğe özgü rasyonalizasyonu, onun Hıristiyan uzanımlarından çok daha az evrensel etkide bulunmuştur. Weber, Yahudiliğin modern kapitalizmin gelişimine büyük bir katkıda bulunduğunu söyleyenlerle tartışmalara girmiştir.

Hıristiyan Orta Çağlarda asketizmin rasyonelleştirici etkisi büyük ölçüde manastır tarikatlarında "mevzilenmiştir". Bu manastır zahidliği, temel dinsel yönelimi itibariyle, öbürdünyacı olarak kaldıysa da, güçlü bu-dünyacı unsurlara da sahipti (Benedict'in "ibadet ve çalışma" idealinde olduğu gibi). Manastır hayatı, Katolik Hıristiyanlık'da, rahip ve rahibelerin "dinsel hayatı" ile (bu terim Katoliklikde hala bu anlamda kullanılır) sıradan insanların "dünyevi hayatı" arasında bir "ikiciliğe" yol açmıştır. İşte Protestanlığı güçlü bir rasyonelleştirici etkiye sahip kılan şey bu "çifte standardın" katiyetle reddiydi. "Meslek" terimindeki anlam kaymasını incelediğimizde bunu belirgin şekilde görürüz. Bu terimin (Katoliklerce hala sürdürülen) orta çağ anlamı sadece rahiplerin ve manastır ahalisinin "uğraşısı/mesleği"ne göndermede bulunuyordu. Luther bu anlamı reddetti ve bir Hıristiyanın yerine getirdiği her türlü meşru mesleğin, kelimenin tam anlamıyla bir "vocation"/"ibadet"; yani, Tanrı'nın iradesine tamamen uygun olarak yapılması gereken bir faaliyet olduğunu vurguladı. Diğer bir deyişle, dünyevi çalışma artık dinsel bir onur sahibi oluyordu. Ancak Luteryanizm'de "meslek" kavramı nisbeten sı-

nırlı kaldı ve insanların hayattaki kendi yerinin kendisine yüklediği yükümlülüklerin dine sadık kalarak yerine getirilmesini ifade etti (Almanlar'ın çok övülen çalışma anlayışlarının neredeyse kökenini oluşturan bir tutumlar toplamı). Kalvinizm, kavrama "kendini düzeltme", "kendini kanıtlama" şeklindeki dinsel olarak güdülenmiş görevi de ilave ederek onu daha da radikal hale getirmiştir (Weber'in, Calvinizm'deki kadercilik akidesi ve seçilmişlerden biri olarak konumunu "kanıtlamaya" sevkeden güdüyle irtibatlandırdığı motivasyonel bir örgü). Böylece Protestanlık önceleri manastırların duvarları arkasına hapsedilmiş olan asketik disiplinin müthiş enerji ve güçlerini dünyaya yöneltti ve onları ötedünyacı meşguliyetlerden toplumsal yapıların sistematik olarak yeniden şekillendirilmesine döndürdü. Protestanlığın bu şekildeki bu-dünyacı asketizmi, böylece, kapitalizm ve sanayileşme gibi iki modern dinamizmin doğuşuna yol açan gelenek-yıkıcı rasyonalizasyonun ana nedenlerinden biri haline gelmiştir.

O halde, modern Batı toplumunda rasyonalizasyonun kendine özel uygulanım alanı ve yoğunluğu bu toplumun kendine özgü olan dinsel gelişmeleriyle irtibatlandırılabilir. Batı rasyonalizasyonu ve Batı dini arasında belki de daha derin bir ilişki vardır. Protestan ve ortaçağ dünya görüşleri arasındaki farklılığı tartışırken Weber, "**büyü bozma**" terimini kullanır. Protestanlık, dünyayı gizem, mucizeler, ve hatta ortaçağ Katolikliğinin sırrından soyarak onun "büyüsünü bozmuştur". Gizemli "son akşam yemeği ayini" daha tutarlı ve daha gerçekçi komünyon ayinine dönüştürülmüştür. Dahası, Katolik Hıristiyanlığın bütün ayinler yapısı -insanlar ve kutsal arasındaki daimi ilişki bağı- sadece sayısal olarak azaltılmakla kalınmamış (ayinlerin sayısı yediden ikiye düşürülmüştü) fakat aynı zamanda korku dolu hisler uyandıran niteliklerinden de büyük ölçüde soyulmuştur. Kuramsal olarak hala kabul edilse bile çağdaş hayatta mucizelerin olabileceği artık ciddi bir şe-

kilde beklenmiyordu. Katolik dünyasında, sadece insan zayıflığının bir alameti olarak da olsa hoşgörüyle karşılanan hurafelerin ve sihirsel inançların dinsel "alt-planı" ("underground"u) da kesin bir şekilde Protestan kiliselerinden atıldı. Özellikle Kalvinizm'de dini düşüncede köklü bir başkalaşım meydana geldi. Sadece dar bir vahyedilmiş Kelam vasıtasıyla günahkar insana hitab eden gizemli Tanrı ve bütün aracı vasıtalar (Bakire Meryem, azizler, melekler, rahmet dağıtan ayinler ve mucizeler vasıtasıyla doğa üstünün her zaman beklenen ortaya çıkışı) Hıristiyan dünya görüşünden tamamen dışlanmıştır. Hem doğal dünya hem de insan kurumlarında ortaya çıkan dünya, böylece, "büyü bozumuna uğradı" ve, bu sayede, dünya bizzat insanın kendisi tarafından rasyonel yoruma ve kullanıma hazır hale geldi. Daha farklı bir ifadeyle, Protestanlık dünyayı hemen hemen bütün doğa üstülük/ilahilik izlerinden soymuş ve, bu şekilde de, onu hem kuramda hem de uygulamada dünyevileşmeye açmıştır.

Modern dünyevileşmenin sadece dinsel kökenleri olduğunu söylemek abartı olacaktır. En azından bir tarihsel faktör daha vardır: Batı kültürünün gelişiminde Yunan akılcı düşüncesinin etkisi. Fakat dünyevileşmenin Ahdi Atik'te halihazırda mevcut bazı dinsel temellerinden ayrı bir şekilde anlaşılamayacağını söyleyebiliriz. Eski İsrail dininin kendine has özelliği, Tanrı kavramının köklü bir tarzda aşkınlaştırılması, yani Tanrı ile bu dünyanın bütün "doğal" süreçlerinin ayrılmasıydı. Sahip olduğumuz en eski kayıtlara göre, İsrail Tanrısı sihre düşman ve kapalı bir ilah idi. O'nun her tür tabiat tapınıcılığından uzaklığı ve insanların ilahlaştırılmasına karşıtlığı (mesela, Yahudiler kralın ilahlaştırılmasını kabul etmezler), İsrail Oğulları ile ahitleşen Tanrı'nın 'öteliği' inancından gelir. Bu "gayri tabii" tanrı anlayışı, ki Hıristiyanlık'da daha da ileri götürülmüştür, dünyevileşme dediğimiz ve daha sonraları dünyanın tamamen kutsaldan arındırılması halini alan hadisenin en önemli **dinsel** kaynağı olarak görülebilir. İnsan düşün-

cesinin idrak edebileceği bu en gelişmiş ilahi hakimiyet kavramından, Tanrı'ya hiç bir yerin bırakılmadığı bir dünya görüşüne doğru tarihsel değişim sürecinde elbette tam bir ironi vardır. Ama, insanlık tarihi zaten böyle çelişkilerden oluşmuştur[23].

Bu bölümün sonunda dünyevileşmenin günümüz dini üzerindeki genel etkilerinin bir tablosunu sunacağız. Fakat şu ana kadar, rasyonalizasyon sürecinin, dinin biraz önce tartıştığımız toplumsal işlevleri için geniş boyutlu neticeler doğuracağı anlaşılmış olmalıdır. Durkheimgil işleve bakarak bunu görmeye başlayabiliriz: sembolik bütünleştirme işlevi. Bu işlev, hatırlanacağı gibi, dinin insanları bir sosyal sistemde birarada tutma gücüne işaret eder (Durkheim'in dediği gibi dinin "dayanışmayı kurucu ve koruyucu gücüne" gönderme yapar). İmdi, bu işlev için ileri sürülen ana koşullardan birisi, dinin sözkonusu toplumun tek ve herşeyi-kuşatıcı sembolizmi olmasıydı. Din bu işlevi, **bütün** müesseseler için bir tür kuşatıcı kubbe oluşturan değerler ve bilişsel yorumlar sağlayarak yerine getirir. Bu şekilde, insanlar nerede olurlarsa olsunlar ve ne yaparlarsa yapsınlar din onların toplumsal konumları ve bu konumlarından doğan faaliyetlerine anlam kazandırır.

*Modern toplum doğarken bu işlev köklü bir şekilde dönüşüme uğramıştır. Din bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünden, gittikçe yoksunlaşmış hale gelir.* Dünyevileşme süreci için daha önce gösterilen derin sebepler bir tarafa, bu işlevsellik değişimi modern toplumdaki büyük kurumsal farklılaşmanın mantıksal bir sonucudur. Şöyle de diyebiliriz; eski dinsel semboller artık yeni kurumlar örgüsünü kucaklayamamaktadır. Farklı kurumsal alanlar gelenek-

[23] İsrail dini çerçevesinde dünyanın köklü bir yeniden-yorumlanmasının yeni bir yorumu için bkz., Eric Voagelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1958).

sel dinsel sembollerle ya hiç alakası olmayan ya da az alakalı olan, kendilerine has bağımsız semboller geliştirirler. Din savunucuları dinin bu bütünleştirici gücündeki azalmadan hoşnut değillerdir ve son zamanlarda kiliseler bu eğilimi tersine çevirmek için büyük gayret göstermektedirler. En yaygın şekliyle bu, dini "modern hayata daha uyumlu" hale getirme, "din ve dünya arasında köprü" kurma veya basitçe dini "güncelleştirme" projeleri şeklini almış durumdadır. Papa John XXIII tarafından icad edilen ve Katolik Kilisesindeki ıslahat hareketinde önemli bir yere sahip olan **Aggiornamento** terimi (italyanca "çağdaşlaştırma") bu eğilimin bir ifadesidir.

Geleneklerin değişiminde sözkonusu olan teolojik problemler burada bizi elbette ilgilendirmese de, modern toplumun kurumsal yapısının böyle tasarıların gerçekleşmesine müsait olmadığını görmek kolaydır. Siyasal alanda, modern toplumun geçmişte olduğundan daha az "Hıristiyan" olduğu ya da olması gerektiği düşüncesine karşı sık sık muhalefetler yükselmektedir. Hem Avrupa hem de Amerika'daki muhafazakar hareketler toplumsal hayatın bütün alanlarında dinsel bir canlanmaya çağıran tasarılar ortaya koymaktadır. "Hıristiyan Batı" (Batı Avrupa'daki Katolik eğilimli "Hıristiyan Demokratik" partilerin gözde sloganları) veya "Hıristiyan Amerika" (mesela devlet okullarında ibadet serbestliği hususunda Yüksek Mahkeme'nin kararına tepkileri düşünelim) çağrıları temelde sadece sözde kalmaktadır. Din ve toplum arasında geleneksel ilişkiyi tekrar kurma gayretlerinin bir ölçüde başarılı gibi gözüktüğü yerlerde (faşist İspanya'da olduğu gibi) toplumun (özellikle gittikçe artan sanayileşme sebebiyle) daha fazla modernleşmesi bu yeniden ilişki kurmasının devamını tehlikeye düşürmektedir[24].

---

[24] Amerika'da kurumsal farklılaşma ve dinin toplumsal işlevselliği arasındaki genel ilişki hakkında bir tartışma için bkz., Talcott Parsons, *Structure*

Bunlara bakarak günümüzde dinin birleştirici tüm gücünü yitirdiğini söylersek çok acele etmiş oluruz. Dinin, toplumun genel bütünleştiricisi olmaktan, belirli toplumsal grupların özel bütünleştiricisi olma duruma düştüğünü söyleyerek mevcut sosyal durumun daha iyi bir tasvirini yapmış oluruz. Mesela, din Amerika'yı bir bütün olarak ancak nutuklarda birleştirirken, aile kurumunda önemli bir bütünleştirici güç olmaya devam etmektedir. Ya da, bir bütün olarak siyaset ve din sadece sözde veya retorikte birleşirken, bazı siyasal hareketler oldukça dinsel şekilde bütünleşmiş olabilir. Bu tip hareketlerin zıt siyasal amaçlar için aynı veya benzer dinsel sembolleri kullanmaları burada bizi pek ilgilendirmiyor (Güney'de hem Ku Klux Klan hem de Core'un liderleri Baptist olabilir ve benzer faaliyetlerini meşrulaştırmak için aynı dinsel terimleri kullanabilirler). Bizim için önemli nokta, dinin hala toplumsal grupları (muhafazakar beyazlar ve asi siyahlarda olduğu gibi) birleştirmede sembolik olarak görev yapması ve genel toplum için *ters* bir işleve sahip olsa da, belli bir grubun amaçları doğrultusunda hala işlevsel olup dayanışmayı sağlamasıdır. İleride, günümüz toplumunda birleştirici sembollerin parçalanmasının genel uzanımları üzerinde duracağız.

*Dinin diğer toplumsal işlevleri de benzer değişimlere uğramıştır.* O hala hem içsel hem de dışsal olarak sosyal kontrol görevini yapar; fakat bu sefer kurumsal olarak farklılaşmış halde. Din dışsal yaptırımlarını (ekonomik baskı ya da sosyal tecrid gibi) etnik cemaatlarda veya az gelişmiş kırsal alanlarda halen yine göstermeye devam etse de, metropollerin hayli karmaşık dünyalarında bunu yapmakta tamamen başarısız kalabilir. Bireyin din ile yoğrulmuş bilinci onu evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede kuvvetle kontrol edebilirse de, aynı

---

*and Process in Modern Societies* (Glencoe, ıll.: Free Press, 1960), ss.295. Farklı bir yorum için, bkz., Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), 1-6. bölümler.

şahıs üzerinde aynı kontrolu iş meselelerinde gösteremeyebilir. *Zina yaptığında korkunç bir günah duygusu altında ezilen aynı kişi, ekonomik faaliyetlerinde, geleneksel dinsel ahlak sisteminde hırsızlık muamelesi görebilecek şeyleri yaptığında en küçük bir vicdan azabı duymayabilir.* Yine, günümüz dinsel literatürü bu tür "ikiyüzlülük" örneklerinin lanetlenmesi ile doludur ama genel olarak anlaşılmayan şey, modern kurumların yapısının böyle ahlaki "özelleştirmeyi" neredeyse kaçınılmaz kıldığıdır. Aynen bütünleştirici işlevi gibi, dinin kontrol işlevi de bugün oldukça parçalanmış şekillerde gözükmektedir.

Yukarıdaki tartışmalardan bekleyeceğimiz gibi, dinin modern toplumda toplumsal yapılandırma temsilcisi olarak işlev görme gücü büyük ölçüde kaybolmuştur. Farklı bir ifadeyle din, modern toplumun yapılanma sürecinde genelde edilgen veya tepkisel bir faktördür (bilimsel ifadeyle o "bağımlı değişken"dir). Dini kurumlar genel olarak toplumda olup bitenlerden son derece etkilenirler. Tersi son derece nadiren sözkonusudur. Ancak bu, edilgen bir durumda olsa dahi, dinin toplumsal yapılandırma ile **hiç** ilişkisi yok demek değildir. Mesela Amerikan toplumunda din bir statü sembolü olarak işlev görmeye devam etmektedir. Mensup olunan din, özellikle protestanlıkta, bir sınıf alameti olmaya devam eder ve aynı zamanda bir ferdin bir bütün olarak toplumsal yapıda yerini belirtmek için faydalı bir etiket olarak hizmet görür[25].

---

[25] Bu konudaki tartışmalar için bkz., Herberg ve Lenski'nin ( 24. dipnotta alıntılanan) eserleri ve Berger'in (dipnot 24'deki eseri). Genel olarak Amerikan toplumunda dinin durumu hakkındaki bir belgelendirme için bkz., David Moberg, *The Church as a Social Institution* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962). Son yıllarda, Charles Glock ve Berkeley'deki Calfornia Üniversitesindeki meslekdaşları tarafından Amerikan dini hakkında Büyük ölçüde veri toplanmıştır. Bkz., Charless Glock, Benjamin Ringer, ve Earl Babbie, *To Comfort and to Challenge* (Berkeley:

Hemen yukarıda özetlediğimiz işlevsel değişim iki en önemli modern kurumun gelişimi ile yakından alakalıdır: siyaset ve ekonomi. Bu iki kurumun da özerkleşmesi mümkündür. Siyaset kurumunun din karşısında özerkleşmesi, ki daha Orta Çağlarda imparatorlar ve papalar arasındaki mücadelede görülmeye başlamıştı (fakat o zamanlar bu iki tarafın da mensub olduğu "Hıristiyanlık" çerçevesinde olmuştu), modern toplumun doğuşunun bir neticesidir. Kurumlar düzeyinde bu tamamen modern bir problem olan "din/kilise ve devlet" sorununa yol açtı. Bu problem bugün artık kilisenin evrensel taleplerine karşı siyasi menfaatlerin savunulması şeklinde değil, aksine, devlet otoritesinin dinin daralan alanına tecavüzüne bir direniş olarak kendini göstermektedir. Devletin, dinsel alanın bağımsızlığını kabul ettiği demokratik toplumlarda (hala, mesela eğitim ve evlilik hukuku meselelerinde olduğu gibi "hukuki tartışmalar" olsa da) sorun, farklı dinsel grupların çeşitli siyasal menfaatler için birbiriyle yarışmaları sorunudur (mesela Amerika'da dinsel olarak desteklenen okullara hükümet yardımı sorununu bir düşünelim). Fikirler düzeyinde ise sorun kendini, **raison d'état**, yani 'devletin dini-ahlaki kurallarla sınırlandırılamayacak kendine has mantığını takip etmesi gerektiği' fikrinin ortaya çıkışında gösterir. Bu tür siyasi düşüncenin ilk öncüsü Macchiavelli'dir. Fakat şunu söylemeliyiz ki, siyaset adamlarının onun bir bakıma ahlaki olumsuzluğunu reddettikleri durumlarda bile, bu şahısların fiili davranışları

University of California Press, 1967); Rodney Stark and Charles Glock, American Piety (Berkeley: University of California Press, 1968). Yine oldukça katı deneysel yöntemlere dayalı, Amerikan sosyolojisi hakkında ilginç bir yeni araştırma için bkz., Jeffrey Hadden, *The Gathering Storm in the Churches* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969).

karamsar Florentine'nin fikirlerini takip etme eğilimi göstermiştir[26].

Günümüzde hala "teokrasi" (devletin dine tabi olması) ve "Sezarcılık" (dinin devlete tabi oluşu) örneklerine rastlasak da, umumi eğilim din ve devletin ayrılmasına doğrudur. (İspanya kilisesinin veya modern İsrail'deki aşırı muhafazakar gruplarınki gibi) "teokratik" ve ( totaliter rejimlerin din hayatının bütün alanlarını kontrol gayretleri gibi) "sezarcı" tasarılar, bahis konusu toplumların kelimenin tam anlamıyla sanayileşme denilebilecek bir ekonomik büyümeye yakınlaşmaları derecesinde başarısız görünmektedirler. Bu noktada, ayrılma modeli benimsenmeye başlanır. Ayrılmaya katkıda bulunan güçlerin bugün ne kadar kuvvetli oldukları, bu idealin Batılı olmayan ülkelere başarılı bir şekilde ihracında görülebilir. Hindistan ve Japonya iyi birer örnektir. Pakistan'ın durumu ise belki daha da aydınlatıcıdır. Pakistan 1947'de bir İslami devlet olarak kurulup, komşusu Hindistan'ın laikliğine tamamen karşı çıktıysa da, bir anayasa oluşturma çabalarında sonsuz güçlüklerle karşılaşmaktadır. *Bunun en önemli sebebi bizzat "İslami devlet" teriminin modern toplum için ne anlama gelebileceğinin ortaya konmasının son derece zor oluşudur.*

Toplumsal hayatın ekonomik alanının bağımsızlaşması meselesine rasyonalizasyon tartışmalarında değinmiştik. Kurumsal düzeyde, ekonomik alan kendini bir taraftan siyasi kurumlardan, diğer taraftan da aileden tamamen ayrılmış bir şekilde organize eder. Bu üç kurumsal alandaki feodal bütünlük nihai şekilde bozulmuştur. Modern devletin kiliseden ayrı olarak kendi mantığını geliştirmesiyle, modern ekonomik sistem de (özellikle kapitalizm ve sanayicilik) devlete karşı kendine

---

[26] Bu ülkedeki kilise ve devlet ilişkileri hakkındaki mükemmel tarihi inceleme için bkz., Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States* (New York: Harper, 1950).

özgü gerekçeler geliştirdi. Artık, ekonomik kanunlar "mutlaka uyulması gereken zorunluluklar" olarak düşünülüyordu ve bunlar dini-ahlaki değişime devletin kendi mantığından daha az müsaitti.

Ekonomi bilimi, bu kanunları izah etmeye çalıştığında "soğuk bilim" olarak anıldı. Diğer yandan da, modern üretimin icabları, ekonomiyi aileden kopardı. Aile kurumu, ekonomik açıdan üretici değil, tüketici bir hal aldı. Ekonomi, aileye toplumdaki daha önceki önemini kaybettiren önemli sonuçlara yol açtı. Hatırlatmaya bile gerek yok ki, ekonominin özerkleşmesi siyasetin özerkleşmesinden daha çok dünyevileşmeye yol açmıştır. Din, hem kurum hem de sembol olarak bugün ekonomik alandan ayrı olarak kabul edilir. Hükümet ve sendika diğer konularda ayrı düşünseler bile, dinin fabrika ya da büronun kapısında bırakılması konusunda hemfikirdirler. (Bu fikir birliği, özellikle dinsel değerlerin sözle bile olsa savunulmasından siyasi çıkarlar bekleyen Amerikan toplumunda gizli bir kabuldür). Doğal olarak, dindar düşünürler dinin siyasetten ayrılışından duydukları üzüntüyü, dinin ekonomiden ayrılışında da duymuşlardır. Bununla birlikte, ekonomiye dinin nüfuzu çabaları devlete nüfuzdan daha az ümit vericidir. Kiliselerin ekonomik hayatla bağlantısı, genelde dini-ahlaki kuralların kapitalist sanayi sisteminin işlevsel beklentilerine uydurulması olarak algılanmaktaydı[27]. Bunun tersi mümkün görülmüyordu.

Toplumun modern Batı'da rasyonalize olmasının genel etkisi, dinin özel toplumsal alanlardan hem kurumsal hem de sembolik olarak ayrılması olmuştur. Herşeyden önce bu ayı-

---

[27] Amerikan sosyolojisinde bunu klasik ifadelendirilişi Thorstein Veblen tarafından yapılmıştır. Yine bkz., Mak Lerner, *The Portable Veblen* (New York: Viking Press, 1948), ss.480.Günümüz Amerikan toplumlarında teşkilatlı din ve (çoğunlukla iş-yönelimli) yasama grupları arasındaki ilişkiler hakkında bir tartışma için bkz., Floyd Hunter, *Community Power Structure* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1953).

rım, genelde "özel hayat" diye bilinen modern alanda olmuştur. Din bu özel alanda, toplumun itici güçleri olan siyasi ve ekonomik alanlardan ayrılmış, işlevde de kendi gibi daralmalara uğramış bir başka kurum olan aileye yanaşmıştır. Daha sonra dinin bu yeni sosyal "konumunun" ne anlama geldiği üzerinde duracağız. Şimdi ise, yukarıda bahsettiğimiz işlevsel farklılaşmaya eşlik eden, dinsel kurumların iç toplumsal yapısındaki dönüşümü kısaca incelemeliyiz.

**Yapıların Dönüşüme Uğraması**

Sosyolojik olarak düşenecek olursak, işlevlerin bu bahsedilen önemli değişimleri, ilgili kurumların iç toplumsal yapılarında da en azından bazı değişiklikleri doğuracaktır. Bu, herzaman toplumsal yapılar ve toplumsal işlevler arasında amaçlar ve araçlar hususunda bir çeşit mantıksal ilişki olması gerektiği anlamına gelmez. Toplum, böylesine mantıksal bir işleyiş değildir. Toplumbilimcilerin "kültürel gecikme" dediği (mesela büyücülerin modern halk sağlığı proğramlarına katılması), günümüzün işleyişi ve geleneksel formlar arasında bir boşluk olduğu gibi, formlar ve görevler arasında yeni sosyal fenomende şaşırtıcı bir mantıksal ilişki eksikliği de vardır (mesela yenilikçi bir halk sağlığı proğramı öylesine kullanışsız bir şekilde hazırlanır ki, proğramın amaçlarına ulaşması imkansız hale gelir). Yine de, insanın yaptığı ile bunu yapmak için gruplar haline gelmesi arasında bir ilişki vardır, çünki insan aynı zamanda rasyonel bir yaratıktır. Din meselesinde, gerçekten de, işlevlerin değişimine ayak uydurabilmek için çoğu bilerek, hatta farkında olarak yapılmasa da, dinsel kurumlarda bir yapısal başkalaşım ortaya çıkmıştı.

Hıristiyan din adamları ve teologlar bugün "idare", yani "kilise yapısı" meseleleriyle ilgilenmektedirler. Mesela, Papa ve Piskoposlar arasındaki ilişki ne olmalıdır? Piskoposlar kilisede hakikaten gerekli midirler? Kilise yapısında mahalli cemaatlerin bağımsızlığı önemli bir ilke midir? Bu kuramsal

tartışmaların arkasında, ilginç bir deneysel kabul vardır ki, dini organların gerçek organizelerinin bunların teolojik ilkeleriyle uyum içinde olduğunda, teologlar ve halk aynı fikirdedirler. Bu kabul bir dereceye kadar doğrudur. Biliyoruz ki Katolikler büyük güçlere sahip bir papaya, Episkopallar diğer zümrelerin üst görevlilerinin yapamıyacağı şeyleri yapabilen piskoposlara, Baptistler ise kendini idarede ateşli bir gururla dolu mahalli cemaatlere sahiptir. Fakat, daha derine indiğimizde bu önkabullerin daha az kabul görür bir hale geldiğini görürüz. Farkederiz ki, toplumumuzdaki her dinsel organizasyonun karşı karşıya olduğu belli başlı sorunlar benzer niteliktedir. Dinsel teşkilatlar bu problemlere cevap bulabilecek şekilde düzenlenmelidir. Sonra şunun farkına varırız ki, dini organların yapılanmasındaki farklı görevler, değişik adlar verilmiş ve değişik teolojik meşrulaştırımlara gidilmiş olsa da birbirlerine benzerler. Bir Metodist piskopos, bir Presbiteryan "resmi görevli" ya da bir Luteryan meclis başkanı aşağı yukarı aynı şeyleri yaparlar. Pahalı bir yeni proje için çevresinden mali destek sağlamaya çalışan bir Katolik mahalle papazının karşılaştığı sorunlar, Protestan ya da Yahudi meslektaşlarıyla benzer niteliktedir. Günümüz dinsel kurumlarının toplumsal yapılanmasındaki ortak ve yaygın modeller sosyolojik tahlil amacıyla basit başlıklar altında incelenebilir: dinsel zümreye ait organlar seviyesinde organizasyon modelleri ve halkın katılımı düzeyinde iştirak modelleri. İlk başlıktaki anahtar sosyolojik kategori bürokrasidir; ikincisinde ise gönüllü iştiraktir. Bunu kısaca açıklamak gerekirse; küçük ve özellikle orta sınıf dışı grupların haricinde, toplumumuzdaki hemen hemen bütün dinsel kurumlar bürokratik şekilde yapılanmışlardır. Bu dinibürokratik teşkilatlar bir çok ihtimal arasından dinsel eğilimini seçme özgürlüğüne sahip bir halk ile uğraşmaktadırlar.

Günümüz dinsel kurumlarının yapısı ile alakalı temel sosyolojik gözlem, bunların bürokratik şekillerinin "idare" ya da "iktidarın (polity)" teolojik meşrulaştırımına başvurmadan

ortaya çıkıyor olmalarıdır[28]. Bu, teolojik düşüncelerin hiç bir sosyolojik öneme sahip olmadığı anlamına gelmez; fakat onların etkisi temelde dünyevi kökenlere sahip toplumsal örgülerin biraz değiştirimi olarak görülmelidir. Bürokrasinin bizzat kendisi sosyolojik tahlil için önemli bir kategori olsa da, bürokrasi tipleri arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Hem katolik hem de protestan kiliselerin uzun zamandır devletçe tanındığı ve korunduğu Avrupa'nın büyük bölümünde dini-bürokratik formlar umumiyetle kendileriyle son derece yakın tarihsel ilişkilere sahip oldukları siyasal bürokrasileri örnek almıştır. Ancak, 'devlet kilisesi' geleneğine sahip olmayan Amerika'da kiliseler tarafından uygulanan bürokratik model büyük ölçüde iktisadi teşkilatlardan alıntıdır. Özellikle daha fazla "çoğulculuk" ve dinin devletten ayrılmasına yönelikleri olmak üzere Avrupa'daki yeni gelişmeler de bu ekonomik model benzeri bürokrasiye götürmektedir denilebilir. Vatikan'ın ihtişamlı ve hayli karmaşık bürokrasisi, burada tartışamıyacağımız, özel bir durum arzeder.

Kökeninde siyasal ve kökeninde ekonomik bürokrasi modelleri arasında bir seçimin, dini kurumlar tarafından karşılaşılan temel pratik sorunlar tarafından belirleneceği genel olarak kabul edilebilir. Dinin siyasi gücünün hala kuvvetli emareleri olduğu yerlerde dini kurumlar organizasyonu, hükümetin çeşitli kanatlarıyla yapılan ve genellikle çok hassas olan siyasal müzakereleri kolaylaştıracaktır. Diğer taraftan, devletin din konusunda elini çekme siyaseti gütmesi halinde, kilise bürokratlarının sıkıntıları, serbest pazar şartları altında bir büyük faaliyeti devam ettirmekle yükümlü diğer bürokratlarla çok benzerdir. Aşırı basitleştirme tehlikesini de göze alarak

---

[28] Amerikan Baptist Convention'ının bu güne kadar ki en iyi sosyolojik incelenimi için bkz., Paul Harrison, *Authority and Power in the Free Church Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1959). Yine bkz., Marshall Sklare, *Conservative Judaism* (Glencoe, ıll.: Free Press, 1955).

diyebiliriz ki, belirleyici sorun paranın nereden geleceğidir. Para eğer çoğunlukla hazineden geliyorsa siyasi bir bürokrasi modeli daha işlevseldir. Eğer para gönüllü üye bağışlarından geliyor, **ve gelmeye de devam etmesi gerekiyorsa**, ekonomik bir model neredeyse kaçınılmazdır. Bunu biraz daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak; Amerika'daki gibi bir toplumsal durumda din kendini, sıradan müşteri halkın sürekli hayırhahlığına parasal açıdan bağlı bir serbest rekabetçi pazarda bulur. O halde, bütün açık farklılıklara rağmen, din bir tüketici malının **ekonomik** niteliğine sahiptir; o, o şekilde pazarlanmak zorundadır ve, bu sebeple de, din (veya belli bir dini "firma") kendini, pazarda tutunabilecek şekilde teşkilatlandırmak zorundadır. Bundan dolayı, dinsel kurumların, daha az manevi malları pazarlayan diğer organizasyonlara oldukça benzemesine şaşırmamalıyız.

Amerika'da bürokratikleşme yöresel cemaatlerin "üzerindeki" büyük dini organizasyonların her unsurunun bürokratik olarak teşkilatlanması noktasına ulaşmıştır. Mahalli cemaatlerin kendileri de, büyüklüğüne ve sınıfsal niteliğine göre, daha az karmaşık bir bürokratik yapı ile yönetilebilir. Dini-bürokratik organizasyonlar, dünyevi benzerlerine sadece işleyiş bakımından değil, aynı zamanda terminolojilerinde ve kullanılan fiziksel araçlarda da benzerler. Protestan mezhepler, faaliyetlerini değerlendirmeleri için profesyonel uzmanlar tutarlar ve verilen tavsiyeler bürokratik düzenlemede değişik kişilere verilen büro yerinin ölçülerinin ne olması gerektiğine kadar varır. Şunu da eklemek gerekir ki, en azından Amerika ortamında, iş yöneticisinin prestij sembolizmi ve tipik aksesuarları, burada, böyle bir bürokratik düzenlemenin rasyonel işlevselliği kadar önemli bir belirleyici faktördür.

Dinsel kurumlarda bürokratikleşmenin neticeleri çok boyutludur. Muhtemelen en önemlisi, gücün profesyonel "dini yöneticiler" grubunda toplanmasıdır. Bu güç teolojik açıdan meşrulaştırılmış ya da meşrulaştırılmamış olabilir; ya da eski

merkezileşmemiş organizasyon şekillerinin muhafazasıyla kamufle edilmiş veya edilmemiş olabilir. Herhalükarda, organizasyonu kontrol eden, onun finansmanını yöneten bu yönetici gruptur ve temsilci toplantılarında daha hakim durumdadır. Bu arada belirtip geçelim ki, bu açıdan dini organizasyonlar; toplumuzdaki siyasi partiler, sendikalar, gerçek iktisadi şirketler gibi diğer gönüllü organizasyonlara çok benzerler. Burada dikkatimizi çeken, gücün bu merkezileştirilmesinin güç delisi idarecilerin meşum komplolarının bir sonucu olmadığıdır (elbette dini kurumlar da bu beşer zayıflığından paylarını alabilirler). Bu durumu tahlil eden sosyologlara göre bu, aksine, bürokratik durumun hemen hemen "doğal" sonucudur. Dini bürokratlar örneğinde, ki gücün/iktidarın mantığı hususunda genellikle "yumuşak"tırlar ve konumlarının az yoğunluklu "açıklamalarına" samimiyetle inanabilirler, süreç tamamen bilinçsiz olabilir ve hatta açıkça reddedilebilir. Gücün merkezileşmesi, organizasyonda mutlak bir güç odağı olduğu anlamına gelmez. Aksine, organizasyon içerisinde bir kontrol ve dengeler, iktidar konumları ve boşlukları, ve iktidar-bağlantılı iletişimin iyi ve kötü kanalları sistemi vardır. Diğer bürokratik durumlarda olduğu gibi burada da başarılı bürokrat bu tür şeyleri "koklayan", onları teşhis eden ve nasıl başedeceğini bilen kişidir.

Böyle bir organizasyonda, "insan ilişkileri" açısından bir sürü sorun ortaya çıkar. Fakat genel karar verme mekanizması sözkonusu olduğunda belirleyici olan, diğer şeylerden ziyade ekonomik motiftir. Bunun aksi de olamaz. Ekonomik motiflerin önceliğinin mantığı böyle bir organizasyonun faaliyette bulunmak zorunda olduğu şartlarda içkindir. Ekonomik motiflerin etkisi bazen dolaylıdır. Mesela, dini bürokratların, organizasyonlarının "toplumsal imajı" hususundaki huzursuzluklarında olduğu gibi (ki, "bir milyon dolardan daha huzursuz edici tek şeyin iki milyon dolar" olduğunu ifade eden deyişte yansıyan bir fenomendir). Organizasyon bir kez kurulunca ve

yerleşince, maliyesine devamlı bir kaynak akışını garanti altına almak zorundadır. Elbette bunun mantığı, organizasyonun samimi olarak manevi gayelere adanmış olduğu iddiasıyla daima haklı gösterilebilir. Dini-bürokratik gelirlerin büyük bir kısmının (en azından Amerika'da) yatırımlardan, yani kimsenin lütfuna bağlı olmayan şeylerden edinilmesiyle bunun nisbeten değişebileceğine dair bazı işaretler vardır. Ancak, kilise gelirlerinin büyük bölümü gönüllü katkılardan gelmeye devam ettikçe, ekonomik sağlamlık için, "halkla ilişkiler" ve "toplumsal imaj" meseleleri ana sorunlar olmaya devam edecektir. Bu harcamalar tutumlu bir yaklaşımı gerektirir. Riskli harcamalardan, arkalarında teolojik veya ahlaki sebepler olsa bile, "verimsiz" addedilip kaçınılmalıdır. Bu konuda Amerika'dan verilebilecek örnekler olarak, zengin orta sınıf bölgelerinde "kilise yayılımı" faaliyetlerinin yoğunlaşması ve kilise tarafından kontrol edilen paranın ırkları aynı yerde ev sahibi yapma gibi mali açıdan maceracı girişimlerde kullanılmaması verilebilir. Bağışta bulunanları organizasyona "bağlı" tutma şeklindeki ekonomik zorunluluk yeni yeni çekici unsurların icadını ve, daha önemlisi, büyük bir üye grubunun kiliseye yabancılaşmasına neden olabilecek "ihtilaflı" konulardan kaçınılmasını gerektirir. Dini-bürokratik görevlilerin eğilimi, hem teolojik hem de teolojik olmayan meselelerde mutedil, orta yolcu ve "güvenli" tutumlara doğrudur.

Kaçınılmaz olarak, bürokratik güç makamlarına yerleştirilen ve buralarda başarılı olan belirli şahsiyet tipleri ortaya çıkar. Böylece, sosyal-psikolojik nitelikleri açısından diğer yönetici tiplere benzeyen ve genellikle daha gelenekçi dindaşlarıyla ters düşen, bir "dini yöneticiler" nesli ortaya çıkmıştır. Birleştirme hareketinin iddia edilen nihai sonucu olarak "süper-kilise" korkusu, ki bir çok dini muhafazakar tarafından hissedilir, kuvvetli bir ihtimalle bu sosyal-psikolojik durumla bağlantılıdır. Bu dini idarecilerin, diğer din görevlilerinin çeşitli kategorileriyle (rahipler "ordusu", teologlar,

halkla ilişkiler ve mali işler uzmanları, "halkın önde gelenleri" ve diğerleri) ilişkileri çok karmaşık ve genellikle de oldukça tuhaftır. Burada sosyolojik açıdan en önemli şey, bütün bu ilişkilerin bürokratik iktidarın merkezi konumlarına aynı kişileri koyma eğilimidir. Birbirine paralel değişik dini-bürokratik organizasyonlardaki dini idareciler (ki birbirlerine insan tipleri ve karşılaştıkları sorunlar açısından benzerler) muhtemel ortak menfaatler söz konusu olduğunda kendi aralarındaki ilişkileri akılcı bir tarzda yürütürler. Bizzat kendileri çok nadiren entellektüel olan bu dini bürokratlar, kilise işlerini yürütürken pratik bir yönelim içinde olacaklardır. İdareciler, teologları (ki bunlar herşeyin ötesinde, bütün faaliyetin en geçerli meşruiyyetini sağlayabilirler) tamamen bir tarafa atamazlarsa da, teologların ortaya çıkardığı "pratik olmayan" ve genellikle engelleyici zorluklardan sıkıntı duymaktadırlar. Bürokratik sorunları çözmeye çalışan bürokratik tipteki bu mezhepler arası ve dinler arası yakınlık çok nadiren kabul edilir, fakat dinsel organizasyonlar arasındaki düzelmiş ilişkiler ikliminde güçlü ve önemli bir faktördür.

Evvelce de bahsedildiği gibi, bürokratik şekiller en fazla orta sınıfa hitab eden dinsel teşkilatlarda kuvvetlidir. Yani, bürokratik formlar, müşteri tercihi için serbest rekabet şartları altında geniş halk kitleleriyle uğraşmak ve büyük bir sermayeyi yönetmek zorunda olan organizasyonlarda en fazla güçlüdür. Bürokratikleşme genel manada rasyonelleşmenin başta gelen yapısal sonucu olduğu için, yukarıdaki ifadenin manası, rasyonalizasyonun en çok bu dinsel organizasyonlarda ileri gittiğidir. Sosyal formların rasyonalizasyonunun ne dereceye kadar dinsel unsurların rasyonelleşmesini beraberinde getireceği meselesini daha sonra inceleyeceğiz. Ancak buradaki ilginç bir nokta, bürokratikleşme ve rasyonelleşmenin karizmanın rutinleşmesi dediğimiz eski fenomen üzerindeki etkisidir. Görmüş olduğumuz gibi, karizma hem geleneksel hem de rasyonel şekillerde rutinleşebilir. Modern toplum şartları altında

birinci ihtimal hemen hemen yok hale gelmektedir. Bugün rutinleşme, hemen hemen daima rasyonelleşme anlamına gelir; makamın karizması bürokratik organizasyon örgülerince yutulmuştur. Karizmanın rutinleşmesinin din sosyolojisindeki en tutulan örneği küçük, heyecanlı, gevşek teşkilatlı dini grupların büyük, soğuk ve sıkı yapılanmış kiliseler haline gelme eğilimleridir[29]. Özellikle Amerikan dini hayatında mezhepler halen kiliseler haline gelmektedir. Ancak bunun bugün ifade ettiği şey, herşeyden evvel, dinsel oluşumların, bürokratik organizasyonun tipik nitelikleriyle bezenmesi ve halihazırda bürokratikleşmiş teşkilatların birbiriyle ilişkide bulundukları ortak yöntemlere katılmalarıdır. Dahası, rutinleşmenin, bürokratikleşme ile neredeyse özdeşliği bu sürecin hızlanmasına neden olmaktadır. "Din pazarında" nisbeten daha başarılı olan günümüz mezhepleri, rutinleşmenin diğer bütün nitelikleriyle beraber, ilk nesil hayattayken bile bürokratik formlar geliştirebilir. Böylece "peygamberler" bile bugün, kendilerini karizmatik tebliği "kitleye iletmeye" matuf bir bürokratik makine ile çevrilmiş bulabilirler. Bu makine "doğal" vaktinden evvel karizmanın ölümüne hız kazandırabilir. Günümüz kilise yapısının birliksel niteliği kilise bağlılığının gönüllü vasfından dolayıdır. Bunun sonucunda da, mahalli cemaatler, insanların kendi seçimleriyle belli bir amaç için bir araya geldiği diğer gruplaşmalarla sosyolojik açıdan kıyaslanabilir olmuşlardır[30].

---

[29] Weber tarafından ortaya konulduğu biçimiyle mezheplerin gelişiminin sosyolojik ifadesi için bkz., Gerth and Mills, *From Max Weber*, ss. 302. Mezheplerin rutinleşmesi hususundaki zengin belgeli bir tartışma için bkz., Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), ss196.

[30] Mahalli kongregasyon hakkındaki en meşhur sosyolojik çalışma Joseph Fichter'in Catolik parişler hakkındaki çalışmasıdır. Bkz., Joseph Fichter, *Social Relations in the Urban Parish* (Chicago: University of Chicago Press, 1954). Genel olarak mahalli dini sorunların sosyolojik bir tahlili için bkz., Kenneth Underwood, *Protestant and Catholic* (Boston: Beacon

Çoğu kilise himayesi altında ve "dini idare" gibi oldukça pragmatik sebeplerle ortaya çıkmış olan mahalli cemaatlerin sosyolojik incelenmesi, organizasyonun amaçları için, din adamlarınca bazıları kullanılabilen bazıları kullanılamıyan alt gruplar ve fraksiyonlar topluluğunun varlığını göstermektedir. Ayrıca, bu sorunlar hakkındaki araştırmalar, bekleneceği gibi, üyeliğin sınıfsal yapısına bağlı olarak birlik yöntemlerinde büyük farklılıklar olduğunu göstermiştir. Bütün bu sorunlarda dinsel birlik diğer gönüllü birliklere çok benzemektedir ve grup dinamiklerini burada tartışmak pek ilgi çekici olmayacaktır. "İdare" açısından tipik "problem" ise, organizasyonun amaçları ve birliklerin menfaatleri arasındaki ilişkidir ki, bu ikisi her zaman beraber yürümez.

Bu zıtlığın en belirgin şekilde, en azından Katolikler için, ortaya çıktığı alan dinsel inancın bizzat kendisidir[31]. Dogmatik açıdan sağlam bir grup olan Katoliklerde bile üyelik, bahsedilen dini kurumun resmi olarak temsil ettiği teolojik ve ahlaki kurallardan son derece sapmıştır. Bazen bu sapış, nisbeten bilinçli iken, çoğu kez de basitçe geleneksel kurallara ilgisizlikten ortaya çıkar. Kilisenin üye peşinde oluşunun sebepleri genellikle organizasyonun resmi mantığıyla pek alakalı değildir. Üyenin kiliseye katılımını sağlayan önemli gerekçeler arasında şunları sayabiliriz: Tamamen dünyevi bir etken olan statü sembolü kazanma, arkadaş ve komşularının faaliyetlerine katılma, özellikle çocuk yetiştirmekle alakalı olmak üzere genel olarak ahlaki ve sosyal muhafazakarlık ve iş ilişkilerinde rekabetçi baskılardan uzak arkadaşlıklar kurma isteği. Eğer üyelikleri korumak istiyorsa, organizasyon bu tür beklentilere muhtelif derecelerde kendini adapte edebilmelidir. Genelde organizasyon ve birlik arasındaki ilişki karşılıklı uyum ile be-

---

Press, 1957), ve Arthur Vidich and Joseph Bensman, *Small Town in Mass Society* (Princeton: Princeton University Press, 1958), ss. 227.

[31] Bkz., Fichter, *Social Relations* (Dipnot 30'daki atıf).

lirlenir ki, burada birlik ekonomik gücü yönlendirirken, organizasyon da rahipler ve diğer iletişim kanallarıyla telkin edilen ahlaki iknaya dayanmalıdır.

Din adamları sınıfı burada çok ilginç bir konuma sahiptir[32]. Bunlar bir yandan (sanki "pazarlamacı" gibi) organizasyonun mahalli temsilcileri olarak görünürlerken, diğer yandan da halktan üyelerin hayırhahlığına çok bağımlı bir durumdadır. Özellikle Protestanlık ve Yahudilik'de din adamları ekonomik varlıkları açısından resmen üyelerce maaş karşılığı tutulmuşlardır. Bu ikili durumun bir sürü soruna yol açacağı tahmin edilecektir. Sorunlar, din adamlarının gerçek rollerinin tanımı etrafında odaklaşma eğilimindedir. Bu rolün teolojik tanımı (ki en azından kariyerinin başlarında din adamının kendi tanımıyla özdeş gibidir) rol ile ilgili organizasyonel ve birliksel beklentilerle uyum içinde olmayabilir. Din adamı kendisini en azından üç beklenti tarafından yönlendiriliyor bulur ki, çoğunda bu yönlendiriliş zıt yönlerde aynı anda ortaya çıkar. Protestanlık ve Yahudilik'de uzun vadede en kuvvetli yönlendirimi halktan üyelerin gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz[33].

Rasyonalizasyonun günümüz dini kurumlarının birliksel yönleri üzerindeki etkisi, teşkilatlanma ile alakalı taraflar üzerindeki etkisinden daha az açıktır. Ancak unutulmamalıdır ki, günümüzdeki gönüllü dinsel birlikler örgüsünün bizzat varlığı toplumun genel rasyonalizasyonunun bir sonucudur. Bu rasyonalizasyon, dini kurumları siyasi ve ekonomik kontrol mekanizmalarından uzaklaştırmış ve onları (teolojik olarak

---

[32] Din adamları hakkındaki çalışmaların bir özeti için bkz., Moberg, *Church as a Social Institution* (25. dipnottaki atıf), ss. 481.

[33] Bir sosyal çatışma durumunda bu fenomenin sosyolojik bir incelenimi için bkz., Ernest Campbell and Thomas Pettigrew, *Christians in Racial Crisis* (Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1959).

onlara uygun olsun veya olmasın) son derece müşkülpesent bir din müşterileri grubuyla sıkıntılı ilişkilere zorlamıştır. Bütün dinsel oluşumlar bu duruma er geç uymak zorunda kalmaktadırlar. Hür bir kilise geleneğine sahip Protestan gruplar kolayca ve hatta bir ölçüde şevkle uyum sağlamışlardır. Diğer gruplarınkiler daha gönülsüzce olmuştur. Uyum göstermeme hiç bir şekilde ebediyen olamaz ve Katolikler bile bu yönde adımlar atmak zorunda kalmışlardır. Bugün hem Katolik hem de Protestan mezheplerinde hakim olan teolojik "din adamları dışındaki halk/laity" sorunu, çok daha pratik sorunların kuramsal yansımasıdır. Daha pratik problemlerin toplumsal kökleri, yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz, 'din pazarı' durumunun gereklerindendir. Teolojik yeniden inşalar veya düzenlemelerin hem Weberyen hem de psikolojik anlamda rasyonalizasyonlar olduğu söylenebilir. Birinci durumda onlar, durum veya soruna kurumsal mukabeleyi daha akılcı yapma tarzları; diğerinde ise örtbas edilmesi veya tevil edilmesi gereken davranışları fiilen haklı çıkarma çabalarıdır.

**Günümüzde Durum**

Sosyolojik tahlilin her zaman yerli yerinde ve yeterli geçerliliğe sahip olduğu düşünülemez. Yine de, eğer daha önceki fikirlerimizde doğruluk payı varsa, toplumumuzda din ve dinsel kurumlarla ilgili daha aydınlatıcı bir tablo elde ettiğimiz umulabilir. Bu bölümü bitirmeden önce de, günümüz manzarasını genel hatlarıyla inceleyeceğiz[34].

Endüstri toplumunun ortaya çıkışının en önemli sonuçlarından birisi, "özel alan" diyebileceğimiz bir alanın ortaya çıkışıdır. Bu, ferdin katıldığı ve çeşitli gönüllü ilişki çeşitleriyle

[34] Bu fikirler için büyük ölçüde Gehlen'in sanayi toplumunda kurumsal değişme kuramına, ve bu kuramın Helmuth Schelsky ve Thomas Luckmann tarafından din örneğine tatbikine borçluyuz. Bkz., Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967).

kendisini gerçekleştirmesinin ya da tatmin etmesinin umulduğu ekonomik ve siyasi alandan ayrı bir toplumsal hayat alanıdır. Evvelce de işaret edildiği gibi, özel alan olayı hem yapısal hem de sosyal-psikolojik uzanımlara sahiptir. Yapısal olarak o, toplumsal kontrolun en azından nisbeten gevşediği ve ferdin kendi hayatını şekillendirmede hatırı sayılır bir esnekliğe sahip olduğu alandır. Sosyal-psikolojik bağlamda ise özel alan, kültürel olarak kendini-gerçekleştirme ve kişisel tatmin alanı olarak tanımlanmıştır ve toplumumuzun fertlerinin çoğu için tam da budur. İşinde oldukça sıkı bir kontrol altında tutulan ve (iş hiyerarşisinin alt ve orta sınıflarında olduğu gibi) işini amaçtan ziyade araç olarak gören kişi gönüllü ilişkilerini (hayat arkadaşından hobi kulübüne dek) seçmede önemli bir maharet gösterecektir ki "kendisi" olsun. Diğer bir deyişle özel alan kişi için, büyük toplumsal kurumların (en önemlisi ekonomidir) baskıcı, anonim, parçalı ilişkilerinden daha "hakiki" kabul edilir.

Gönüllü birliktelikler alanı olarak özel alan, *eksik kurumlaşmış*, yani kuvvetle yapılanmamış faaliyetlerle dolu, yaptırımlardan ziyade uzlaşım ile desteklenen ve kesin kuralları zayıf bir sahadır[35]. Mesela çocuk yetiştirme yöntemleri önemli bir dereceye kadar kişinin seçimine bırakılıp, kanun tarafından çok az sınırlandırılmıştır (zorunlu eğitim olayında ve ailenin ilgisizliği durumlarındaki gibi). Bu demek değildir ki, özel alan hiç bir kuruma sahip değildir. Onun bizzat kendisi (mesela boş zamanları değerlendirme kurumları gibi) bazı kurumlar oluşturmuştur. Fakat burada bunlarla ilgilenmiyeceğiz. Yine, önceleri büyük bir kamusal öneme sahip (mesela siyasi ve ekonomik) kurumlar özel alana indirilmiş ve orada, büyük ölçüde yeniden tanımlanmış şekilde de olsalar, kurumlar olarak işlevlerine devam etmektedirler. İşte, şu andaki tartışmalarımız için önemli olan bu, özelleşme süreci diyebileceğimiz, i-

[35] *Eksik-kurumlaşmış* terimi Gehlen'den alıntıdır.

kinci durumdur. Özelleştirilen en önemli kurum ailedir. Dini kurumlar da buna çok benzer bir süreçten geçmişlerdir.

Dünyevileşmenin umumi gücünün, dini kurumlar ve sembolleri evvelce önemli veya hakim oldukları toplumsal alanlardan nasıl attığını tartışmış bulunuyoruz. Bu, olumlu anlamda dinin özelleşmesi dediğimiz toplumsal sürecin olumsuz veçhesidir. Zira din toplumun büyük kamusal kurumlarındaki önemini kaybetmiş olsa da, özel alanda önemini korur. Dahası, eğer bunun istisnaları olduğunu (mesela günümüzde Amerikan kiliselerinin sivil haklar mücadelelerine katılmasında olduğu gibi) hatırlarsak, günümüz dini, tezahürlerinin çoğunda özel bir kurum olarak tanımlanabilir. Dinin kurumsal "özelleşmesi" çok boyutlu uzanımlara sahiptir.

Önce; dini kurumların özel kurumlar olarak anlaşılması, bizi evvelce ilgilendiren işlevler ve yapıların değişimini daha belirgin hale koyar. Özel alana ait bir kurum olarak din, tabiatıyla, siyasi ve ekonomik olayların kamusal alanındaki gücünden soyutlanmaktadır. Yine, özel alana ait bir kurum olarak din, bu alana uygun şekiller almaya zorlanır. Bunun ne anlama geldiğini oldukça ayrıntılı olarak gözden geçirmiş bulunuyoruz. Kurumsal yaptırım ve kuralların bu şekilde zayıflamasının dindar kişiler için günlük hayatlarında ne anlama geldiğini iyice anlamak şimdi daha da mümkündür. En azından Amerika'da ve kolayca anlaşılabilecek sebeplerden dolayı, demokratik söylemin doğasında mündemiç bir şey vardır; o da, ferdin, geleneksel dini kuralların siyasal süreçlere tatbiki konusunda çeşitli yanılgılara sahip olabileceğidir. Bunlar, salt halkın büyük bölümünün kabulünden dolayı, siyasi olgular haline gelir ve, mesela Barry Goldwater ve Martin Luther King gibi birbirinden çok farklı siyasi şahsiyetler için ideolojik malzeme hizmeti görürler. Ancak bu, siyasal alanın bağımsızlığını, bu bağımsızlık yapısal bir olgu haline geldikten sonra, değiştiremez ve samimi olarak dindar olan bir siyasetçi dahi, eğer siyasi gayelerine ulaşmak istiyorsa, "gerçekçi olarak" (yani siyasi

amaç ve şartlara uygun olarak) davranmak zorunda kalabilecektir. Her halükarda siyaset, toplumumuzun büyük bölümü için, günlük hayatın çok önemli bir unsuru değildir.

Ekonomi, hemen herkesin çalışması ya da hayatını sürdürmek için başka birinin çalışmasına bağımlı olduğu için daima önemlidir. Bunun için, ekonomik alanın özerkliği günlük hayata çok daha fazla etkide bulunur ve ideolojik olarak reddetmek daha zordur. O halde dindar ferdin kendisi, dininin, herşeyden evvel hayatının önemli bir unsuru olan bir şeyle oldukça alakasız olduğunu kabul için, bizzat kendi günlük hayatı tarafından kuvvetli bir baskı altında tutulur. Ferdin bunu gönüllü veye gönülsüz, gizli ya da açık kabul etmesi başka bir sorundur. Fakat fert "din ve işin birarada yürümediğini" farkettiği ölçüde, "dinin etkide bulunabileceği" başka hayat alanları aramada daha da gayretli olur. Bunun genelde mümkün olduğu alan, özel ilişkiler alanıdır.

Böylece dinsel semboller fert için iş ve büyük kamusal kurumlar dışındaki hayatında bilhassa önemli hale gelir. Daha kabaca ifade edersek, din en fazla "iş dışı etkinliği" olarak kıymetlidir. Dindar fert özel hayatını dinsel inançlarına göre şekillendirmede büyük bir esneklik ve serbestliğe sahip olduğunu görür. O, "seçtiği kiliseye" katılmakta serbest olmakla kalmayıp; "inancına uygun biriyle evlilik yapmada", çocuklarının dini eğitimleri için adımlar atmada serbest hale gelir. Yine o, boş vaktinin elverdiği ölçüde "dini kazanımlar" peşinde gitmekte de serbesttir ve -eğer istiyorsa ve yakınlarını razı edebiliyorsa- dini, özel etkinlikleri, dostlukları ve birliktelikleri için ana ölçüt yapabilir. En azından Amerikan orta sınıfında o, böyle tercihlerin genel bir tasdikle karşılandığını ve dahası toplumdaki konumunu etkileyici olduğunu düşünür. Birey eğer bu tercihleri yaparsa (özel alandaki kültürel beklentileri hatırlayalım) dini, özel alan için son derece önemli olan "kendini bulma" ve "kendini tanıma" hedefleri yönünde bir araç haline getirebilir. Dikkat edelim ki, bunlar sadece özel alanda

varılacak gayeler değildirler; onlar aynı zamanda kendi başlarına son derece önemlidirler. Tanınacak veya keşfedilecek "ben" her şeyden evvel özel/kişisel bir "ben"dir. "Kendini ortaya koyabilecek", "yaratıcı olabilecek" ve özel ilişkiler vasıtasıyla -mahalli çevre, arkadaş çevresi ve en önemlisi aile içinde- "olgunlaşacak" olan, topyekün şahsiyetin işte bu kısmıdır. Benin bu şekilde anlaşımı en kuvvetli benzeşimini modern psikolojide, özellikle de psikanaliz eğilimli bölümünde bulur[36]. Hakikaten de, dini, psikolojik mutluluğun elde edilmesinde farzedilen faydası açısından görmeye doğru bir eğilim daima mevcuttur[37].

Dini kurumlar genel proğramlarında kendilerini bu duruma adapte etmektedirler. Onlar, hem dindar hem de olmayan fertler için aynı şekilde genel rehberlik önemi olan değerleri - sosyal değerler olarak aile, çocuklar ve komşuluk; ferdi değerler olarak yetişme, zihinsel sağlık ve kişisel mutluluk- kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadırlar. Orta sınıf amerikan kiliseleri ve havralar, genel olarak orta sınıf kültüründe olduğu gibi, aileye-yönelik ve çocuk-merkezli halk evleri haline gelmişlerdir[38]. Yaş, cinsiyet ve medeni durum mahalli kiliselerin proğramlarının genel ayırdedici ölçütleridir. Mahalli kilise kamusal kurumlardan uzaklaştığı için, kendisini mahalli ya da özel yerleşim alanlarıyla irtibatlandırmaya çalışır ve bazen onun bir sembolü olur. Vaaz, dinsel tedavi, eğitim faaliyetleri, hatta kilisece desteklenen psikoterapi proğramları ferdin "ihti-

---

[36] Bu uyuşumun kurumsal sonuçları hakkında yeni bir sosyolojik araştırma için bkz., Samuel Klausner, *Psychiatry and Religion* (N.Y.: Free Press, 1964).

[37] Bunun dini literatür bağlamında aydınlatıcı bir tartışması için bkz., Louis Schneider and Sanford Dornbusch, *Popular Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[38] Bu değerleri ortaya koyan bir cemaat çalışması için bkz., John Seeley, *Crestwood Heights* (New York : Wiley, 1963).

yaçlarını" -ki bunlar neredeyse tamamen özeldirler- karşılama çabasındadırlar. Dinsel kurumların, özel alanın gerek ve ihtiyaçlarına kendini uydurması bir dereceye kadar insiyakidir; yani bunlar değişen toplumsal beklentilere neredeyse otomatik mukabelelerdir. Dinsel kurumlar bazen adapte olmakta çekingendirler ve ihtiyaç sebebiyle böyle davranmayı (mesela daha muhafazakar dini oluşumlarda olduğu gibi) reddetmektedirler. Fakat, dinin özelleştirilmesini hem kuramsal hem de teolojik olarak meşrulaştırma için geniş çaplı faaliyetler de mevcuttur. Popüler dini literatür, vaaz kitapları, din eğitimi ve dini yönelimli psikoterapi literatürü ve hatta din hakkındaki salt kuramsal eserler de bu meşrulaştırma işine hizmet etmektedirler. "Beraber ibadet eden aile dağılmaz" ve "Bu hafta seçtiğin kiliseye git, kendini daha iyi hissedeceksin" gibi sloganlar, kiliselerin özel alanın ideolojik gereklerine kendini uydurmasını güzelce özetleyen, dine yönlendirmenin en tutulan sloganlarıdır.

Endüstri toplumunda din ve aile kurumlarının aynı kadere kurban gitmelerinin sonucu olarak din, özel alanda aileyi kendine sosyal açıdan daha yakın bulmuştur. Kurumsal alanda aile yaşanan gerçek hayatta geleneksel dini sembollerin özelliklerini halen devam ettirdikleri bir yere sahiptir. Bunun karşılığında da aile, dini kurumların toplumsal stratejilerinde hedef alan haline gelmiştir. İkisi de özelleşmenin kurbanları olan bu iki kurum arasındaki yakınlık, ikisinde de ortak olan yeni bir ideolojide, "ailecilik" ideolojisinde görülür. Daha genel anlamda, hem bilgisel hem de kuralsal alanda aileyi hem birey hem de toplum için en önemli sosyal kurum olarak yorumlayan bir ideolojidir bu. Büyük ölçüde Psikanalitik akımdan çıkarılan fikirler; (1) birey için ailenin önceliği, (2) ailenin bireyin ilk yıllarında en önemli etkiye sahip olduğu, ve (3) ferdin kendisinin evlenmesiyle kurduğu ailenin bir şahsiyet olarak kendi varlığı için vazgeçilmez bir "testetme" alanı olduğunu ortaya koymak için kullanılır. Bu durumda da ailenin toplum-

daki en önemli kurum olduğu öne sürülür; bunun işaret etmek istediği şey ise ailenin "temel" olduğu ve bütün diğer bütün kurumların son tahlilde ondan etkilendiğidir. Ailenin "temel" olduğu, onun öneminin günümüzdeki tasvirlerine bakılarak kabul edilebilir; fakat ailenin tüm diğer kurumları etkilediği iddiası endüstri toplumunda gerçek kurumsal ilişkilerin oldukça tahrifidir. Sosyal bakış açısı hayalci de olsa, "ailecilik" ideolojisi dini kurumlar için son derece meşrulaştırıcı bir araç olarak işlevseldir; çünki bütün kurumların şu ya da bu şekilde bağlı olduğu alana büyük önem vermektedir. Eğer kiliseler ailenin "temel" ve önemli olduğuna inanıyorlarsa, proğramlarını aile üzerinde yoğunlaştırmaları tamamen haklı olacaktır (şu sloganda olduğu gibi: "Hıristiyan aileler, Hıristiyan bir ulusu oluşturur").

Günümüzde dinin durumu sadece özelleşme ile değil aynı zamanda onunla bağlantılı başka bir süreç ile de belirlenir: "Tekelden arındırma süreci". İnsanlık tarihinin büyük bölümünde, hatta onaltıncı yüzyıldaki reform hareketlerinden sonra bile, söz konusu toplumlara birleştirici semboller sağlama açısından dinsel kurumlar tekelci bir konuma sahiptiler. Bugün ise, değişik dinsel ve dünyevi dünya görüşleri birbiriyle rekabet içindedirler. Amerika'da, çok iyi bilinen tarihsel sebeplerle, bu anlayış "çoğulculuk" terimiyle ifade edilmiştir. Toplumda çok sayıda dinsel kurum mevcuttur ve bunların hiç biri böyle bir tekelci konumu umamaz (çoğu da bunu istemez). Amerika'ya Avrupa göçünün tarihi, bu ülkedeki tekelciliğin kaldırılmasıyla ortaya çıkan (hiç biri hükümetçe "özel olarak tanınmayan" ve herbiri diğeriyle uyum içinde yaşamak zorunda olan dini zümreler sistemi) bu özel durumu açıklar, ve dinin tekellikten çıkarılmasının sadece Amerika'ya has bir fenomen olmadığını gösterir. Dünyevileşme olayında bir tür "çoğulculuğun" önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Özerkleşmiş ekonomik kurumlar artık sürekli bir dinsel meşrulaştırıma ihtiyaç duymazlar. Özerkleşmiş siyasal ku-

rumlar, amaçlarını meşrulaştırma amacıyla halen dinsel söylem unsurlarını kullansalar da, modern durumun toplumsal kuvvetlerince, dini kurumlarla bir çeşit ayrılmaya itilmektedirler. Diğer bir deyişle, nüfusun büyük çoğunluğunun aynı dini gruba dahil olduğu (günümüz Fransası mesela) toplumlarda bile dini kurum (mesela Katolik Kilisesi) eski dinsel tekeli elde etmede devlete yaslanamaz. Burada da çoğulcu bir durum ortaya çıkar ki, eski baskın dinsel grup bu kez dinsel rakiplerle değil, fakat muhtelif seküler dünya görüşleri ya da ideolojilerle, yahut da tamamen dine ilgisizlikle, rekabet etmek durumundadır. Ayrıca bunun temel toplumsal sonuçları da o kadar farklı değildir. Mesela Katolik Kilisesi belli bir toplumda Protestan ve Yahudilerle iyi geçinmek ya da Komünizm ve bazı diğer yarı dinsel özelliklere sahip siyasal ideolojilerle karşı karşıya gelmek, veya insanları ayine götürmeye yarayan eski toplumsal baskının artık etkisiz kaldığını görmek durumundadır. Geleneksel tekel, bütün bu durumlarda yıkılmıştır.

Rekabet, bir pazarın ortaya çıkışını doğurur. Diğer bir ifadeyle, tekelci din insanlara zorla kabul ettirildiyse, tekelci olmayan din de insanlara "pazarlanmak" zorunda kalmıştır. Günümüz dinsel durumunun pazar niteliği hem toplumsal form hem de dini kurumun fikirsel yapısı açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sosyal formlar alanında ortaya çıkan sonuçlar üzerinde biraz da olsa tafsilatlı olarak durmuştuk. Bunu kısaca özetlersek diyebiliriz ki, dini kurumlar "pazarlama" işlerini etkili tarzda yapacak şekilde organize edilmelidir. Bu da her şeyden evvel onların bürokratikleşmesi demektir. Fakat dinsel kurumların sadece iç sosyal yapılarında değil, birbirleriyle ilişkilerinde de bir değişme meydana gelecektir. Toplumun bazı katmanlarında, özellikle aşağı katmanlarında, klasik anlamda serbest girişim düzeyinde sınırsız rekabet halen mümkündür. Ama dini oluşumların üye ve gelir açısından kaynağını oluşturan daha kibar orta sınıfta ise bu tip rekabet

artık git gide pratik olmaktan çıkmaktadır. Din müşterisinin aydın çoğunluğu, sıkıştırıcı ve kızıştırıcı yöntemlere dayanıklıdır. Dahası, dinsel proğramlar (özellikle yeni bir kilise inşası) öyle masraflı hale gelmiştir ki, daha rasyonel bir şekilde planlanmak zorundadırlar. Bu da, bu planlamanın alandaki diğer "firmalarla" iş birliğine varılarak yapılmasını gerektirir niteliktedir.

Bu rasyonel zaruret sonucu dinsel zümrelerin işbirliğinde büyük bir artış olmuştur. Günümüzde bütün kiliseleri birleştirme hareketinin ardındaki tek faktörün bu olduğunu sanmak safçadır belki; fakat bunun büyük ihtimalle en önemli sosyal-yapısal faktör olduğunu söyleyebiliriz. Serbest pazar rekabeti benzetmesini kullanmaya devam edersek, günümüzdeki birliktelik "kartelleşme", yani çok sayıda büyük ve akılcı faaliyet gösteren rakiplerin karşılıklı uzlaşımları olarak yorumlanabilir[39].

Tekelcilikten arındırma, ayrıca, dinsel muhtevayı da etkilemiştir. Nisbeten basitleştirilmiş bir şekilde söyleyecek olursak, dini kurumların "ürünleri", "satılabilir" olmak zorundadır. Orta çağ köylülerini cehennem ateşiyle ve azap ile korkutmak başka bir şeydir, zengin muhitlerde yaşayan insanlara ve ev hanımlarına böyle bir akideyi pazarlamak ise bambaşka bir şey. Diğer bir deyişle, tüketicinin ihtiyaçları dikkate alınmak zorundadır. Elbette, "ürünün" ilahi kaynaklı olduğunu iddia eden bir kurum için bunu yapmak pek kolay değildir. Bundan dolayı akidevi değişme süreci pek kabul edilmez ya da görmezlikten gelinmek istenir. Fakat en azından liberal Protestan ya da Yahudi gruplarında, modern durumlarda yaşamak için gerekli akidevi değişmeyi meşrulaştırmaya yönelik bir ge-

---

[39] Bunun daha tafsilatlı bir tartışması için bkz., Peter Berger, "*A Market Model for the Analysis of Ecumenity,*" Social Research (Güz, 1963), ss.77. Yine, bunun dünyevileşme bağlamında umumi bir tartışması için bkz., Berger, *The Sacred Canopy* , s.2.

rekçeler sistemi geliştirilmiştir. Yine psikanalist düşünceden alınmış fikirlerle oldukça yüklü en yaygın Amerikan formunda bu, "dini ihtiyaçlar" teorisini oluşturmuştur. Dini kurumların işlevi, bu "ihtiyaçların" karşılanması şeklinde yeniden tanımlanmıştır. Tüketicinin ihtiyaçları tekdüzeleştikçe dini "ürünler" de "standartlaşma ya da marjinal açıdan farklılaşma" diyebileceğimiz, ekonomik açıdan anlaşılabilir süreçlerden geçmiştir. Ana gruplar arasındaki en keskin inanç farklılıklarında yumuşamalar meydana gelmiştir. Aynı zamanda her birinin belirgin özelliklerinde de yeni vurguların ortaya çıkması zorunluluğu doğmuştur. İlk süreç, tüketici ilgisini devam ettirme ihtiyacından; ikincisi ise başka rakiplerin pazarda bulunabilen ürünlerinden kendi ürününün daha farklı olduğuna tüketiciyi ikna etmek gibi, birincisiyle eşit öneme sahip, bir ihtiyaçtan doğmuştur.

Sosyal psikolojinin kabüllerinden birisi toplumsal yapıdaki değişmelerin ve grupların psikolojik yapısındaki değişiklerin karşılıklı ilişki içinde olduklarıdır. Din de psikolojik bir fenomen olduğundan, dinin sosyal durumundaki değişikliğin, onun ferdi bilinçteki yerinde bir takım değişmelerle alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorunla ilgili kaynaklarımız henüz az olmasına rağmen, ferdi bilinçte dinin durumunun değişmesi "öznelleşme" olarak tanımlanabilir[40]. Aynı şeyi olumsuz açıdan ifade edecek olursak, değişme dinsel içerik açısından bir "objektiflik" kaybıdır. "Subjektif" ve "objektif" ile tam olarak neyin anlatılmak istendiği burada bizi pek fazla ilgilendirmiyor. Ancak, basitçe ifade edecek olursak, bu terimlerle kastedilen şey, dünyanın herhangi bir yorumunun fertler için mümkün ya da gerçek (yani "nesnel olarak gerçek") olma derecesidir. Mesela biz dünyanın yuvarlak olduğu önermesini "nesnel olarak gerçek" kabul ederiz. Bu da demektir ki, biz

[40] Bu kavram da Gehlen'den alıntıdır. Bkz., Luckmann, *Invisible Religion* (dipnot 34'deki atıf).

istesek de istemesek de dünya yuvarlaktır ve zihnimizde de (yani "öznel olarak") bunu değiştirmek için hiçbir şey yapamayız. Fakat, geleneksel Çinliler için dünyanın, tam ortada kendi ülkeleri olmak üzere, dümdüz olduğu tam anlamıyla "objektif olarak gerçek" idi. İmdi, çoğumuz, bizden biri ile geleneksel bir Çinli arasındaki tartışmada delillerin çoğunlukla bizi destekleyeceğine inansak da, burada önemli olan nokta çok azımızın bu delilleri bilfiil sunabileceği ve, her durumda, kendi görüşümüze sahip oluşumuzun deliller hakkında bir mütalaadan kaynaklanmadığıdır. Biz kendi görüşümüze, Çinli kendisininkine nasıl vardıysa öyle vardık. Bu da, çevremizdeki herkesin bu görüşün gerçeği temsil ettiğini kabulü ve bütün ilgili otoritelerinin (öğretmenler, seyahat acendaları ve coğrafyacılar) bunun mümkün olan tek görüş olduğuna bizi inandırmalarındandır. Diğer bir deyişle, bir şeyin "nesnel olarak gerçek" olduğuna dair kabul, toplumsal doğrulama, yani bunun tamamen gerçek olduğunu devamlı ve tutarlı olarak tasdik eden başka insanlar tarafından doğrulanmasıyla üretilir. Dahası var; "nesnelliğin" bu toplumsal inşası sadece tabiat konusunda olmayıp, insanların kendileri tarafından yaratılan kültürel ve toplumsal dünyalar hususunda da meydana gelir. Bizi inandıran şeyler, küçük bir oğlan çocuğunun oyuncak bebeklerle oynamaması ve büyüklerin de araba çalmaması gerektiğine ikna eden toplumsal araçların aynısıdırlar. Ancak, toplumsal tasdikin zayıf, bölünmüş veya seyrek olduğu durumlarda, tasdik edilen şey daha az "objektif olarak gerçek" görünmeye başlar. O, artık, hakkında farklı görüşlerin olabileceği bir mesele haline gelir; yani "öznelleşmiş" hale gelir[41].

[41] Burada özetlenen hususların geniş uzanımları bilgi sosyolojisinin ilgi alanıdır. Elbette bu sorular burada incelenemez; fakat onların hem din sosyolojisi hem de din psikolojisi için son derece önemli olduğuna işaret için yeterli şey söylenmiştir yukarıdaki satırlarda. Bilgi sosyolojisinin sistemli

İmdi, şu ana kadarki tartışmalar, geleneksel olarak dünyanın dinsel yorumlarının "nesnel gerçekliğini" sürdüren toplumsal süreçlerin zayıf, bölünmüş ve seyrek olduklarını göstermiş olmalıdır. Dinsel kurumlar toplumsal hayatın kesin, kuşatıcı sembollerini tekelinde tutma imtiyazından mahrum kalmışlardır. Birey, artık, hayatının büyük bölümünü dinsel sembollerin ya hiç olmadığı, ya da çok aza indirgendiği alanlarda geçirmektedir. Çoğulculuk sebebiyle de birey, farklı farklı ve çoğunlukla da birbirine zıt dinsel görüşlerle karşı karşıyadır. Din artık bir zamanlar olduğu gibi tüm toplumun büyük, "şüphe götürmez" gerçekliği değildir. Şimdi seçim şansının mümkün olması olayının bizzat kendisi dini "nesnel gerçeklik" niteliğinden mahrum kılar. Şunu kaydedelim ki, dünyamızın başka diğer yorumları hususunda böyle bir seçim şansı mevcut değildir. Bugün dünyanın düz ya da yuvarlak olduğu hususunda bir seçme şansımızın olduğunu söylemek hiç bir anlam ifade etmez. Eğer biz dünyanın düz olduğuna inanmayı seçersek, bu bizim son derece cahil veya tamamen aptal olduğumuzun açık delilidir. Diğer taraftan biz, yerinde bir Amerikan deyimiyle, "dinsel tercih"e sahip olmakta serbestiz. Temelde bireysel kararlara (yani "öznel" sürece) dayanarak bir Hıristiyan grubunu diğerine tercih edebiliriz veya hiç bir tercih bildirmemeyi seçerek, az veya çok, bilinemezciliğin a'rafında oturmaya devam edebiliriz. Ve dahası, dini kurumların toplumdaki herkes için "neyin ne olduğu"nu resmi olarak belirlemedeki tekelci gücünü kaybetmesi sebebiyle bu tercihlerin hepsini bir tarafa atabiliriz.

"Tercih", "menfaat", ya da "görüş" olarak kabul edilen dini fikirler, bilinçte, sorgusuz kabul edilen bir gerçeklik olarak dinden farklı bir yere sahiptirler. Eski zamanlarda din, hiç bir zaman şüphe edilemiyecek şeyleri kapsayan bilinç düzey-

bir sunuşu için bkz., Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, N.Y.: doubleday, 1966).

lerinde bulunurdu. Bugün din, insanların, hakkında ayrılığa düşebilecekleri diğer bir çok fikire psikolojik olarak benzer hale gelmiştir. Eğer bilincin farklı düzeylere sahip olabileceğini kabul edeceksek, dinin bilincin daha derin düzeylerinden daha yüzeysel tabakalarına aktığını söyleyebiliriz. Yani din artık "öznelleşmiştir". Açık hale geldiğini ümid ettiğim bu süreç, ne modern insanın ruhundaki bir gizeme atfedilebilir, ne de (mesela modern bilimin veya çeşitli ateist ideolojilerin etkisi gibi) dini olmayan ya da din karşıtı fikirlerin etkisiyle açıklanabilir. *Bu süreç, ancak toplumsal yapının dönüşümü ve bunun sonucu olarak dinin toplumsal yerindeki değişme ile irtibatlandırılarak anlaşılabilir.* Yani, dinin "öznelleşmesi", onun toplumdaki bireyselleşmiş ve tekellikten kaldırılmış konumunun psikolojik sonucudur. Onu, hiç de teolojik olmayan sebeplerle (dinin modern toplumda sosyal ve psikolojik başkalaşımı ve bunun getirdiği, geleneksel dini inançlardaki geçerliliğin zayıflaması gibi) istenmeden meydana gelen bir şeyin meşrulaştırılması olarak anlarsak, günümüzdeki dini düşüncenin çoğunun (mesela bugün Amerikalı düşünürler arasında son derece popüler olan Paul Tillich'in düşüncesinin) daha iyi anlam ifade edeceğini bir defa daha görürüz.

**Özet ve Sonuçlar**

Tartışmamızın sonuna geldiğimize göre, bir kez daha başa dönüp Amerikan kolej öğrencilerinin din hakkındaki fikirlerine bir göz atalım. Orada karşımıza, belirli "ihtiyaçları" karşılayan bir din anlayışı çıkmıştı. Fakat bu "ihtiyaçları" karşılamaya muktedir inançların hangilerinin dinde yer alabileceği konusunda büyük görüş ayrılıkları bulmuştuk. Ayrıca, kişisel ve toplumsal uyum ile dinin kuvvetli bir birliğine şahit olduk. Zaten baştan da, bu tip fikirlerin din fenomeninin bilimsel anlaşımında pek yardımcı olamayacağı açıktı. Yine de bunlar toplumumuzda dinin ne halde olduğu ile ilgili bilgi vermede gayet faydalıdırlar. Öğrencilerin cevaplarında din şu şekilleri almıştı: tüketici konumundaki dindarların beklentilerini karşılamaya proğramlanmış bir din; inançlar ve akideler açısından erozyona uğrayıp muğlaklaşmış bir din; kişinin psikolojik sorunlarında terapi işlevi gören bir din; ve nihayet, aile ve

komşuluğun özel dünyalarında birleştirici bir sembol olarak din. Şimdi, fenomenin kapsamlı bir sosyolojik yorumuna bu verileri yerleştirebiliriz. Böyle bir sosyolojik yorumun (pratikten ayrı olarak) düşünsel faydasını veya geçerliliğini, hepimizin içinde varolduğu günlük hayat dünyasına ne dereceye kadar ışık tuttuğuna bakarak sınayabiliriz.

Sosyolojinin alanına giren ve değinmemiz gereken son bir sorun daha vardır. Dinin toplumdaki öneminin ve son zamanlarda dinin uğradığı köklü değişimin bir manzarasını vermeye çalıştık. Sosyolojinin, dinin geleceği hakkında her hangi bir tahmin yapma durumunda olup olmadığını sormak mantıklıdır. Mesela, modern toplumun yapısını göz önüne aldığımızda, dünyevileşme ve özelleşme süreçlerinin yakın gelecekte köklü bir şekilde tersine dönmesi mümkün değildir. Fakat bir soru daha vardır ki bizzat din dünyasının içinden gelen bazı düşünürler tarafından da yöneltilmektedir: Acaba din uzun insanlık tarihindeki yerinin sonuna mı yaklaşmaktadır, ya da acaba biz daha şimdiden "Hıristiyanlık-sonrası" veya "din-sonrası" çağda mı yaşıyoruz? Modern toplumun çeşitli alanlarında dinin inişe geçtiğini gösteren verileri dikkatlice belgeleyen bir İtalyan Katolik sosyolog, açıkça, artık "kutsalın sonuna" varıp varmadığımızı sormuştur[42]. Bu soruya güvenilir bir cevap vermek sosyolojik tahminin gücünü herhalde aşar. Fakat bir tahminde bulunma cesaretini gösterebiliriz. Tartışmalarımızın başlarında, kutsal fikrinin nasıl da insanın, gerçekliğin tümünü kapsayacak ve kendi hayatına mutlak ve nihai bir anlam verecek bir düzen ümidini ifade ettiğini görmüştük. Din, başka ne olursa olsun, insanın kainatı nihai olarak anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışıdır. Bu arayış ve çabanın insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi mümkün değildir.

---

[42] Din sosyolojisi alanındaki çalışmaları şu ana kadar İngilizce'ye kazandırılmamış olan Sabino Acquaviva.

# CLIFFORD GEERTZ, PETER BERGER VE DİN: FARKLI VE DEĞİŞEN GÖRÜŞLERİ*

**Robert A. Segal**

## Özet

Clifford Geertz, Mary Douglas, Victor Turner, Robert Bellah, Peter Berger ve Erik Erikson dine oldukça yeni bir toplumbilimsel yaklaşım sergilemektedirler. Yine de onlar arasındaki farklılıklar, benzerlikler kadar önemlidir. Altı düşünürün hepsi de, dinin, hayatı anlama veya anlamlı kılma görevi gördüğünde hemfikirseler de, bu anlamın içeriği ve nasıl yaratıldığı hususunda hayli ayrılırlar. Geertz ve Berger örnekleri bu farklılıkları aydınlatmaktadır. Diğer yandan, bu altı düşünürün bizzat kendi görüşlerinde de bazı değişmeler meydana gelmiştir; Geertz ve Berger örnekleri bunu da açığa çıkaracaktır. [Mesela] ilk dönem Geertz'i dinin toplum üzerine etkisi ile ilgilenirken; sonraki Geertz dinin fert üzerine etkisiyle ilgilenir. Önceki Geertz dini "açıklar"ken, sonraki Geertz onu "yorumlar/anlar". Berger de önceleri hem dinin etkisini hem de din savunularını eleştirirken, sonraları ikisini de tasdik eder. Önceki Berger, toplumsal bilimlerin dinin hakikati hususunda herhangi bir değerlendirme yapamayacaklarını ileri sürerken, sonraki Berger bunu yapabileceklerini öne sürer.

## Giriş

Clifford Geertz, Mary Douglas, Victor Turner, Robert Bellah, Peter Berger ve Erik Erikson din araştırmaları alanındaki bilginler tarafından en fazla takdir edilen çağdaş toplumsal bilimcilerdir. Bu altı sima da, dinin toplumbilimsel incelenmesini, inananın bakış açısını görmezlikten gelen hatta kü-

---

* Robert A. Segal, "Clifford Geertz and Peter Berger on Religon: Their Differing and Changing Views", *Antropology and Hümanism Quarterly* 15 (3), 1990. ss. 2-20

çümseyen bir tutumdan, kabul eden bir tutuma dönüştürmekle tanınırlar.

Daha önceki bir araştırmamda (Segal,1985) bu kişilerin ["müminin bakış açısı" ile] gerçekte din araştırmacılarının müminin bakış açısı dedikleri şeyi kastetmediklerini söylemiştim. Altı şahsın da dediği şudur: Din, müminlerin iddia ettiği gibi, tanrı ile irtibat kurma değil hayatı anlamlandırma işlevi görür. Onların çoğuna göre, evet, tanrı ile irtibat hayatı en iyi şekilde anlamlı kılabilirse de, bu ilişki bir anlam-yaratma aracı olup bizatihi amaç değildir.

Öte yandan; onların hepsi müminin dinin kökeni, etkisi ve anlamının ötesinde onun doğruluğu iddialarını da kabul ediyor değildir. Turner, toplumsal bilimcileri dinin hakikatini reddettikleri için açıkça eleştirir. Göreci Douglas, her kültürün farklı dinsel inançlarının doğruluğunu kabul eder. Ancak son dönem Bellah'ı aynı şekilde dinin doğruluğunu ilan ederken şunu da der: Din bizzat dünya hakkında değil, sadece dünyanın insan tarafından algılanışı hakkında hakikat iddialarında bulunur. Bundan dolayı ona göre din "inanç ötesi"dir. Sonraki Berger ise, toplumsal bilimlerin -fiilen yaptıklarını söylemese de- tanrının varlığını tasdik edebileceklerini savunur. Geertz ve Erikson dikkatli bir şekilde kendilerini dinsel inancın [nedensel] *açıklanmasıyle* sınırlayıp, onun hakikatini *değerlendirmeyi* bir tarafa bırakırlar.

Bu altı bilginin görüşlerinin, müminlerin görüşlerine ne kadar yakın olduğu bu makalenin konusu değildir. Konumuz; onların görüşlerinin birbirine ne kadar yakın olduğudur. Nasıl ki önceki yazımda bu altı düşünürün dine, inananlardan farklı şekilde baktıklarını iddia ettiysem, şimdi de onların, dini birbirlerine göre de farklı ele aldıklarını ileri sürüyorum. Geertz ve Berger'i örnek olarak alacağım.

Geertz ve Berger'in görüşleri de diğer çağdaşları gibi değişmeye uğramıştır. İkisi de önceleri, eski toplumsal bilimcile-

re şu andakinden daha yakındırlar. Geertz'in vurgusu dinin toplum üzerine etkisinden fert üzerine etkisine kaymıştır; sadece dine değil genel olarak kültüre yaklaşımı da "açıklayıcı" bakış açısından "yorumlayıcı" bakış açısına dönüşmüştür. Berger'in, dinin hem etkisi hem de temeli konusundaki değerlendirmeleri de olumsuzlamadan olumlamaya dönüşürken; sosyal bilimlerin dinin hakikatini değerlendiremeyeceği fikrinden de değerlendirebileceği fikrine gelmiştir.

**Geertz ve Berger: Benzerlikler ve Farklılıklar**

Geertz ve Berger farklı görünseler de, bazı temel görüşleri paylaşmaktadırlar. İkisi de insanların *hayatı anlamlı kılma* gayretinde olduklarını kabul ederler. İkisi için de anlam arayışı karın doyurma arayışı gibi değildir. Bunun birinci sebebi; anlam yaratmanın bir ihtiyaç değil belirleyici bir nitelik olmasıdır: İnsan olmak hayatta anlam aramak*tır*. İkincisi; anlam arayışı -yiyecek arayışı gibi- geçici olarak bile doygunluğa ulaştırılamaz; çünkü insanlar hayatın bütün alanlarında anlam ararlar ve hiçbir zaman onu tam olarak bulamazlar. Üçüncüsü; anlam, yiyecek gibi, bulunan ya da yetiştirilen değil yaratılan bir şeydir: Hayatı anlamlandırmak hayatın nasıl olduğunu keşfetmek değil, onu belli bir tarzda düzenlemektir.

Yine de, Geertz'in anlam arama görüşü ile Berger'inki arasında bulunan farklılıklar en az benzerlikler kadar açıktır. Berger'e göre bu arayış biyolojik kökenlidir: O insanların doğuştaki "eksik" yapılarından dolayıdır. Freud'cu antropolog Geza Roheim'e göre insanın eksiklik hali onları yardıma muhtaçlığa ve böylece ömür boyu süren bir fiziksel güvenlik arayışına iterken; Berger'e göre bu onu "proğramlanmamış" ve bu sebeble de ömürlük bir *varoluşsal* güvenlik arayışı içinde bırakır: "İnsan dışındaki canlı varlıklar hayata son derece gelişmiş ve yönü iyice belirlenmiş dürtülerle katılır. Bunun sonucu olarak da onlar, içgüdüleri tarafından neredeyse tamamen belirlenen bir dünyada yaşar. Bu dünya imkanları açısın-

dan kapalıdır ve hayvanların yapıları tarafından sanki proğramlandırılmıştır... Bir fare dünyası, bir köpek dünyası, bir at dünyası vs. vardır. İnsanın doğuştaki içgüdüsel yapısı ise hem fazla gelişmemiş hem de türe özel bir çevreye doğru yöneltilmemiştir... İnsanın dünyası kendi yapısı tarafından eksik proğramlanmıştır. O açık bir dünya; yani insanın kendi yapıp-etmeleri ile şekillendirilecek bir dünyadır" (Berger 1969,5; krş. Berger ve Luckman 1967, 47-52). Berger, "Bundan dolayı şahsiyet geliştirme ve kültüre katılma manasında 'insan oluş' sürecinin biyolojik bir temeli vardır" derken (Berger 1969), hayatı anlamlı kılmanın biyolojik bir etkinlik olduğunu değil, fizyolojik bir olgunlaşmamışlığın buna zorladığını kasteder. Yalnızca din değil, bütünüyle kültür bu olgunlaşmamışlığı telafi etmek için ortaya çıkar.

Geertz'e göre de insan tabiatı kültür ve biyolojinin bir karışımıdır. Fakat ona göre kültür, biyolojiye *uymak*tan ziyade onu *şekillendirir*. Berger'e göre kültür "insanın biyolojik yapısının doğrudan bir *sonucu*" iken (Berger 1969,5), Geertz'e göre *nedenidir*: "Homosapienslerin beyni, Australopithecinesin beyninin üç katı büyüklüğe sahip olduğu için insanın beyinsel gelişiminin büyük bölümü kültürün başlangıcından *önce* değil, sonradır..." (Geertz 1973,64). "İnsandaki biyolojik evriminin son merhalelerinin, *kültür*ün gelişiminin ilk basamaklarından sonra meydana geldiği doğruysa; bunun telmihi 'temel', 'saf' veya 'belirlenmemiş/şartlanmamış', yani insanın doğuştan yapısı anlamında insan tabiatının işlevsel olarak çok yetersiz olduğudur. Aletler, avlanma, aile yapısı ve, daha sonra, sanat, din ve 'bilim' insanı somatik olarak biçimlendirmiştir..." (Geertz 1973,82-83). Berger gibi Geertz de kültürün insan fizyolojisini tamamladığından bahseder (Geertz 1973,75-76), fakat vurgusu daha ziyade kültürün fizyolojiyi nasıl şekillendirdiği üzerindedir.

Diğer yandan Geertz anlam arayışının kökenini, Berger'in aksine insanın eksikliğine bağlamayıp, bu arayışın doğuştan

olduğunu ihsas eder. Bu arayışın sadece belli türdeki toplumlara ve onların da belli katmanlarına has olduğunu ileri süren Max Weber'in aksine de, bu arayışın evrensel olduğunu düşünür. Weber'e göre ilkel din, anlamdan ziyade temel ihtiyaçları karşılarken, Geertz hayata verilen "anlam"a meydan okuyuşların "hayatiyetini sürdürmek isteyen her -'ilkel' bile olsa- dinin bir şekilde üstesinden gelmek zorunda olduğu sorunlar olduğunu" söyler (Geertz 1973,100). O halde, Geertz'e göre anlam arayışı neredeyse doğuştandır.

Hem Berger hem de Geertz hayatın anlamına yönelen tehditlerle ilgilenirler. İkisi de süregelen ızdırabı ve tarihsel tehditleri ele alırlar; Geertz'de bu özellikle Üçüncü Dünya'yı etkileyen Modernite iken, Berger'de ise daha ziyade Birinci Dünya'yı [Batı'yı] etkileyen Modernitedir. Berger'e göre, hayata verilen anlam; Geertz'e göre olduğundan çok daha fazla, cılız ve kırılgandır. Geertz'e göre insanlar anlam ifade eden bir dünya *inşa etmeli* iken, Berger'e göre dünyayı sürekli olarak yeniden *inşa etmelidirler*: "Kültür insan tarafından devamlı üretilmelidir; yeniden üretilmek zorundadır. Bundan dolayı onun yapısal unsurları, doğası gereği değişmeye mahkumdur" (Berger 1969, 6).

Geertz ve Berger'in peşinen kabul ettikleri bir husus, insanların ancak kollektif olarak hayata anlam verebilecekleridir. İkisi için de, din de dahil kültür toplumsal bir yaratıdır. Tek başına hiçbir fert onu yaratamaz ve devam ettiremez. Hayatın anlamlı kılınması toplumdan ziyade ferde hizmet etse de, onlar ancak beraberce bu anlamı kovalayıp geliştirebilirler. Bundan dolayı Geertz "Her fert kültürsüz bir dünyaya doğar ve, sonradandır ki, kendi zihni/iç-dünyası vasıtasıyla çevresinde, bir örümceğin iç yapısından ağ örmesi gibi, böyle bir dünya inşa eder" anlayışına son derece alaycı bakar (Geertz 1968a, 99). Aynı şekilde Berger de kendisinin biyolojik kültür anlayışının, kültürü kollektif bir üründen ziyade bireysel bir yaratı haline getirdiğini reddeder: "'İnsan kendi kendisini

üretir' ifadesi hiçbir şekilde bir tür prometeci görüş olan 'tek başına fert' fikrini tazammun etmez. İnsanın kendini üretimi daima ve zorunlu olarak toplumsal bir iştir. İnsanlar bütün sosyo-kültürel ve fizyolojik örgüleriyle insani bir çevreyi *beraberce* üretirler. Bu örgülerin hiçbiri insanın biyolojik yapısının ürünleri olarak görülemezler..." (Berger and Luckmann 1967, 51). Hem Berger hem de Geertz'e göre, ne kişisel bir din ne de kişisel bir kültür mümkündür.

Berger hayatı anlamlı kılan inançların kendileriyle ilgilenir; Geertz ise daha ziyade onların tezahürleriyle; ama sadece din, ideoloji ve sanat gibi bilindik alanlardaki tezahürleriyle değil, daha fazla, informal ve -horoz döğüşü gibi- görünüşte önemsiz faaliyetlerdeki tezahürleriyle ilgilenir. Berger'e göre din esas itibariyle bir inançlar bütünü iken, Geertz'e göre o, inançlarla sarmalanmış olsa bile, esasında bir hayat tarzıdır.

Bir antropolog olarak Geertz, bilhassa -dinsel olanlar da dahil- *yabancı* inançları ve uygulamaları anlamakla meşguldür. Onun, başka dinleri açıklamaktan onları yorumlamaya geçmesinin tam sebebi, onları anlamanın açıklayıcı olmaktan ziyade yorumlayıcı bir etkinlik olduğu yargısıdır. Bir toplumbilimci olarak Berger ise, tamamen olmasa da büyük ölçüde modern Batı dinlerini konu edinir ve onları anladığı kanaatindedir.

Geertz sadece başkalarının görüşlerini kavrama ile ilgilenip onları kabul etme meselesini açmaz bile. Onun görececiliği, kavramakla ve algılamakla alakalıdır; ahlaki değildir. Bu görecilik başkalarını/ötekileri değerlendirmekle değil anlamakla ilgilenir (Geertz 1984). "Kültüre semiotik yaklaşımın hedefi... onlarla -terimin genişletilmiş bir anlamıyla- [sadece] konuşabilmek için başka insanların içinde yaşadıkları kavramsal dünyaya girebilmekte bize yardımcı olmaktır" (Geertz 1973, 24). "Yorumlayıcı antropolojinin *temel* görevi, bizim derin sorularımıza cevap bulmak değil, [sadece] bizi ötekile-

rin... verdiği cevaplara ulaştırmak ve o cevapları insanın dediklerinin sonra danışılabilecek kayıtlarına dahil etmektir" (Geertz 1973,30). Amaç öteki kültürleri bilmek değil onları anlamaktır. Geertz birilerinin dinsel görüşlerini savunmak için değil, sadece ötekilerin görüşlerini sunmak için yazmaktadır.

Berger ise, kendi dinsel görüşlerini savunmak için yazar. O, dindarlığı ile toplumbilimciliğini uzlaştırma çabasındadır. Diğer yandan o, açık şekilde ahlakçıdır: Hiç sakınmadan dinin uygunluğunu değerlendirir. Geertz dinin ne kadar iyi işlev gördüğünü sorarken, Berger bunun gerekip gerekmediğini sorar. Berger'in hem dinin bu anlam verici etkisini başlangıçta reddi, hem de sonraki tasdiki onun ahlakçılığını sergiler.

Geertz, yabancı inançların ve uygulamaların münasip olup olmadığı ile ilgilenmediği gibi, doğru olup olmadıklarını da tartışmaz. Ona göre dinin hakikati metafiziksel bir meseledir ve kendisinin bilimsel çerçevesinin dışındadır. Berger ise, dinin uygunluğu kadar onun hakikatiyle de ilgilenir. Daha doğru bir ifadeyle; o dinin hakikatini kabul eder ve toplumbilimlerinin onun hakikatini anlayabilme *yetisini* vurgular. Toplumbilimsel tarafsızlıktan dinin hakikatinin toplumbilimsel onayına geçişi onun ana meşguliyetini dışavurur.

**Geertz ve Din**

İki dönemdeki Geertz'e göre de, bütün insanlar hayata anlam verme mücadelesi içindedirler. 'Anlam'a tehditler üç kaynaktan doğar: Açıklanamayan, dayanılamayan ve meşrulaştırılamayan (unjustifiable) deneyimler. "Çıkmazlar, ızdıraplar ve çözümsüz ahlaki çelişkiler duygusu alabildiğine yoğun hale gelir veya çok uzun süre devam ettirilirlerse hayatın anlaşılır/anlamlı olduğu ve bizim, düşünmek yoluyla hayatta kendimize bir yön çizebileceğimiz kabulünü tehlikeye düşürürler..." (Geertz 1973,100-8; 1968a,101). Ölüm ve rüyalar gibi tamamen çözümsüz deneyimlerin sadece sebebi açıklanabilir -ki bu da kolay bir iş değildir- ama ızdırap hem katla-

nılması hem de açıklanılması gereken bir şeydir. Doğal afetler gibi anlaşılamaz deneyimlerin ise hakedildiğinin de gösterilmesi gerekir.

Din, gündelik hayat bilgisi (common sense), ideoloji, sanat ve diğer "kültürel sistemler" sarsıcı deneyimlerlerle başedip, hayatı anlamlandırabilmek için ortaya çıkarlar. Geertz'e göre bir kültürel sistem insana sadece sarsıcı deneyimlere dair inancın ne olacağını değil, bu inançlara göre nasıl davranılması gerektiğini de söylemek zorundadır. Bir kültürel sistem bu deneyimleri sadece açıklamak, hafifletmek ve meşrulaştırmakla kalmamalı; açıklama, şiddetini hafifletme ve meşrulaştırmanın ışığında davranış tarzı da bildirmelidir; sadece bir gerçeklik anlayışı sunmakla kalmamalı, ona denk düşen bir hayat tarzı da vermelidir. Özellikle din sadece bir "dünya görüşü" veya anlayışı değil, aynı zamanda, bir 'davranış tarzı' [etos] da sunmalıdır: "Bir Azande [yerlisi] arkadaş veya akrabasının üzerine anbarın çöküşüne somut ve oldukça özel bir büyü anlayışı çerçevesinde bakar ve böylece belirsizliğin psikolojik sıkıntılarından ve felsefi ikilemlerinden de kurtulur.... Fakat böyle inançlar bir açıklama/yorum değil aynı zamanda bir şablondur. Onlar toplumsal ve psikolojik süreçleri sadece yorumlamazlar, ki bu durumda onlar [salt] felsefi kalıp, dinsel olmazlar, ve fakat onları şekillendirirler de...Azande, büyücü kavramlarından, görünüşte 'kazara' gibi görünen şeylerin hiç de öyle olmadığını anlamayı öğrenmekle kalmayıp, bu sözde tesadüflere sebep olanlara tepkide bulunmayı ve uygun bir kararlılıkla üstüne gitmeyi de öğrenir" (Geertz 1973,123-124; krş.126-41,87-125; 1968a, 16-17,98).

Diğer taraftan; gerçeklik anlayışı ve hayat tarzı meczolunmalıdır. Böylece birbirlerini kuvvetlendirirler. Din örneğinde; dünya görüşü hayat tarzını doğal hale getirirken, ikincisi de birincisinin tam bir dışavurumunu sunar: "Dinsel inanç ve uygulamalarda bir grubun etosu, dünya görüşünün tasvir ettiği gerçek duruma ideal olarak uyan bir hayat tarzını

temsil ettiği gösterilerek, akli olarak anlaşılabilir hale getirilir; dünya görüşü ise, böyle bir hayat tarzına uyması için özellikle düzenlenmiş bir gerçek durum imajı halinde sunularak duygusal olarak ikna edici hale getirilir" (Geertz 1973,89-90; yine bkz.126-131; 1968a,39,97-98,114-15). Geertz'e göre din fertler için hayata anlam vermekle kalmayıp, toplum için de istikrar sağlayıcıdır. Zaten, din ferde hizmet ederek topluma hizmet eder. Çünkü, dünya görüşü etosa -ki grup değerlerini, örf adetler ve kurumları da içerir- doğallık kazandırarak onun için destek toplar: "O halde bir dinin toplumsal değerleri desteklemedeki gücü, onun sembollerinin, o değerlerin temel unsurlar olduğu bir dünya inşa etmesindedir... Din; etos ve dünya görüşünü birleştirerek toplumsal değerlere birleştirici olmaları için en fazla ihtiyaç duydukları şeyi verir: nesnellik görüntüsü. Kutsal ritüellerde ve mitlerde değerler, öznel insan tercihleri olarak değil, belli bir yapıya sahip dünyada zımni olan bir hayat için gereken şartlar olarak resmedilir" (Geertz 1973,131).

**Toplumsal Etkiden Fert Üzerine Etkiye**

"*Ritüel and Social Change*" (1959) ve *The Religion of Java* (1960) gibi ilk dönem yazılarının çoğunda Geertz, büyük ölçüde toplumsal işlevselcidir; dinin fert üzerine etkisinden çok topluma etkisi ile ilgilenir. Din araştırmacılarının, dine önceki yaklaşımları terketmeleri hasebiyle takdire değer buldukları diğer beş çağdaş toplumsal bilimci gibi Geertz'de de değişme meydana gelir. Mamafih, önceki yazılarında bile toplumsal etki kişisel etkiye bağımlıdır. Mesela, ters açıdan bakalım, dinsel bölünmenin, yani rakip hayat anlayışlarının olduğu yerde siyasal [toplumsal] bölünme de vardır (Geertz 1960, özellikle 355-81). Yine aynı açıdan ifade edelim; dinin siyasi/toplumsal birliği vazetmesi ile fertlerin bölünmeyi fiilen yaşamaları, ki bu kabul edildiği ileri sürülen hayat görüşüne ters bir deneyimdir, arasında bir uyuşmazlık varsa, bölün-

müşlük daha da kötüye gider (Geertz 1973, 142-69).[1] Buradaki uyuşmazlık bir din ile diğeri arasında değil, din ile toplum arasındadır.

*Islam Observed* (1963), *The Interpretation of Cultures* (1973) ve *Local Knowledge* (1983) gibi daha sonraki yazılarında Geertz, dinin toplum üzerine etkisinden çok fert üzerine etkisi ile ilgilenir. Artık o, din ve toplum ya da bir din ile diğeri arasındaki çelişme üzerinde, belli bir din içindeki dünya görüşü ile hayat tarzı arasındaki çelişme üzerinde olduğundan daha az durur. Elbette bu çelişme, sonuçları ne olursa olsun, toplumdan ziyade fert için sıkıntı vericidir. Geertz'in önceki yazılarına göre din *ortak* inançlar ve değerler vermeye yararken, daha sonrakilerde ikna ve ilzam edici inanç ve değerler sunma hizmeti görür. Yine, sonraki Geertz, dinin topluma hiç hizmet etmediğini veya fertlere hizmetin kollektif bir iş olduğunu değilse de, onun hemen tamamen topluma hizmet ettiğini reddeder: "Antropolojik araştırma bundan dolayı iki merhaleli bir işlemdir; önce dini meydana getiren sembollerde tecessüm etmiş olan anlamlar/değerler sisteminin çözümlemesi yapılmalı, sonra da bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisi kurulmalıdır. Günümüz sosyal antropolojik din araştırmalarının çoğundan memnuniyetsizliğimin sebebi ikinci merhale ile ilgilenilmesi değil, birincisinin ihmal edilmesidir..." (Geertz 1973, 125).

**Açıklamadan Yorumlamaya**

Geertz sadece öncüleri ile değil kendisiyle de ikinci bir yol ayrımına girer; *'açıklama'*dan *'yorumlama'*ya. Paul Ricour'dan mülhem olarak (Geertz 1973,19) o, din dahil kültürü edebi metin ile aynı niteliklere sahip görür; bundan dolayı

[1] Bu makale ilk olarak 1959'da yayınlanmıştır.

onların da yorumu (exegesis/tefsir) gerekir.[2] Onun 'açıklama'dan 'yorumlama'ya geçişi, bazı diğer "yorumsalcılar"da olduğu gibi toplumsal etkiden bireysel etkiye geçişle aynı şey değildir. Ona göre açıklama ile yorumlama arasındaki ayrım, dinin topluma etkisi ile ferde etkisi arasındaki ayrım değildir; ayrım dinin fertler üzerine etkisinin bir nitelemesi ile diğer bir nitelemesi arasındadır.

Bütün yorumsalcılar, açıklamayı "neden" ile yorumlamayı da "anlam" ile özdeşleştirirler. Ancak onlar, nedenleri anlamlardan ayırma hususunda farklılık gösterirler. Geertz sadece bu ayrımı değil, Gilbert Ryle'ın seğirme ile göz kırpmayı karşılaştıran örneğini de kullanır. "İki hareket de hareket olarak aynıdır; fotoğraf makinası tavrıyla, yani onların salt 'görünüşsel' tesbitiyle hangisinin seğirme hangisinin de kırpma olduğunu söyleyemeyiz. Hatta ikisinin birden mi yoksa sadece birinin mi seğirme ya da kırpma olduğu da bilinemez. Ancak, resmi çekilemese de, ikisi arasındaki fark, gözü seğirdiği halde göz kırpmış gibi algılanan talihsiz herkesin iyi bildiği gibi, büyüktür. Göz kırpan kişi bir bildirimde bulunmaktadır; hatta oldukça somut ve özel bir iletişim halindedir: (1) "iradi olarak, (2) belli birine, (3) belli bir mesaj vermek için, (4) toplumsal olarak yerleşik bir tarza göre, ve (5) diğerleri farkına varmadan" (Geertz 1973,6).

"Neden" ve "anlam"ın bilindik anlamıyla, seğirme *nedenlidir* veya *anlamsızdır*; çünkü bir amacı yoktur. O istemdışı olduğundan dolayı amaçsızdır. Evet, nedeni onu açıkladığı için açıklanamaz değildir ama amaçsızdır. Göz kırpma ise anlamlıdır; çünkü hem amacı vardır hem de nedeni. Daha doğrusu; o bir neden*den ziyade* bir amaca sahiptir. O istemli olmasından dolayı maksada sahiptir, bir anlama yöneliktir. Bir

---

[2] Geertz'in anolojiyi kullanması ile Ricour'unki arasındaki fark için bkz. Segal 1989, s. 336.

göz seğirmesi, bir göz kırpmaya göre, toplumsal davranıştan daha fazla bireysel davranış örneği olduğu için, bir açıklama hem fertlerle hem de toplumla ilgilenmek durumundadır. Yine, o halde, 'açıklama'dan 'yorumlama'ya geçiş toplumsal etkiden bireysel etkiye geçiş değildir.

Geertz, Ryle'dan aldığı, terimin daha teknik ikinci bir kullanımında, bir göz kırpma sadece amaçlı veya maksatlı olduğu için değil, amaç davranıştan ayrılamaz olduğu için de *nedenli* olmaktan ziyade *anlamlıdır*; göz kırpmada insan önce göz kapaklarını kısıp sonra göz kırpmaz; oldukça istemli/iradi olarak göz kapaklarını açıp kapatır. Bundan dolayı, amaç davranışın nedeni olamaz. O ancak davranışın anlamı olabilir. Bir taraftan davranış amaçtan ayrı olarak tanımlanamaz; davranışın nitelendirilmesinde amacı hesaba katmazsak onu seğirme değil de kırpma olarak tanımlayamayız. İşte burada anlam davranışı dışavurur. Diğer taraftan; amaç davranıştan ayrı olarak tanımlanamaz; göz kapaklarımızı açıp kapatmadan göz kırpamayız. Burada ise anlamı dışavuran davranıştır. İki durumda da amaç ve davranış, nedensel açıklamada olduğunun aksine, neden ve sonuç olmaktan ziyade tek bir hareketin iki yönüdür. Eğer göz kapaklarını açıp kapama kırpmanın *sonucu* olsaydı, kırpma *neden* sayılabilirdi. Fakat açıp kapama göz kırpmanın bir *ifadesi/dışavurumu* olduğu için, göz kırpma esas anlamdır.

Sadece davranışı tasvir etmek, Geertz'in, Ryle'a uyarak "zayıf tanım" dediği şeyi verir. Davranış tarafından dışa vurulan anlamı/maksadı tasvir etmek ise, "güçlü tanım" vermektir. 'Güçlü tanım' ile Geertz yorumlamayı kastetmektedir.

Geertz, kökeni Ryle'a dayanan nedenler ve anlamlar ayrımını önce *The Interpretation of Cultures*'daki tek yeni makale olan *"Thick Description"*da (1973) yapar. Kitaptaki diğer yazılarda da Ryle'a atıfta bulunmakla birlikte, hiçbirinde yorumlama ve açıklama meselesini ele almaz. Bu durumda,

Geertz'deki değişme, muhtemelen *Thick Description* ile başlamıştır. Toplumsal etkiden bireysel etkiye geçiş o zamanlar meydana gelmiş olmalıdır. Bundan dolayı, ona göre açıklama ile yorumlama arasındaki fark, dinin yerine getirdiği *işlevde* değil bu işlevin *nitelendirilmesindedir*. Önceki Geertz, "İnsanlar hayatı anlamlı kılmak için çabalarlar" derken, bu çabanın onların dinsel ve anlam kazandıran diğer etkinliklere girişmelerine *neden olduğunu* söylemektedir. Ancak, sonraki Geertz, insanların hayatı anlamlı kılmak için çabaladığını söylemeye devam etmekle birlikte, sadece onların dinsel ve diğer anlam verici etkinliklere giriştiklerini söylemektedir ki, bu çaba insanlığın anlam-yaratıcı karakterinin *sonucu* değil onun *göstergesidir*.

**Berger ve Din**

Hem önceki hem de sonraki Berger'e göre insanlar hayatı anlamak ve anlamlandırmak için yoğun çaba gösterirler. Aynı şeyi Geertz de her iki döneminde savunuyordu. Bu çabanın dinin anlamı veya nedeni olup olmadığı Berger tarafından tartışılan bir mesele değildir. Ancak ona göre hayatı anlamlı kılma çabası, muhtelif tarzlarda kullanılan bir terimin farklı bir kullanımıyla *varoluşsal* bir "anlam" veya anlam*lılık* arayışıdır. "İnsanlık tarihinin dinsel macerası, insanın anlam arayışının aciliyet ve yoğunluğunun tanığıdır" (Berger 1969,100). Buna herhalde Geertz de katılırdı. Berger'e göre anlamlılık arayışı Geertz'de olduğundan daha açıkça doğuştandır: "İnsanlar gerçekliğe anlamlı bir düzen atfetmeye fıtraten zorunludurlar". (Berger 1969,22).

Geertz'e göre sarsıcı deneyimlerin açıklanması, hafifletilmesi ve meşrulaştırılması gerekirken, Berger'e göre bütün bunların sadece meşrulaştırılması gerekir. Haklı gösterilmesi gereken en önemli deneyim ızdıraptır. Geertz'e göre ise ona sadece katlanılmalıdır. Berger'e göre ızdıraplar arasında meş-

rulaştırmayı en fazla gerektiren de ölümdür. Halbuki Geertz'e göre ölüm bir ızdırap türü değil bir acziyettir (bafflement).

Geertz'e göre din hem bir hayat/dünya görüşü hem de bir hayat tarzı sunarak hayatı anlamlı kılar. Dünya görüşü, hayat tarzını rasgelelikten çıkarıp doğal hale getirirken; hayat tarzı da diğerini ilgisiz alakasız olmaktan çıkarıp aşina kılar. Berger'e göre ise din, bir dünya görüşünün yaptığını yapar; sarsıcı deneyimlerin haklı gösterilmesi.

Geertz'e göre hem etos (hayat tarzı) hem de dünya görüşü bunaltıcı deneyimlere cevap olarak ortaya çıkar. Dünya görüşü, etosun kendisini değil, o deneyimleri nedensel olarak açıklar, hafifletir ve meşrulaştırır; etos da bu dünya görüşüne göre davranışları düzenler. Seküler kültür önceleri bu deneyimleri gündelik pratik akıl ile anlamlandırmaya çalışır ancak kaçınılmaz olarak başarısız olur. O bunları ne hafifletebilir, ne meşrulaştırabilir, ne de açıklayabilir. İkna edici bir gerçeklik anlayışı olmaksızın salt pratik akla dayanan hayat tarzı çöküp gider. Başarısız kalmış pratik aklın (common-sense) yerine de ya bir din ya da başka bir kültürel sistem geçer.

Berger'e göre sekülerlik başlangıçta, bir gerçeklik anlayışı da değil, sadece bir hayat tarzı vermeye çalışır. Hayat tarzı, Geertz'e göre de, aynı genel geçer sebepten dolayı başarısız olur; ikna edici bir gerçeklik anlayışı verememek. Ancak ona göre seküler kültür veya pratik akıl anlamlılığa yönelen en ciddi tehditleri karşılama çabasında başarısızken; Berger'e göre o böyle bir şeyi denemez bile. O, bir gerçeklik görüşü; en azından anlamlılığa yönelen en ciddi tehditleri karşılayan bir hayat görüşü vermez.

Başka "kültürel sistemler"den bahsetmeyen Berger'e göre din, Geertz'in iddia ettiği gibi seküler ya da tecrübeden kazanılanların yerine geçecek hem yeni bir hayat tarzı hem de yeni bir gerçeklik anlayışı sunmak için değil; kapsamlı bir yeni gerçeklik anlayışı sunarak mevcut hayat tarzını güçlendirmek

için doğar. Bu gerçeklik anlayışı, Geertz'de olduğu gibi, hayat tarzının bizzat kendisini değil sadece sarsıcı deneyimleri meşrulaştırma hizmeti görür. Berger'e göre bu tehditler, yine, ızdırab ve, en önemlisi, ölümdür. Ona göre seküler kültür anlamlılığa yönelen tehditleri karşılamaya gayret bile göstermediği için, din, Geertz'de olduğu gibi, sekülerliğin karşılaştığı tehditlere daha güçlü meşrulaştırmalar sağlamak değil, onun doğurduğu tehditlere ilk meşrulaştırmayı sağlamak vazifesini görür. Böylece seküler kültür hafif meşrepten daha az manevi zaaflı olur.

Geertz'e göre de gerçeklik anlayışı bizzat hayat tarzını meşrulaştırmasa bile, onu doğal kılar ve böylece de destekler. Ona göre hayat tarzı, gerçeklik anlayışının uygulanışı olduğu için zorunlu olarak onunla aynı deneyimleri içerir. Berger'e göre ise, hayat tarzı gerçeklik anlayışına öncel olduğu için onunla aynı deneyimleri içermesi gerekmez ve içermez de. Geertz'e göre hayat tarzı ve dünya görüşü aynı tecrübelere farklı mukabelelerde bulunurlar ve bundan dolayı da zaman zaman uyumsuzluğa düşerler. Berger'e göre ise, ikisi her zaman uyumsuzdur; çünkü tamamen farklı deneyimlerle ilgilidirler. Birincisi aile hayatı ve iş gibi gündelik deneyimlerle; ikincisi ise ızdırap ve diğer olağan dışı deneyimlerle ilgilidir. Berger'e göre hayat tarzı sekülerdir; dinsel olan sadece hayat anlayışıdır. Geertz'e göre ise ikisi de dinseldir. Berger'e göre din; ölüm ve diğer acıları sadece açıklamak veya hafifletmekle kalmayıp açıkça meşrulaştırdığı için, verdiği anlamlılık da bir teodise sorunu meydana getirir (Berger 1961b,109-11,147-49;1969,53-80;1970,25-26; Berger and Berger 1972,351-52).

Dinin sunduğu haklı göstermeler ve "meşrulaştırmalar" en güvenilir olanlardır; çünkü kutsallığın tartışılmaz otoritesine sahiptirler: "Din sadece pratik deneyim ve gözleme dayanan/empirik toplumların belirsiz gerçeklik inşalarını nihai gerçeklikle irtibatlandırdığı için meşrulaştırma gücü o kadar etkindir. Toplumsal dünyanın belirsiz gerçeklikleri, tanımı icabı,

insani anlamlar ve yapıp etmelerin sınırları ötesinde olan kutsal *gerçeklikte* köken bulur" (Berger 1969,32). Geertz de aynı fikirdedir. Din, hayatı/dünyayı Berger'in "kutsal kubbe" ya da "makuliyetlilik yapısı" dediği şeyle donatır.

Geertz gibi Berger de dinin fertlere anlamlılık bahşetmekle kalmayıp topluma da istikrar verdiğini söyler (Berger 1969,32, 90-91; Berger and Berger 1972,17-18,350-51). Yine Geertz gibi Berger de toplumsal etkiyi kişisel etkinin bir neticesi olarak görür. Din gündelik hayat tarzını ızdıraba nazaran daha az meşrulaştırsa da, haklı gösterilmemiş ızdırap en köklü şekilde meşrulaştırılmış hayat tarzınının bile değerini aşındırır: "Bu durumda din, marjinal [asosyal] durumları, her şeyi kuşatan bir gerçeklik açısından meşrulaştırarak toplumsal olarak tanımlanmış gerçekliği [etosu] devam ettirir. Bu, bu durumlardan geçen ferdin kendi toplumunun dünyasında varolmaya devam etmesini sağlar; ancak 'sanki hiçbir şey olmamış gibi değil, bu olaylar ve deneyimlerin anlamlı evren içinde bir yere sahip olduğunu bilerek'. Böylece 'güzel/iyi bir ölüm'; yani kendi toplumunun düzeniyle (nomos) sonuna kadar anlamlı bir ilişkiyi sürdürerek ölmek bile mümkündür" (Berger 1969, 44).

İlk dönem yazılarında (*The Noise of Solemn Assemblies,* 1961a ve *The Precarious Vision,* 1961b) Berger dinin topluma uyumu sağlayan daha doğrudan ve daha alışılmış araçlarını vurgular... "Din toplumda ahlak, hukuk ve düzen, itibar, iyi ve mükemmel bir hayat tarzının temeli olma işlevini görür" (Berger 1961b,173). Din toplumsal yapının dayandığı ortak değerleri birleştirip yaptırımsal hale getirerek toplumsal yapının sürmesine hizmet eder. Berger burada günümüz Amerika Protestanlığının ana çizgisine atıfta bulunuyorsa da, bu görüşünü diğer dinler ve toplumlara da teşmil edecektir.

Geertz'e göre din hem hayat tarzı hem de gerçeklik anlayışı sunduğu için Berger'in düşündüğünden daha etkin bir

güçtür. Ona göre din, hayat tarzını yaratır ve daha sonra da onu destekler. Berger'e göre ise din sadece mevcut hayat tarzını destekler. O kadar ki; mesela ilk dönem Berger'i şunu diyordu: "[Din] insanın topluma uyum sağlamasını [emreder]; bu demektir ki toplum, yani kendi toplumumuz esas itibariyle iyidir... [Dinin] toplumsal dünyaya temel yaklaşımı mevcut durumu tasdik etmek ve onu rahatsız edebilecek ne varsa bir ahenge kavuşturmaktır" (Berger 1961a,46-47). "Dinin, toplumun çok önemli bir fonksiyonu, hatta onun temeli olduğunu söyleyenler önemli delillere sahiptirler. Ancak onlar bunu bir tavsiye olarak kabul ediyorlarsa yanlış yapıyorlar" (Berger 1961b,125).

**Dinin Meşruluğunun Reddinden Tasdikine**

Geertz dinin hayatı anlamlı kılabilmekteki başarısının değerlendirmesini yaparken, Berger bunu yapmak gerekip gerekmediğini tartışıyordu. İşte Berger'deki ilk değişme noktası dinin anlam verici gücünün reddinden, tasdikine geçiştir. İlk çalışmalarında (mesela *The Noise of Solemn Assemblies*,1961a; *The Precarious Vision*,1961b; *Invitation to Sociology*,1963; *The Social Construction of Reality*, 1967 ve *Sacred Canopy* 1969) Berger hayatın din tarafından kolaylaştırılmasını eleştirip; dini, sekülerliğe karşı çıkmak yerine kabul etmekle tenkid eder. Kendi zamanının Hıristiyanlığını da, özellikle maddi başarı, sınıfsal ve ırksal ayrımcılık, Soğuk Savaş, idam cezası ve aile gibi Amerikan değerlerini ve kurumlarını desteklemekle suçlar: "İnanın yeni hiçbir şey söylemiyoruz... Kierkegaard'ın, zamanın 'Hıristiyanlarını' nasıl şiddetle eleştirdiğine ve Barth'ın, teolojik liberalismin kaynağı olan sonraki bir Hıristiyanlık modeline karşı koyuşuna bir göz atın... Dinsel-seküler değerler ayrılmazlığının Amerika'daki durumunda Hıristiyanlık sıradan hayata gömülmüş haldedir. O, kültürün geri kalanından daha iyi bir halde değildir; en azından orta sınıf Protestanlığında. Bundan dolayı, sorgusuzca devam ettirilen şeylerin hiçbirisine bir karşı çıkış gösteremez.

Evvelce gördüğümüz gibi, böylece, Hıristiyanlığa bağlılık, toplumsal itibar ve Amerikan hayat tarzına bağlılık ile ölümcül bir özdeşleşmeye doğru gitmektedir. Bu şartlar altında, [gerçek] Hıristiyanlık ile karşılaşmak en azından hayli zor hale gelmiştir" (Berger 1961a,116). Toplumu meşrulaştırma gayretinde olan dine Berger, Jean-Paul Sartre'ın terimini kullanarak, "kötü/olumsuz din" adını verir (Berger 1961a;1961b;1963,142-150;1969,93-96).

Önceki Berger, sadece dinin sekülerliği tasdik etmek için kullanılmasını değil, sekülerliğin de dini tasdik etmek için kullanılmasını da 'kötü din' olarak görür. Geertz'in uygun bulduğunu -gerçeklik anlayışının hayat tarzı ile meczedilmesi- ilk dönem Berger'i *yanlış* bulur. Din rahatça topluma uyduğu için tasdik edilmesi çaba gerektirmez. Herkes şunu yaygın bir kabul olarak görür: "Din kendi değerlerini üretmez (belki de 'artık üretmiyor' demek lazım); aksine toplumda yerleşik ve yaygın değerleri destekleyip meşrulaştırır. Din tarafından vazedilen değerlerle toplumda benzer konuma sahip herhangi bir seküler (okul gibi mesala) kurum tarafından vazedilen değerler arasında hemen hiçbir fark yoktur (Berger 1961a, 40-41).

*A Rumor of Angels* (1970), *The Heretical Imperative* (1980) ve *The Homeless Mind* (Berger-Berger and Kellner) adlı sonraki çalışmalarında Berger, özellikle günümüz dininin zayıf temeli üzerinde durur. Önceki Berger dinin tasdikinin kolaylığını, sonraki ise zorluğunu vurgular. Zorluğun kaynağı yarışma halinde olan dinlerin varlığıdır; bu dinler ayrıca da seküler dünya görüşleri ile yarış halindedir. Yarışma halindeki kesinlik iddiaları rakip iddiayı zayıf düşürür. Kesinlikten yoksun olduğu için, insan dine sıçrar: "Din artık toplumsal olarak verilmez; kişisel olarak elde edilmelidir; Pascal'ın 'bahis', Kierkegaard'ın 'sıçrama' dediği tarzda sarsıcı bir kararla olsa bile. Başka bir ifadeyle din, çoğulcu bir ortamda daha zor elde edilir" (Berger- Berger and Kellner 1973,81). Gündelik hayattan bir örnekle meseleyi açalım; "Toplumbilimsel açıdan

bakıldığında insanın eş dostunu kendisi gibi Katolik olanlarla sınırlayabileceği bir toplumsal çevrede Katolik olmak nisbeten kolaydır. Böyle bir ortamda insan, bu konuda hemen hiçbir tercihe sahip değildir ve yine böyle bir ortamda bütün ana kurumsal güçler bir Katolik dünyayı desteklemeye ve teyid etmeye yöneliktir. İnsanın her türden 'ötekiler' ile birarada bulunmak zorunda olduğu durumlarda hal oldukça farklıdır; [insan burada] kendi Katolik fikir ya da inançlarını reddeden ya da yadsıyan iletişim ilişkileri akını altındadır ve sığınabileceği güvenceli ve sessiz bir Katolik kuytu-köşe bulmakta zorluk çeker. Modern toplumda ve özellikle de din alanında bilişsel açıdan '*entre nous*' ('laf aramızda') olmak çok zordur" (Berger 1970,44,42-45; Berger-Berger and Gellner 1973,79-82,156-58,184-86; Berger 1980,1-29,58-60, 114-42). Dinin öznel dayanağını artık kabul eden Berger ondan beklenilen işlevi de meşru kabul eder: *Hayata anlam vermek.*

**Bilimsel TarafsızlıktanToplumbilimsel Onaylamaya**

Berger'deki ikinci değişme, "toplumsal bilimler dinin hakikatini red veya tasdik edemez" görüşünden onun hakikatini onaylayabileceği görüşüne doğrudur. Bu değişme öncekiyle eş zamanlı olsa da ondan bağımsızdır. Burada kastettiğimiz ilk dönem Berger'i, *A Rumor of Angels*'tan öncekidir; sonrakinden ise *Rumor* sonrası Berger'i kastediyoruz..

Önceki Berger dinin kökeni ve işlevinin toplumbilimsel *açıklamasını,* dinin *hakikati* hususunda değerlendirme yapmaktan keskin şekilde ayırır. Toplumsal bilimler dinin kökeni ve işlevi hakkında müminin salt dinsel anlayışına meydan okuyabilir; ama dinin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hiçbir şey söyleyemez. Hem önceki hem de sonraki Berger sosyal bilimleri din ile uzlaştırma niyetindedir; ancak ilk dönem Berger'i bunu, ikisini zıt ilan ederek yapar; "Bilimsel düşünce açısından bu gerçeklik iddiasının nihai ontolojik konumu hakkında olumlu *veya* olumsuz herhangi bir onayda bulunmak

mümkün değildir. Bu bakış açısında, dinsel düşüncelerle sadece insan etkinliğinin ve insan bilincinin ürünleri olarak ilgilenilir ve bu düşüncelerin *aynı zamanda...* empirik olarak içinde oluştukları insan dünyasından başka bir şeye de *gönderme yapıp yapmadığı* sorusu sıkı parantezler içine konulmalıdır. Diğer bir deyişle, dini meselelerle ilgilenmekle birlikte kendisini empirik olan ile sınırlayan her araştırma *'yöntemsel* ateizm'e dayanmalıdır" (Berger 1969, 100,179-85; 1963,116)

Sonraki Berger'in toplumsal bilimler ile dini uzlaştırması başka şekildedir; 'sosyal bilimler aşkının varlığını *ortaya koyabilir'* der. Artık Berger 'dinin doğruluğu toplumbilimsel alanın dışındadır' şeklindeki önceki fikrine karşı *çıkmaktadır.* Evet toplumsal bilimler "aşkının işaretlerini" sıralayabilir: Ümit, mizah ve hepsinden öte, düzen, aşkının varlığını gerektirir; çünkü bunlar aşkın varsa vardırlar. "Bundan dolayı insanın düzen verme eğilim ve tutumu aşkın bir düzeni ihsas eder ve her düzen verme tavrı bu aşkınlığın bir işaretidir" (Berger 1970,57). "Bu, kelimenin tam anlamıyla bir düzene insani inançtır; insanın gerçekliğe köklü güveniyle yakından ilgili bir inanç. Bu inanç sadece toplumlar ve medeniyetler tarihinde görülmeyip her ferdin hayatında da yaşanır. O kadar ki, çocuk psikologları toplumsallaşma sürecinin başlangıcından itibaren bu inancın yokluğu halinde, olgunlaşmanın kesinlikle mümkün olamayacağını söylerler. İnsanın düzen eğilimi, gerçekliğin nihai noktada 'düzenli', 'yolunda' ve 'olması gerektiği gibi' olduğuna inanç veya güveninden doğar (Berger 1970,54; 1980, 58-60,114-42).[3] Önceki Berger, din lehinde herhangi bir delili 'kötü inanç' diye istihfafla reddederken, sonraki Berger lehte delil arayıp durur.

[3] Önceki Berger'in "işaretleri" gözardı etmesi konusunda bkz. 1961b, ss. 150-51.

**Geertz ve Berger'deki Değişmelerin Nitelikleri**

Hem Geertz hem de Berger'deki değişmeler abartılmamalıdır. Geertz sadece sonraki yazılarında değil, en eski yazılarından bazılarında da, bilhassa dinin fert üzerine etkisiyle ilgilenir (Geertz 1973,126-41).[4] Diğer taraftan, sadece önceki değil sonraki Geertz de dinin toplum üzerindeki tesiriyle ilgilenir. Hatta, ilk dönem'in işlevselci Geertz'i bile, çoğu işlevselcinin yaptığı gibi dinin toplum üzerindeki istikrar verici etkisinden ziyade "istikrar bozucu" etkileri üzerinde çok daha fazla durur. Dinin toplumu desteklediğini kuramsal olarak ne kadar savunursa savunsun ("bir dinin toplumsal değerleri desteklemedeki gücü..." Geertz 1973,131)[5] aslında dinin ya uzlaşmadan ziyade çatışma ortaya çıkardığı (Geertz 1960,355-81) veya durağanlıktan ziyade değişmeyi teşvik ettiği durumlar ve örnekler üzerinde durur (Geertz 1973,142-69).[6]

İkincisi; sonraki Geertz açıklama karşısında yorumlamayı tercihinde çekingen davranır. Yorumlayıcılığının düzenli ifadesi olan *"Thick Description"*da bile antropoloji ne sadece yorumlayıcı ne de sadece açıklamacı değil her ikisi de olmalıdır der. Yorumlama, açıklamanın yerine konulan bir şey değil onun destekleyicisidir. Antropoloji, "yorumlayıcı bir bilim" olmalıdır.

Geertz'in gerçek yorum modeli metinsel eleştiri (literary criticism) iken, yorumsal bilim modeli de "tıp"tır. *Burada* yorum sadece davranışı sınıflandırır; tıbbi tanı bir grup septomu mesela kızamık işareti olarak teşhis eder. Örnek antropolojik kategoriler devrim, akrabalık, aşk, etos, dünya görüşü, kültürel sistem, işlev, mit, ritüel, din ve sanattır (Geertz 1973,21,28). Açıklama burada davranışın hem kaynağını/nedenini hem de

---

[4] Bu yazı önce 1957'de basılmıştır.
[5] Bu alıntı 1957'de basılan makaledendir.
[6] Bu makale de önce 1959'da basılmıştır.

sonucunu ifade eder; septomlar bir hastalığın nedeni ya da neticesinden ziyade tanımının bir parçası olsa da; bir teşhis, hastalığın hem kökenini hem de neticesini işaret eder. Devrimin bir "septomu" siyasi protestolar, bir muhtemel nedeni eşitsizlik, bir sonucu ise eşitlik olabilir. Bundan dolayı yorumlayıcı bilimde "çifte iş" şunlardır: "İncelediğimiz insanları etkileyen kavramsal yapıları [kategorileri], yani toplumsal söylemin 'içeriğini' açığa çıkarmak ve bir çözümleme sistemi [yani açıklama] inşâ etmektir; böylece bu yapılara ait olanları, insan davranışlarının diğer belirleyicilerine [yani nedenlerine] karşı duracaktır". (Geertz, 1973,27)

Geertz, 'anlam' ve 'neden' terimlerinin kendisince yapılan tanımlarını değiştirerek, yorumlamayı açıklama ile uzlaştırır. *"Thick Description"*da önceleri hem anlamlar hem de nedenler davranışı açıklarken, şimdi yalnızca nedenler bunu yapar. Anlamlar salt davranış kategorileştirilmelerine indirilir. Ancak Geertz şu anda ise, açıklamanın yerine yorumlamayı savunmaktan ziyade bir yorumlama ve açıklama karışımını savunmaktadır.

Berger'deki değişmeler de katı değildir. Öncelikle; ilk dönem Berger'i bile "dinin ille de kötü inanca sebep olmadığını hayli kuvvetlice vurgular" (Berger 1969,95; krş.1961b,186). Hatta ilk dönemlerinde *gerçek* Hıristiyanlık ile kötü inancı, aradaki farklılıkları ortaya çıkarmak için karşılaştırır: "[gerçek] Hıristiyan inancı dünya ile her zaman bir gerilim içinde olacaktır" (Berger 1961a, 118; krş.1961b,186). İkincisi; önceki dönem Berger'i bile, dikkatli bir şekilde de olsa, "aşkının işaretlerinin imkanını" tartışır (Berger 1961b,212; 1969,185). Fakat öte taraftan, sonraki Berger bile zaman zaman toplumsal bilimleri "yöntemsel olarak ateist" -veya daha doğrusu agnostik- görür (Berger 1970, 46-47; Berger and Kellner 1981,84-90).

Hem önceki hem de sonraki Berger, özellikle toplumbiliminin "bozguncu" veya "put kırıcı" niteliğini vurgular. Toplumbilim dini açıktan açığa reddetmese de; onun açık olmaktan ziyade gizli, dinsel olandan ziyade seküler, bireysel olmaktan ziyade toplumsal kökenini ve sonucunu sergileyerek dinin güvenirliliğini yavaş yavaş zayıflatır: "Mesela eğitimin 'açık' işlevi bilgiyi aktarmak iken, gizli işlevi sınıf engelleri koymak ve sürdürmektir; yine, mesela, hastaneler 'açıkça' hastalıkları tedavi için kurulurken, 'gizli olarak' doktorların statü ayrıcalıklarını korumak ve güçlendirmek işlevini görürler vs... İnsan dünyasının görünen yapısının altında sosyolog tarafından keşfedilmeyi bekleyen gizli ve görünmez bir menfaatler ve güçler yapısı vardır... *Dünya göründüğü gibi değildir*" (Berger and Kellner 1981,4). Sosyoloji, aynı doğal nedenlerin ürünü olduğunu göstererek bir dinin diğer bir dine üstünlük iddiasının altını oyar: "[Açıktan gizliye] geçmiş versiyon, eldeki örneği eşsizlik ve otoritesinden soyutlayarak inancın bir açıklamasını sunar. İnancın gizemi artık bilimsel olarak anlaşılabilir, pratik olarak tekrarlanabilir ve genel olarak tatbik edilebilir [genelleştirilebilir] hale gelmiş olur" (Berger 1970,38; yine bkz. 1961a,15-16; 1963, 38-42; 1970, 31; Berger and Kellner 1981, 4-5,106-7)..

Özetle; Geertz ve Berger dine hayli farklı şekilde bakmakla kalmazlar; bizzat kendi görüşleri de değişmiştir. Değişmeyen ve onları birbirine yaklaştıran en önemli şey, onların dine ilgileridir.

**Kaynakca**

Berger, Peter L. 1961a. *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America.* Garden City, NY: Doubleday.

_____ 1961b. *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith.* Garden City, NY: Doubleday.

_____ 1963. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

_____ 1970. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

_____ 1974. "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:125-33.

_____ 1980. *The Heretical İmperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

_____ and Brigitte Berger. 1972. *Sociology: A Biographical Approach*. NY: Basic Books.

_____, Brigitte Berger and Hansfried Kellner. 1982. *Sociology Reinterpreted: An Essay on the Method and Vocation*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

_____, and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Jawa*. Glencoe, IL: Free Press.

_____ 1968a. *Islam Observed*. New Haven, CT: Yale Oniversity Press.

_____ 1968b. "Religion: Anthropological Study". *International Encyclopedia of the Social Sciences* 12:398-406.

_____ 1973. *The İnterpretation of Cultures: Selected Essays*. NY: Basic Books.

_____ 1983. *Local Knowledge: Further Essays in İnterpretive Anthropology*. NY:Basic Books.

_____ 1984. "Anti anti-relativism". *American Anthropologist* 86:263-78.

_____ 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Segal, Robert A. 1985. "Have the Social Sciences Been Converted?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 24:221-24. (Gözden geçirilmiş yeni baskı: Segal, Robert A. 1989. Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation. Atlanta:Scholars Press.)

_____ 1989. Review Essay on J.Samuel Preus, *Explaning Religion. Religious Studies Review* 15:334-37.

# DİN ARAŞTIRMALARINDA İSLAM'A YAKLAŞIMLAR

**Fazlur RAHMAN**

Bu esere[1] katkıda bulunanlar, özellikle İslam'la ilgili olarak, dinler tarihi araştırmalarında karşılaşılan çeşitli yöntem sorunlarını tartışmışlardır. Özellikle Earle H.Waugh ve Frederic M.Denny, yöntem sorunlarının çözümüne veya belirlenmesine yönelik yaklaşımlar teklif etmektedir. Yine, Andrew Rippin ve Marilyn Waldman gibi bazı yazarlar da, belli bazı yöntemlerin İslam araştırmalarına uygulanmasını önermektedirler. Benim aşağıdaki satırlarda esas amacım, bu renkli ve zengin eserde dile getirilen bütün önemli fikir ya da teklifleri bir bir mütalaa etmek değil, daha ziyade Abdurrauf'un, bir çok Batılı İslam araştırıcısının İslam'a yaklaşımlarına yönelttiği hassas tepki ve "Gayri müslimler; insaf, adalet ve hakkaniyetle yaklaşırlarsa İslam tarihi hakkında araştırma yapabilirler, ama İslam'ın doğuşunu ve mahiyetini inceleyemezler; çünkü onu hiçbir zaman gerçek manada anlayamazlar" iddiasının doğurduğu bazı meseleleri ele almaktır. Benim hedefim, açıklığa kavuşturmak için bu iddianın anlamı üzerinde durmaktır. Bunu yaparken, din araştırmalarında kullanılan tarihsel, fenomenolojik, personalist ve metin çözümlemesi (literary) yöntemlerine ilişkin bazı değerlendirmelerin

---

[1] Fazlur Rahman "bu eser" ile *Approaches to Islam in Religious Studies* adlı çalışmayı kastetmektedir ve çevirisini sunduğumuz bu makale de aynı adı taşıyıp o kitapta yer alan bir genel değerlendirme yazısıdır. Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: A Review." Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson: University of Arizona Press, 1985, ss. 188-202.

de ortaya çıkacağını umuyorum.

'Yanlış anlama' ve 'yanlış yorumlama', bütün insani deneyim ya da olaylarda her zaman karşımıza çıkabilir. Buna tabiat bilimleri de dahildir; bir bilim adamı, deneylerini yanlış algılayabilir veya yanlış yorumlayabilir. Ancak [arada önemli bir fark vardır]; bu ikinci tür bilimsel araştırmalarda yanlış sonuçların düzeltilmesi nisbeten kolaydır; çünkü doğrulamaya ve kontrola (verification) ilkesel olarak daha açıktırlar. Veri toplama ve sınamanın kolaylığı temelde, araştırmanın bizzat konusunun özel değil açık, araştırmacının "önyargısız" ve açık-zihinli ve, nihayet, kullanılan araçların da "güvenilir" olmasından dolayıdır. Fakat insanla ilgili konularda bunların hemen hiçbirine bu anlamda sahip değiliz. Kullanılan araçlar bir tarafa, burada ne araştırmacı o kadar önyargısızdır ne de araştırma konusu o kadar açıktır. "Ön-yargılı" ile, illa da, bilinçli veya isteyerek önyargılı olmayı değil, konunun olduğu gibi incelenmesini engelleyecek şekilde şartlanmış olmayı kastediyoruz. Fakat tam anlamıyla olmasa bile en azından tatminkar olarak, insani olaylardan çoğunun incelenebilir olduğu da bir gerçektir. Mesela evlilik, bazı açılardan özel ve öznel bir konu olabilir; ancak onun belirgin bir nesnellik/toplumsallık tarafı da vardır; gözlemlenebilir, karşılaştırılabilir ve bazen eldeki genellemelerin belli bir duruma tatbik edebilmeye uygun hale getirilmesi gerekse de bazı genellemeler altına sokulabilir.

Fakat din alanına geçtiğimizde, insan zihninin veya, daha doğrusu, insan ruhunun en derinliklerini ilgilendiren değerler, inançlar, kabuller ve duyguları içeren bir fenomen ile karşı karşıya bulunuruz. Elbette dinler de, Jacques Waardenburg'un dediği gibi, gözlemlenebilir ifadelere, değerlendirilebilir araçlara ve kurumsallaşmış [nesnelleşmiş] tezahürlere sahiptir; fakat işte sorun da, yine onun dediği gibi, bu ifadelerin, vası-

taların ve tezahürlerin anlamıdır.[2] "Dışarıdan" (outsider) biri onların anlamını tamamen olmasa da yeterince anlayabilir mi? Veya onun tutumu katılımcı veya paylaşımcı mı olmalı? Eğer "katılımcılık" isteniyorsa şu soru sorulmalıdır: Acaba belli bir dinin bütün inananları, yani bir dinsel toplumun bütün üyeleri [içeridekiler], bizzat kendi dinlerini tamamen olmasa da yeterli ölçüde anlıyorlar mı? Eğer anlayamıyorlarsa, ki anlayamadıklarını söylemek mümkündür, o zaman hangi anlamda *onların* kendi dinlerine tutumları anlamlı bir şekilde katılımcıdır? Wilfred Cantwell Smith'e sorarsanız, "Dışarıdan birisinin bir din hakkındaki ifadesi eğer o dinin mensubları tarafından 'tasdiklenirse' o ifade doğrudur". Bu ilke önemlidir ve anlamını açığa çıkarmak için biraz sonra tartışılacaktır. Ancak bu arada şunu ifade etmeden de geçilmemeli; özellikle oturmuş akide sistemlerine (well-defined orthodoxies) ve somut geleneksel kalıplara sahip olan dinlerde bazı mensuplar sürekli öyle şeyler söylerler ki, diğer bazıları, belki de çoğunluk reddeder veya karşı çıkar. Bu gibi hadiseler, sadece bir aile içi tartışma olarak görülebilir mi? Diğer yandan, bu bağlamda şu da önemlidir: Bir dönemde Müslümanların İslam açısından çok önemli ve doğru gördükleri hususlar, önceki veya sonraki bir dönemde vurgulananlardan farklı olabilir. Böyle tarihsel farklılıklar, akîde ve davranıştaki yöresel farklılıklardan son derece ayrıdır.

### İçeridekiler ve Dışarıdakiler

*Öteki Zihinler* adlı çalışmasında John Wisdom, şunu ileri sürer: Bir deneyimin asıl sahibi, kendi deneyimini tanımlamada önceliğe sahiptir; deneyimin kendisi başkası tarafından paylaşılamaz. [Mesela] A [şahıs], "dişim ağrıyor" dediğinde

---

[2] Jacques Waadenburg, "Islam and the History of Religions: A Historian of Religions' Perspective," İslam ve Dinler Tarihi adlı sempozyuma sunulan bildiri. (Arizona State University, Ocak 1980).

ve B de C'ye "A'nın dişi ağrıyor" diye naklettiğinde, elbette B, A'nın diş ağrısını bizzat paylaşmamaktadır. [Ancak] B, en azından, eğer daha önce kendisi de "diş ağrısı" çekmişse, bu geçmiş tecrübesi ile A'nınki arasında bir kıyas yapabilir ve A'nın ifadesini anlayabilir; C için de aynı şey sözkonusu olabilir. Fakat buna dayanarak, A "dişim ağrıyor" dediğinde ve B de C'ye "A'nın dişi ağrıyor" naklini yaptığında bu iki ifadenin aynı anlama gelmediğini söyleyebilir miyiz? Sağduyu bu yargıyı hemen reddeder; çünkü bir ifadenin anlamı, sözkonusu tecrübeyi yaşamış olma veya olmamaya bağlanmak zorunda değildir. A'nın dişinin ağrıması, ifade eden veya nakledenden bağımsız olarak, evrensel olarak doğru (ya da yanlış) bir olgudur.[3]

Ancak, mesele bu kadar basit değildir. Olgular, elbettte öznel değildirler; onların anlamları evrenseldir. Bahsi geçen örnekteki dişağrısı olgusunun, A bunu B'ye ifade ettiği anda dişi ağrımayıp, bunu sadece geçmişte yaşamış olsa bile, aynı derecede doğru olması evrenselliği sebebiyledir. Bu durumda, A'nın B'ye söylemesi ve B'nin de C'ye -hele B de geçmişte dişağrısı çekmişse- bildirmesi arasında hemen hiç fark olmayabilir. Daha da ilerisi; B, ömründe hiç dişağrısı yaşamamış olsa bile bu ifadenin anlamı değişmeyecektir. Fakat bunu demekle birlikte şunu da ilave etmeliyiz: O ifadenin anlamı, evrensel olarak doğru olsa bile bu, o kasdın *anlaşılmasının* da evrensel olması demek değildir. Müslümanların tevhidci, Hristiyanların ise teslisci oldukları, evrensel olarak bilinen olgulardır; fakat acaba onlar evrensel olarak *anlaşılmakta* mıdır? Cevaba geçmeden, bu ifadenin düzeltilmesi gerekmektedir; "Müslümanlar tevhidci, Hristiyanlar ise tesliscidir" demek yerine "Müslümanlar tevhidci olduklarını, Hristiyanlar ise teslisci olduklarını söylüyorlar" demek gerekir. Az sonra gö-

[3] John Wisdom, *Other Minds* (Oxford: Blacwell 1980).

rüleceği gibi, dinler içindeki iç farklılaşmalar sorunu açısından bu ayrım hayli önemlidir.

Bir anlamın/kastın anlaşılması için, onun *birine anlamlı olması* gerekir; o, ancak böylece tamamen öznel olmaktan kurtulacaktır. İmdi, "anlamlı olmak" birden fazla şey ifade edebilir: Mesela, bir şey düşmanca bir açıdan anlamlı olabilir. Bu anlamda, örneğin, Selahaddin Eyyubi ve Arslan Yürekli Rişar, birbirlerine son derece "anlamlı" idiler; kelimenin belli bir anlamında onların birbirlerini "anladıklarını" kimse pek inkar edemez. Aynı şekilde, fanatik bir Hristiyan ve fanatik bir Müslüman da birbirini "anlar". Ancak burada bahsettiğimiz anlamanın anlamı bu değildir. Niçin? Çünkü, böyle bir anlamlı olma, son tahlilde, "anlamamaya" eşittir. Peki, "Gerçek anlama, bir gayri-müslimin geçici olarak olsa bile Müslüman inançlarını paylaşması veya onlarla özdeşleşmesi halinde olur" diyebilir miyiz? Jane Smith'in gayri-Müslimlerden istediği de buydu.[4] İmdi, olayları başka bir insanın bakış açısından görmek takdire şayan bir fikir olsa da, korkarım ki, bunun son tahlilde mümkün olmadığı kabul edilmelidir. Çünkü bu durumda, bir tecrübenin gözlemcisi o tecrübenin sahibi ya da en azından paylaşıcısı olmalıdır; halihazırda gördüğümüz gibi, bu meşru bir istek değildir. Kaldı ki, bir gözlemcinin bir deneyimi anlamlandırması için illâ da o deneyimin sahibi olması *gerekmez*. O halde biz, "anlama"nın veya "birine anlamlı olma"nın, bu bağlamda başka bir anlamını araştırmalıyız. İslâm gibi bir dini incelemek söz konusu olduğunda "entellektüel anlama"dan bahsetmek daha uygun olacaktır ve görülecektir ki bu, bir dereceye kadar hem Müslümanlar hem de "ötekiler" için mümkündür ve birbirlerinden bazı şeyler öğrenebilirler.

Bu anlama için ilk şart, araştırıcının konuya, meselâ İs-

[4] Jane I. Smith, "Islamic Understanding of the Afterlife," 1. dipnotta belirtilen sempozyum bildirisi.

lâm'a düşman ya da ön yargılı değil; açık zihinli ve mümkünse, hissi olarak yakın olmasıdır. Ön yargı, sadece dinsel veya diğer duygusal haller ile sınırlı değildir. Fikrî (intellectual) ön yargı da, ön kabule dayanan fikir ve kategoriler şeklinde kendini gösterecektir. Özellikle bazı alanlara dahil bilginler bu tür ön yargı ile malüldürler. [Bilimsel] dürüstlük, yani kendi kategorilerini askıya alma bunun tek çaresidir. Yine; gerçekliğin aklî inşâsının bazı tarzları öylesine yerleşiktir ki, açıkça yetersiz oldukları zaman bile araştırıcı kolaylıkla bu kifayetsizlikleri göremez. Bazı bilginlerin, İslâm'ın doğuşunu hatta içeriğini Yahudi, Hıristiyan veya diğer "etkilere" gönderme yaparak "açıklamaya" çalışan tarihsel indirgemeciliği böyle bir yöntemdir.

İşte Abdurrauf'un isyanı, bu, dinsel, kültürel veya bir tür entellektüel ön yargı tarzında olsun, pişkin suratlı kültürel üstünlük iddiasına karşıdır. Ondokuzuncu asır öncesi Batılılar, birincisi; ondokuzuncu ve yirminci asır başlarındaki Batılı araştırmalar ise ikinci ve üçüncüsünden sanıktırlar. Namık Kemal'in *Renan Müdafaanamesi*'nde şiddetli bir şekilde karşı koyduğu ve günümüzde de Edward Said tarafından analitik olarak işlenen durum, işte bu kültürel ve entellektüel üstünlükçülüktür.[5] Sanırım bundan dolayıdır ki Wilfred Smith, yukarıdaki ilkeyi; yani bir din hakkındaki ifademizin geçerli olabilmesi için, "O, sadece dışarıdaki bilginlerce kabul edilebilir olmakla kalmamalı, aynı zamanda o dine mensub kişiler için de geçerli veya doğru olmalıdır." ilkesini öne sürmüştür. Diğer yandan, evvelce ifade ettiğimiz gibi, bazı "içeridekiler" tarafından söylenip durulan öyle şeyler vardır ki; yine başka bazı içeridekiler tarafından reddedilir. Dahası, mesela H.A.R. Gibb ve Smith gibi bazı dışarıdakiler tarafından İslam hakkında söylenen öyle şeyler vardır ki bazı Müslümanlar tarafından

[5] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978)

reddedilse bile diğer bir çok Müslüman tarafından da hayli anlamlı ve kıymetli bulunur. Bu kitab'ın beşinci bölümünde William Roff, Smith'e atıfla, haklı olarak, "dışarıdan birisi İslam hakkında söyledikleri için içeridekilerin tasdikini ararken, "ne kadar çok -ya da ne kadar az- Müslüman bu durumlarda bir müracaat makamlığı yapabilir?" diye sorar. Şahsen ben, başta babam olmak üzere, Müslüman üstadlarımdan İslam hakkında çok önemli bilgiler ve görüşler kazandığım gibi, bazı Batılı bilginlerden de çok şey öğrendim. [Tekrar önemli bir meseleye dönecek olursak,] İslam hakkında söylediklerinin bazılarında bizzat Müslümanlar keskin şekilde ayrılırlar. Bu ne demektir?

Burada, ona geçmeden, hemen ifade etmeliyiz ki, yukarıda bahsedilen "entellektüel anlama" şekli, yani dürüst, açık fikirli, ön yargısız ve iyi niyetli olma, bir tür bilimsel bilgidir. O bir dinî tecrübe değilse de, bir dinî tecrübenin bilimselimsi (quasi-scientific), yani entellektüel bilgisidir; deneyimin normatifliği ve bağlayıcılığı kaybolur ama araştırıcıya [anlayan özneye] yaptığı doğrudan etkiden bir şeyler kalabilir ve başkalarına da nakledilebilir. Canlı ve bölünmez bir bütün olarak 'deneyimin kendisi', bundan dolayı, bir tarihçi veya sosyal bilimci tarafından tam olarak aktarılamaz; ancak böyle bilginler onu entellektüel olarak anlayabilirler ve bu bilgi başkalarına da aktarılabilir. Bu durumda o, "bilimsel bilgi"nin bir parçası haline gelir.

Dışarıdakiler/içeridekiler sorunu hakkında ilgi çekici bir tartışma da, Robert Merton'un *Sociology of Science* kitabında görülmektedir.[6] Merton; grupları, grup-merkezli iddialarını ve ideolojilerini [dünya görüşlerini] inceler; yaklaşımı, bundan

[6] Robert King Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (Chicago: University of Chicago Press, 1982)

dolayı, "İşlevselci" bir çözümlemecinin yaklaşımıdır.[7] İmdi, gruplar ve kültürler bu yaklaşıma uygun olabilir; ama evrensel hakikat iddiasına sahip dinler böyle incelenemez. Bundan dolayı, şu anda sözkonusu olması hasebiyle en azından İslam açısından, dinsel kültürün taşıyıcıları olarak dinsel topluluklar ile dinlerin kuralsal/normatif hakikatleri veya aşkın veçheleri arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Bir grup kendi "hakikati" için normatiflik iddiasında bulunduğunda -mesela Nazilerin, Aryan biliminin, Yahudi biliminin yanlışlığı karşısında doğruluk iddiası gibi- bu, bir dinsel hakikat iddiası gibi görünebilir; ama öyle değildir. Öyle olmadığının delili, karşı çıkanın kim olduğuna göre, bütün dışarıdakiler tarafından bu iddianın evrensel geçerliliğe sahip bir dinsel iddiaya layık görülemeyecek şekilde yanlış, tehlikeli tarzda aptalca veya komik olarak görülmesidir. Bu, sözkonusu grup (mes. Naziler), Müslüman veya başka bir dindardan daha aşağı olmayan bir şevk ve inanç samimiyetiyle iddiasını ortaya koysa bile böyledir. Müslümanlar, İslam için bir "Müslüman" hakikati değil, aşkın ve evrensel bir hakikat iddiasındadırlar.

Aslına bakarsanız, İslam'ın, Müslümanların ayrılmaz özelliği ve Müslüman toplum kültürünün parçası haline gelmiş olan kısmı, Merton'un bahsettiği yaklaşıma gerçekten uygundur. Bu alanda İslam toplumunun tecrübesi kendine hastır, aktarılamaz ve müterakimdir (cumulative). Birikimseldir; çünkü geçmişten gelip devam eder ve bu anlamda o tecrübe, tam anlamıyla dışardan bir tarihçi veya toplumbilimci tarafından paylaşılamaz. Merton, Claude Levi-Strauss'un "Bir tarihçi

---

[7] Fazlur Rahman "structural-ascriptive" kavramını kullanmaktadır; ancak bahsedilen yönteme ve, hele, Robert Merton'dan sözedildiğine bakılırsa "İşlevselcilik"i kastediyor olmalı. İşlevselcilik ve Robert Merton hakkında derli-toplu bilgi için bkz. C.H.Brown, *Understanding Society: An Introduction to Sociological Theory*, (C.H.Brown, 1981), ss.45-47. (Mütercimin notu).

ya da etnoğrafyacı bir tecrübeyi *'tecrübe olarak'* genelleştirebilir." sözünü naklederken bunu kasteder gibidir. Tekrar etmeliyim ki, bölünmez bir bütün olarak bir tecrübe aktarılamaz, fakat onu entellektüel olarak anlayarak tarihçi veya toplumbilimci tecrübenin özne üzerine yaptığı mevcut etkiden veya onun özne için öneminden/anlamından bir şeyler aktarabilir. Daha da ileri gidersek; tarihçi veya toplumbilimci, bu tecrübe hakkında genellemeler yaparken, aynı zamanda, tarihçi ya da toplumbilimci olmayan "içerideki" birinin yapamayacağı karşılaştırmalar ve tahliller yapabilir ve hem içeridekiler hem de dışarıdakiler bu anlamda birbirlerinden bir şeyler öğrenebilir.

Ancak elbette İslam'ın bir de aşkın [normatif] veçhesi vardır; bu, henüz yeterince işlenmeyen bir alandır. Müslüman toplumu, belki gelecekte onu gerektiği şekilde kullanabilir ve müterakim geleneğinin bir parçası haline getirebilir; veya kendisine mesele edinen birileri bunu yapar. Müslümanların, halihazırda zaten İslama inanmış oldukları için başkaları üzerinde veya katılaşmış bir gelenek tarafından sınırlanmış olmaları hasebiyle, başkalarının onlar üzerinde bir avantaja sahip olup olmadıkları hayli ilginç bir sorudur. Fakat işte bu açıdan, gerçek bir din, Beyaz Hakikati veya Zenci Hakikati gibi ideolojilerden ya da Aryan Hakikati ve Aryan Bilimi gibi dinselimsi grup iddialarından ayrılır.

Yukarıdaki meseleye dönersek; İslâm'ı ortaya koymak, bizzat Müslümanların işi olsa da, onlar ve "ötekiler", entellektüel anlama seviyesinde işbirliği yapabilirler ve bu işbirliğinden doğan bilgiler iki taraf için de geçerli olmalıdır. Kaldı ki, bizzat Müslümanlar arasındaki fikrî ve başka ayrılıklara bakarsak, bu meselenin sadece "içeridekiler" veya "dışarıdakiler" açısından değerlendirilmesi de mümkün değildir. Eğer dışarıdan biri; dürüst, açık-zihinli ve insaflı olursa, İslam-içi farklılıklar; dışarıdakiler-içeridekiler ayrımına entellektüel seviyede tekabül etmeyebilir. "İslâm-içindeki" farklılıklar çeşitlidir. Çoğu, zaman-mekân farklılıklarından

doğar. Meselâ; İslâm tarihinde Sufîliğin esâmesinin okunmadığı, sonra ortaya çıkıp "resmî ulemâ" tarafından karşı çıkıldığı, daha sonra değişik şekillere bürünüp bütün İslâm toplumunu etkilediği dönemler vardır. Daha sonra, onun, halâ devam eden ıslah ve yeniden-yorumlanması çabalarının olduğu bir dönem vardır; belki de o hala bir dönüşme sürecindedir. Zaten bizzat "ana bünye" ("orthodoxy") içerisinde öyle görüş farklılıkları vardır ki, tek bir sesin bütün toplumu kendisine çekeceği beklenemez. Diğer yandan, bölgesel farklılıklar söz konusudur. Buralardaki "İslâm şekilleri" ekolojik şartlardan etkilenmiştir. Bazı mahallî unsurlar, İslâm'a tamamen zıt iken bazıları da ters düşmez.

O halde, yorumda meşru farklılıklar herzaman olabilecekse de, son derece başıboş yorumların hepsi elbette İslâm'ın kendisine yamanamaz. Sosyal bilimciler, İslâm'ı "büyük gelenek" ve "küçük gelenek" diye ikiye ayırırlar. Az önce dediğimiz gibi, bizzat "büyük gelenek", Sünnî ve Şiî farklılıkları bir yana, yekpare değildir. Yine onlar, İslâm adına ortaya çıkan bütün tezahür ya da oluşumları İslâm'ın gerçek görünümleri olarak telakki ederler. Herşeyden evvel, İslam tarihi boyunca, küçük geleneklerin "ana bünyeye katılması" ("orthodoxification") bazen diğer zamanlara göre daha hızlı, hele şu anda bazı hallerde daha da hızlı, devam edegelmektedir. Bu demektir ki; büyük ve küçük gelenek ayrımı, mutlak bir zorunluluk değildir. İkincisi ve daha da önemlisi; bizzat bu ayrım, bir 'ölçüt'e (criterion-referent), yani bir kuralsal/normatif İslama ihtiyaç gösterir. Toplumbilimcilerinin bu ayrımı bile, aslında, böyle bir normatif ölçütü gerektirir ve böyle bir ayrım, sadece bilgili ve cahil kategorilerine dayanamaz. Müslüman Filozofları, mesela İbni Sina'yı ve Farabi'yi, düşününüz; onların din alanındaki ana tezleri Sünni akide tarafından şiddetle reddedildi ama onlar bir küçük geleneğin temsilcileri olarak sınıflandırılamaz. Entellektüel seviyede normatif İslamın ne olduğu hakkında hem Müslümanlar,

hem de onlarla diğerleri arasındaki farklılıklar hakkında hüküm verecek olan bu ölçüt, Kur'an ve Peygamber'in kat'i davranış modelidir. Gayri müslimler arasında ana düşünce ekolünü temsil eden İslâmiyatçılar, büyük gelenek ile ilgilenirler. Başta antropolog olmak üzere toplumsal bilimci, "tecrübî gerçeklik olarak küçük gelenek"i inceler ve normatif İslâm'dan hiç bahsetmez. Niyetimiz, günümüz İslam toplumlarını inceleyen bu insanların çabalarını küçümsemek değildir; aksine, onların çalışmaları çok faydalı olmakla kalmayıp, Müslüman ıslahatçı adayı için temel bir gerekliliktir. Eleştirinin özü şudur: Toplumsal bilimciler, "yaşandığı şekliyle İslâm"ı incelerken, bu durumun değişmez, hatta belki "o insanlar için kuralsal" olduğunu düşünüp, başkalarını da buna inandırmak eğilimindedirler.

Sanırım şu söylediklerimizin, bu kitabın "the Popular Muhammad" başlıklı üçüncü bölümdeki makalesinin ilk satırlarında Earle Waugh tarafından dile getirilen, "bir çok dindar Müslümanın kendi inançlarının dışardakiler tarafından yapılan tanımlamalarını kabule yanaşmadıkları" şeklindeki ifadeleri ile bağlantısı vardır. Waugh'a göre [Hz.] Muhammed, "her düzeyde" ele alınmalıdır. Yukarıda denildiği gibi, sadece küçük gelenekler için değil, büyük gelenek(ler) için de; hatta dışardakilerin İslam hakkındaki yargıları için de bir ölçüt gereklidir. Ve bu ölçüt, aşağıdaki sebeplerden dolayı, Kur'an ve Peygamber'in kat'i davranış modeli olmalıdır. Sadece büyük geleneğe mensub insanlar değil, küçük geleneklerin temsilcileri de İslam'ın bağlayıcı temelini teşkil edenlerin, bu iki kaynak olduğunu iddia, hem de samimiyetle iddia ederler. Ancak, büyük gelenek(lerin) mensubları, daha ileri giderler ve kendilerinin bu normu takip etmeye çalıştıklarını; ondan bilerek veya bilmeyerek ayrıldıklarında bunun bir günah, hatta büyük bir günah olduğunu söylerler. Aslında bu noktada da iki gelenek, çok fazla ayrışmazlar. Dahası, büyük geleneğin kendisinde populistler ve seçkinciler vardır. Mesela Eş'ari Kelamcılar,

başta tevhid olmak üzere İslam'ın esaslarını akli olarak kavrayamayan kimsenin -ismen neyse de- gerçek bir Müslüman olamayacağını savunurken, onların çağdaşları olan Orta Asya'daki Maturidi kelamcılar ise, dinleri hakkında kapsamlı/akli bilgileri olsun olmasın, Türklerin yaşadıkları İslam şeklinin sahih olduğunu söylüyorlardı.

Başta toplumsal bilimciler olmak üzere, umumiyetle çağdaş bilginler, normatif İslâm'ın Şeriat olduğunu düşünürler. Fakat [bu sefer de sorun şudur:] Şeriat hem kavram, hem de içerik olarak çıkarımsal (derivative) bir konuma sahiptir. O, Hukukçu ve Kelâmcıların tarihsel ürünüdür ve Kur'an'dan çıkarsandığı düşünülür. Bazıları ise, normatif olanın, Müslümanlar ya da bazı bilgili Müslümanların "sahih İslâm" diye inandıkları şey olduğunu kabul ederler. Şimdi, bir Müslüman kendi inandığının "doğru", hatta "gerçek İslam" olduğunu elbette düşünecek; ama hiçbir zaman onun normatifliğini iddia etmeyecektir. Çünkü o, kendisinin sahih ya da gerçek İslam olarak düşündüğünün nihai değerlendirmesinin sadece Kur'an ve Sünnetçe yapılacağını hemen teslim eder. Bu bağlayıcı demirleme noktası, yani Kur'an ve Sünnet, fenomenolojik yaklaşımı değiştirmelidir; yoksa o iflah olmaz şekilde "göreci" (relativist) kalacaktır. Diğer taraftan sık sık da, yöntemleri ve kategorileri açısından sıkı ve muntazam (hatta doğmatik) ama aynı zamanda 'herkese göre İslam'a ('free-for-all Islam') göz yuman bir yaklaşımı kabul etmeye çağrılmaktayız. Öyle sanıyorum ki, bu sözlerim, Richard C. Martin'in birinci bölümde söyledikleri karşısındaki yerimi de açıklığa kavuşturmuş olacaktır.

Şu ana kadar ortaya koymaya gayret ettiğimiz ana hususları özetleyecek olursak; İslâm'ın entellektüel anlaşılması, ön-yargısız, hassas ve bilgili "dışarıdakiler" için gayet mümkündür; ve diyebilirim ki bu şekildeki anlama bir Müslüman için olduğu kadar bir gayri müslim için de imkan dahilindedir. Abdurrauf'un sözleri, bu şartlara sahip olmayan gayri-

müslimler için geçerli ve doğru olabilir. Öyle sanıyorum ki, Smith'in, 'İslam yorumlarını Müslümanlara doğrulatmak' ilkesi de bu şartlardan herhangi birisinin yerine getirilememesine karşı bir tedbir ve belki bir tür ilave teyid olarak ortaya konulmuştur. Tarihsel indirgemeciliği, bu şartları yerine getirememenin bir sonucu olarak görüyorum. Fenomenolojik yaklaşımı ise, İslam'ın bütün tezahürleri ve anlayışları için, Kur'an ve Sünnet'i 'ölçüt' olarak alması şartıyla, uygun bir yaklaşım olarak karşılıyorum. *İslam and Modernity*'nin[8] girişinde, Kur'an için tatminkâr bir hermenetik yöntemi ortaya koymaya çalıştık.

**Metinsel Eleştiri Karşısında Tarihsel Eleştiri**

Bu arkaplanla, A. Rippin'in, John Wansbrough'un *Qur'anic Studies and The Sectarian Milieu*[9] adlı çalışmasında ileri sürülen yöntemlerin açıklanması ve haklı gösterilmesi ile ilgilenen yazısına gözattım. Rippin'in makalesi ve dayandığı belgeler, şüphesiz, Abdurrauf'un tepki gösterdiği çalışma türleri arasındadır. Wansbrough'un yöntemini benimseyenlerin yaptığı, özetle şudur: Tarihi reddedip, 'edebi eleştiri' dedikleri yöntemi kullanmak. Rippin, yazısına Yahudilik ve İslam'ın genel olarak "tarihteki dinler" olduğunun düşünüldüğünü ifade ederek başlamaktadır. İmdi, "tarihte" ifadesi, eğer sadece kendilerince bilinen gizemli bir anlama sahip değilse, *bütün* dinler tarih içindedir. Elbette büyük bir çoğunluk kabul etmektedir ki; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tarihsel dinlerdir; çünkü bu dinlere göre Allah, hedeflerini gerçekleştirmek için tarihe

---

[8] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London and Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[9] John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977); ve yine, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978)

müdahale etmiştir. Açıktır ki, böyle ifadeler tarihsel araştırma yoluyla ispatlanabilir ya da ispatlanamaz anlamında tarihsel değildir. Tarihsel inceleme, bu dinlerin gerçekten böyle iddialarda bulunup bulunmadığını; bulunduysa ne zaman bulunduğunu ispatlayabilir veya ispatlayamaz. Benzer ayrımlar çizen Rippin de, mamafih, bu iki meseleyi, yani 'dinsel bir tarih görüşü' ile 'dine tarihsel bir bakışı' birbirine karıştırmaktadır. Onun, bu dinlerin iddialarını reddettikten sonra, "gerçekten ne oldu"nun tarihsel araştırılmasının reddine de gitmesinin nedeni budur. Çünkü, iddialarına katılalım veya katılmayalım, onların bu tür iddialarda bulunmuşluğu, tarihsel olarak araştırılabilir ve araştırılmalıdır. Mesela, bu iddiaların ne zaman ve kim tarafından yapıldığını bilmek isteriz. Bir "tarih teolojisi"nin reddi o "teolojinin tarihi"nin zorunluluğunu nasıl ortadan kaldırabilir?

Yine, niçin bu üç dine tarihsel denmekte de, mesela, Hinduism ve antik Yunan dinine denilmemektedir. Bu soru özellikle önemlidir; çünkü Rippin, İslam'ın tarihsel-olmadığı (non-historicity) tezini isbatlamak için şunu delil olarak göstermek istiyor: İslam için, yazılı kaynaklar dışında arkeolojik veriler açısından hiçbir ilave destek yoktur. İmdi, eğer [tarihsellik için] söylenecek ya da istenecek şartlar bunlar ise, Rippin, Hinduism ve Budizmi tarihsel dinler olarak kabul etmeliydi, çünkü böyle veriler onlarda istemediği kadar vardır. Ve yine, iki farklı tür sorun arasında da bir karıştırma vardır; teolojik ve tarihsel. Böylece, İslam'ın kökenleri teolojik sorununu çözmek için Wansbrough'un yeni bir yöntem teklif ettiği söylenmektedir. Bu yöntem, yeni bir tarihsel yaklaşım değildir; çünkü tarihsel yaklaşım, teolojik sorundan kaçamaz (elbette, 'niçin?' diye de sormak lazım!); bunun yerine metinsel eleştiri yaklaşımına dönmeliyiz. Biz de şimdi zaten ona geliyoruz.

Rippin, ilk dönemlerdeki İslami kaynaklara bu 'klasik yaklaşım'ın, yeni olmayıp, Goldziher ve Schacht'ın Hadis in-

celemelerinde ona öncülük yaptıklarını söylemektedir. Ancak bilginimizin anlamadığı şey; onların, bazı hadislerin diğer bazı hadislerden sonra ortaya çıktığını göstermek için büyük oranda tarihsel yöntemi kullanmış olduklarıdır. Onlar Wansbrough'unki gibi, metinsel eleştiri yöntemine dayanmamışlardır. Kendim de, *İslamic Methodology in History*[10] adlı eserimde bir çok "temel Hadis"in tarihsel eleştirisini yapmış bulunmaktayım. Öyle görünüyor ki, tarihsel yöntemin etkililiği, İslami tarihsel malzemenin temelde sahih olduğu ve sırf literal-analitik yöntemin yardımına ihtiyaç duymadığının delilidir. Rippin'in, hangi mantıkla, Goldziher ve Schacht'ın tarihsel yöntemini Wansbrough'un edebi tahlil yöntemlerini desteklemek için delil olarak gösterdiği de açık değildir; çünkü, az sonra görüleceği gibi, Wansbrough'un yöntemi tam bir öznellik bataklığına düşecek kadar keyfidir.

Tarihi bu kadar kolayca bir tarafa bırakmanın en büyük sonucu, metinsel eleştiri yöntemini savunanların, Kur'an'ı anlayamamaları ve anlamlı kılamamalarıdır. Wansbrough, Kur'an'daki bazı "farklılık" gibi gözüken durumları açıklamak için kronolojik Mekke ve Medine dönemlerinden ziyade, kendisine ait olan, farklı (Musevi) arkaplan gelenekler[inin etkisi] fikrini kabule bizi zorlamaktadır. Burada ayrıntılara giremeyiz;[11] ancak şu örneğe bir göz atınız: Kur'an'da İbrahim'in, babasıyla tartışmasından bahsedilirken (9:47-Mekkî), babasını terketmekle birlikte "onun bağışlanması için duaya devam edeceğini" söylediği ifade edilir. Ancak, Medine'de, Mekke

---

[10] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology of* [*in* olmalı] *History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965)

[11] Wansbrough'a yönelttiğim eleştirileri gösteren bazı örnekleri *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980) adlı eserimin girişinde ve Kur'an hakkında Batılılar tarafından yazılan bazı yeni kitapların tahlilini konu edinen makalemde (*The Journal of Religion* 64/I, 1984, ss.86-89) vermiş bulunmaktayım

Muhacirlerinin hala putperest olup kendilerine karşı düşmanca davranışlarda bulunan akrabalarıyla ilişkilerini kesmeleri bir zorunluluk haline gelince, Kur'an onlara şöyle der: "İbrahim, babasının affedilmesi için, sadece evvelce ona söz vermiş olmasından dolayı, dua ediyordu" (9:114) --yani aksi takdirde onunla bütün ilişkiyi tamamen keserdi. Benim demek istediğim şudur: Bu ayetlerin ikisi de, [eski dönemlere ait gibi görünse bile] Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine'deki tarihsel şartlarına tam anlamıyla uyar. Kur'an'da daha bir sürü kıssa vardır ki, hepsi Peygamber'in durumu ile ilişkilendirilir ve o bağlamda anlatılır. Yine, 11:27-29'u bir gözden geçiriniz: Halkının "ileri gelenleri" ("el Mele'"), kendisine katılma şartları olarak, Nuh'tan "aşağı sınıf mensuplarını" ("erazil") çevresinden uzaklaştırmasını isterler; Mekke döneminin sonlarında aynı şey Hz. Peygamber'in de başına gelmiş, ona da aynı şart koşulmuştu (bkz., 6:5). Ve yine, mesela, bakınız 11:84 ve 7:85'e; buralarda da Şuayb halkına ticarette hileyi yasaklayan kişi olarak sunulur; aynı şey, elbette, Hz. Muhammed'in toplumunda da varolan bir sorundu. Bu ve sayısız diğer örnekler bizi, Peygamber'in siyeri/hayatı ile Kur'an'ın yakın ilişkisinin varlığından başka hangi sonuca götürebilir?

Kur'an'ı, Peygamber'in hayatındaki tarihsel bağlantı noktalarından ayıran Wansbrough ve Rippin'in ana görevi de, onu tarihsel olarak başka yere bağlamaktır artık. Çünkü, tarihsel yerleştirme (relocation) zorunluluğu, sadece ilk kaynakların tarihsel doğruluğunun reddiyle gereksiz kılınamaz. Kur'an'ın hangi ve nasıl bir ortamla ilişkili olduğunu ve hangi kişi ve gruplara hitab ettiğini bilmemiz lazımdır. Ancak, öyle görünüyor ki, geleneksel tarihi böyle kolayca reddetme anlayışı, kendimizi bir hamlede tarihsel sorumluluktan sıyırmak demektir. Rippin yazısında, biraz farklı bağlamda ama Kur'an için de söyleyerek, bize şunu demektedir: "Fakat biz, 'gerçekten ne oldu'yu *bilmiyoruz* ve belki de hiç bilemeyiz; bütün bilebileceğimiz, daha sonraki insanların 'oldu' diye *inandıkları*dır...."

Edebi tahlil ilkesinin içeriğine gelince; özellikle Yahudi geleneğe ait peygamberlik literatürünün nitelikleri olan dört ana konu; Kur'an'ın da ana temalardır iddiasıyla, önümüze konulmaktadır: Öç alma, mucize, sürgün ve sözleşme. Ama bu durumda sorulması gereken temel soru şudur: O neye dayanarak bu dört konunun Kur'an için de önemli olduğunu ileri sürmektedir? Kur'an'ın ana konuları olarak niçin, mesela, sosyo-ekonomik adalet ve cihaddan hiç bahsetmiyor? Diğer yandan ne, Wansbrough'a göre Kur'an'ı muhtelif Yahudi-Hıristiyan anlatılarından oluşturmuş olan, Müslümanlar, ne de, Müslümanların iddialarına kapılmakla suçladığı Batı İslam araştırmaları geleneği, onun dört konusunu Kur'an'daki en önemli temalar olarak telakki ederler. Eğer Kur'an, Wansbrough'un keşfettiğini öne sürdüğü bir 'yardımlaşma'nın sonucu idiyse, kendisi en azından, tahlillerinde böylesine önemli olan bu dört konunun İslam'da neden ehemmiyet kazanmadığını açıklamalıydı. Öyle sanıyorum ki, Müslümanlara, Kur'an'ın en önemli öğretileri sorulacak olursa, cevapların çoğunluğu şunları içerecektir: Tevhid, Namaz, Zekat, Oruç ve Hac. O halde, Wansbrough'un tezi bir kaç komployu birden gerektirir: Birincisi Kur'an'ın gerçek kökenlerini gizlemek ve onu [başka] bir geleneğe atfetmek; bir ikincisi de, Wansbrough'un dört esasının önemini azaltıp, onların yerine Müslümanların, "İslam'ın Esasları" dediklerini koymak.

*Major Themes*'in girişinde Wansbrough'un *Qur'anic Studies* adlı eserine yönelttiğim eleştiriler, bu tür metodolojik sorunların bazıları dolayısıyla yapılmıştı; Rippin de, yazısının sonlarında bu eleştirilere cevap vermektedir. Ona göre benim Wansbrough'a yaptığım eleştirilerin sebebi, sadece kendi yöntemimi onunkinden üstün görmemdir. Halbuki, burada ve başka yerde benim yöntemimin Kur'an'ı, kendi içinde tutarlı ve Peygamber'in hayatına tamamen denk düşen bir akide sistemi olarak anlaşılır kıldığını gösteren bir takım temel fikirler ortaya koymuştum. Wansbrough'un yöntemi ise Kur'an'ı an-

lamsız sözler toplamı haline getirir ve sonra da o, bu "anlamsızlığın" nasıl ortaya çıktığını açıklama sorumluluğunu da reddedip, çeker gider.[12]

Rippin'in, "bazı bilginlerin İslam'ın Yahudi veya Yahudi-Hıristiyan arkaplanını görmezlikten gelerek sürekli Arap arkaplanını vurguladıkları"ndan şikayetine gelince; bana öyle geliyor ki, Wansbrough, Kur'an'ı tamamen Yahudi-Hıristiyan mezheb tezahürü haline getirme çabasında makul ve mazur görülebilecek hertürlü sınırı aşmıştır. Evet, bizzat Arabistan'da Yahudi-Hıristiyan fikirler nisbeten yaygındı. Kur'an'ın kendisinin de teyid ettiği gibi, Mekkelileri kendi dinlerine döndürmek için gayretler de vardı fakat başarısız kalınmıştı. Mamafih, zannedildiği gibi sadece Peygamber'in kendisi değil; Mekkeliler ve Araplar da, Ahdi Atik ve Ahdi Cedid geleneğinden bir takım şeyler öğrenmişlerdi. Böylece, bu geleneğin bir kısmı halihazırda Araplaşmıştı; Kitabı Mukaddes'de geçenlerle birlikte bazı Arap peygamberlerini de içeren Peygamberler silsilesini, Kabe'nin İbrahim ve İsmail tarafından inşa edildiği rivayetini bir düşünün mesela. Fakat Kur'an'ın öğretisinin başlangıç noktası Kutsal Kitaplardaki tartışmalar değil, Mekke toplumunun kendisindeki gerçek hayati/eksistansiyel sorunlardır. Şüphesiz, oluşumu sürecinde Kur'an, hayli bir oranda Yahudi-Hıristiyan geleneğinden bazı şeyler kapmış ve

---

[12] Wansbrough'un iki eserini tahlil edenlerin hepsi bunları ya reddettiler ya da tamamen muhalefet ettiler, bunun bir tesadüf olduğunu zannetmiyorum. En hoşgörülü tahlil Josef van Ess'inkidir; o Wansbrough'un iddia ve bulgularını kabul etmese de kullandığı yöntemin faydalı olabileceğini düşünmektedir. Ancak, Wansbrough'un *Sectarian Milieu* adlı eserini tahlilinde van Ess filolojik yöntemi kullanmayı savunmaktadır. Belki de Wansbrough'un yaptığı şey, Andrew Rippin dışında kimsenin henüz anlamadığı gerçek bir dehanın çağrısıdır. Eğer öyleyse, şu na kadar duyduklarımızdan daha fazla anlam ifade eden şeyleri yakında Wansbrough'dan işitebiliriz; çünkü, şu ana kadar işittiklerimiz korkarım hiç de ümit verici değil.

ıslah etmiştir. Ancak, Kur'an'ın sadece veya esas itibariyle bu geleneğin bir ürünü olduğunda ısrar etmek açık bir hakikat reddidir; çünkü Kur'an derinliklerinde esasen 'Arap'tır.

Bu kitaptaki bütün katkıları gözden geçirip değerlendirmem mümkün değilse de, işlemeye çalışmış olduğum *içeridekiler/dışarıdakiler* ikilemi başta İslam olmak üzere tarihsel/karşılaştırmalı din araştırmalarının karmaşıklığına işaret etmektedir. Richard C. Martin, uzun girişinde, Batı'da gelişen İslam araştırmalarını gözden geçirirken, özellikle iki farklı yaklaşımın altını çizmektedir: "Klasik" oryantalist yaklaşım ve daha yenice olan toplumsal bilimsel yaklaşım. Devamla da, ikisini dinler tarihi ile birleştirme ihtiyacından sözetmektedir. Elbette, Batılı oryantalist araştırma geleneği bazı bilginlerce öz eleştiriye tabi tutulmaya başlanmıştır ve bunlardan birisi de Jacques Waardenburg'dur.[13] İnsan ümid ediyor ki, Edward Said'in *Orientalism*[14] adlı 'yapı-bozumcu' çalışmasının peşinden, daha zengin, daha içerikli ve daha terkibi İslam araştırmaları ortaya çıksın. İslam, dinler tarihçileri tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiş bir alandır; bunun sebebi, belki de İslam'ın onların gözde kategorilerine ve yöntemlerine uymamasıdır. Elimizdeki bu Kitabı oluşturan, Arizona State University'nin düzenlediği "Islam and the History of Religions" adlı sempozyum, önemli sorunlar ve çözümleri ortaya koymak açısından eşsiz bir forum oluşturmuştur. Şimdi yapılacak olan; birçok düşünceyi, yaklaşımı ve yöntemleri uygulamak, sınamak, ve dahası, İslam'ın çok karmaşık ve zengin bir fenomen olduğunu göstermektir. Hakikaten, İslam'ı incelemek insan zihnine bir meydan okuyuştur; zor olduğu kadar mükafaatları da olan bir meydan okuyuş. Şu kesindir ki, İslam

---

[13] Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de L'occident* (Paris: Moutan, 1963).

[14] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

tarih içinde değişmiştir ve daha da hızlı adımlarla değişmeye devam edecektir. Bu değişme iki boyutludur: "küçük" geleneklerin "büyük" geleneklere doğru değişmesi -ki bu geleneğin "ana çizgi haline gelmesi" (orthodoxification) olarak nitelendirilebilir- ve, ikincisi, büyük geleneğin modernleştirilmesi. Yine de İslam, temelde aynı kalacaktır.

Bu eserdeki yazılar, disiplinler arası yaklaşımın gerekliliğini göstermiştir. Sadece "oryantalist" veya "sosyal bilimci"nin değil, belli yöntemleri olan diğer bilgi dallarının da ortak çalışması gerekir. Bunlar birbirlerini tamamlar. İkincisi olmaksızın birincisi dar görüşlü olur ve tahlikeli genellemelere götürür; birincisi olmaksızın ikincisi de soyut hatta gerçek dışı olur.