din sosyolojisi

EL KİTABI

3. BASKI



Editörler
Niyazi Akyüz
İhsan Çapcıoğlu

Ankara 2015

Din Sosyolojisi
El Kitabı

Proje Yürütücüsü
Prof. Dr. Eyüp Baş

Editörler
Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu

Yazarlar

Abdurrahman Kurt
Ali Akdoğan
Ali Albayrak
Ali Coşkun
Bünyamin Solmaz
Celaleddin Çelik
Ejder Okumuş
Fazlı Polat
Hakkı Karaşahin
Halil Aydınalp
Hüsnü Ezber Bodur
İbrahim Yenen
İhsan Çapcıoğlu
İhsan Toker
İlkay Şahin
İsmail Gönenç
Kemaleddin Taş
Mehmet Akgül
Mehmet Ali Kirman
Mehmet Süheyl Ünal
Mustafa Arslan
Mustafa Macit
Mustafa Tekin
Niyazi Akyüz
Niyazi Usta
Özcan Güngör
Ramazan Uçar
Salih Aydemir
Sefer Yavuz
Selim Eren
Ünver Günay
Yahya Mustafa Keskin
Yakup Çoştu
Zeki Arslantürk

ISBN: 978-605-4692-00-2

3. Baskı
Temmuz, 2015 / Ankara
2000 Adet

Grafiker
Yayınları
Yayın No: 86
Web : grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ
SOSYOLOJİ VE DİN SOSYOLOJİSİ

Din Sosyolojisinin Konusu 11
Zeki Arslantürk

Sosyolojik Din Tanımları 37
Kemaleddin Taş

Din ve Toplum İlişkileri 43
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

Dini Tecrübenin İfade Şekilleri 49
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

İlahiyat, Din Bilimi ve Din Sosyolojisi 57
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

1. BÖLÜM
DİN SOSYOLOJİSİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Pozitivist Sosyal Felsefe ve Evrimci Din Kuramları 73
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

Sistematik Din Sosyolojisi 87
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

İslam Dünyasında Din Sosyolojisi 95
Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu

Türkiye'de Din Sosyolojisi 102
Niyazi Akyüz

2. BÖLÜM
TEORİ, YÖNTEM VE TEKNİKLER

Sosyolojik Teori ve Din 111
Hüsnü Ezber Bodur & İhsan Çapcıoğlu

Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri 149
Ünver Günay

3. BÖLÜM
TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜREÇLERİNDE DİN

Geleneksel Toplum ve Din 171
Ali Coşkun

Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din 181
Mehmet Akgül

Küreselleşme ve Din 211
Hüsnü Ezber Bodur

4. BÖLÜM
BİREYSEL DEĞİŞİM SÜREÇLERİNDE DİN

Bireycilik ve Din 223
M. Süheyl Ünal

Gençlik ve Din 237
Hakkı Karaşahin

Yaşlılık ve Din 253
Özcan Güngör

5. BÖLÜM
TOPLUMSAL YAPI, DEĞİŞME VE DİN

Toplumsal Değişim ve Din 271
Ejder Okumuş

Göç, Kentleşme ve Din 297
Celaleddin Çelik

Gündelik Hayatta Din 307
Mustafa Arslan

6. BÖLÜM
TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİNDE DİN

Toplumsallaşma ve Din 325
Yakup Çoştu

Aile ve Din 343
Abdurrahman Kurt

Eğitim ve Din 357
Bünyamin Solmaz

Medya ve Din 379
İbrahim Yenen

7. BÖLÜM
KÜLTÜR, ENTEGRASYON VE DİN

Kültür ve Din 393
Ali Akdoğan

Toplumsal Bütünleşme ve Din 409
Ünver Günay

Müzik ve Din 421
İlkay Şahin

8. BÖLÜM
TOPLUMSAL FARKLILAŞMA SÜRECİNDE DİN

Toplumsal Farklılaşma ve Din 433
Fazlı Polat

Toplumsal Tabakalaşma ve Din 447
Yahya Mustafa Keskin

9. BÖLÜM
DİNİ GRUPLAR VE YENİ DİNİ HAREKETLER

Dini Gruplar Sosyolojisi 463
Niyazi Akyüz

Yeni Dini Hareketler 481
Mehmet Ali Kirman

Alevîlik-Bektaşîlik 495
Ramazan Uçar

Caferilik 515
Ali Albayrak

10. BÖLÜM
EKONOMİ, ZİHNİYET VE DİN

Ekonomi ve Din 533
Niyazi Usta

Zihniyet ve Din 545
Sefer Yavuz

Yoksulluk ve Din 553
Mustafa Macit

11. BÖLÜM
DİN, DEVLET VE SİYASET

Din, Devlet ve Siyaset 571
Selim Eren

Kamusal Alanda Din 587
Mustafa Tekin

12. BÖLÜM
TOPLUMSAL CİNSİYET, IRK, ETNİSİTE VE DİN

Toplumsal Cinsiyet ve Din 607
İhsan Toker

Irk, Etnisite ve Din 623
İsmail Gönenç

13. BÖLÜM
DİN, TOPLUMSAL SORUNLAR VE ŞİDDET

Sosyal Çatışma Sürecinde Din 645
Halil Aydınalp

Terör ve Din 671
Salih Aydemir

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ 689

ÖNSÖZ

Din sosyolojisi, din ile toplumsal yapı, kurum ve süreçler arasındaki karşılıklı ilişkileri, dini grupları, dini inanç, ibadet ve uygulamaları, bunların zamanla hangi toplumsal şartlar altında, nasıl ve ne yönde değiştiğini inceleyen bir disiplindir. Din sosyolojisinin bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları ile tarihlendiriliyorsa da, toplumsal düşünce geleneğinin kökleri, tarihin çok daha eski dönemlerine kadar uzanır. Öyle ki antik çağlardan beri pek çok düşünür, dinin sosyal hayata ve sosyal hayatın dine etkileri üzerinde durmuş, din ve toplum ilişkilerini çeşitli açılardan inceleyen eserler kaleme almıştır. Elinizdeki eser de, böylesine köklü bir geleneğe mütevazi bir katkıda bulunma girişiminin ürünüdür.

Eser, birbirini tamamlayan bir giriş ve on dört ana bölümden oluşmaktadır. Girişte sosyoloji ve din sosyolojisinin konusu, sosyolojik din tanımları, din-toplum ilişkileri, dini tecrübenin ifade şekilleri, ilahiyat, din bilimi ve din sosyolojisi konuları ele alınmaktadır. "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi" başlıklı birinci bölümde, din sosyolojisinin doğuşu, gelişimi ve çağdaş durumunun yanında, İslam dünyası ve Türkiye'deki gelişimi üzerinde durulmaktadır. İkinci bölüm din sosyolojisinin teori, yöntem ve tekniklerine ayrılmıştır. Bu bölümde, sosyal bilimler metodolojisinde kullanılan yöntem ve tekniklerin yanı sıra, sosyolojik teorilerin temel karakteristikleri anlatılmakta; din sosyolojisi metodolojisine ilişkin değerlendirmelere yer verilmektedir. Üçüncü bölümde, "Toplumsal Değişim Süreçlerinde Din" başlığı altında geleneksel toplumdan modern küresel topluma dini değişim süreçleri üzerinde durulmaktadır. "Bireysel Değişim Süreçlerinde Din" başlığını taşıyan dördüncü bölümde, "bireycilik ve din", "gençlik ve din" ile "yaşlılık ve din" konuları ele alınmaktadır. Beşinci bölümde, toplumsal yapı, değişim ve din ilişkileri incelenmektedir. Bu çerçevede; genel olarak toplumsal değişim ve din ilişkilerinin yanı sıra, "göç, kentleşme ve din" ve "gündelik hayatta din" konuları analiz edilmektedir.

Altıncı bölümde, toplumsallaşma sürecinde dinin üstlendiği işlevler; "toplumsallaşma ve din", "aile ve din", "eğitim ve din" ve "medya ve din" başlıkları etrafında işlenmektedir. Yedinci bölüm, kültür, entegrasyon ve din ilişkilerine tahsis edilmiştir. Bu bölümde, toplumsal bütünleşme sürecinde dinin rolünün yanı sıra, kültür ve din etkileşimi ile müzik ve din konuları üzerinde durulmaktadır. Sekizinci bölümde incelenen konular; toplumsal

farklılaşma ve tabakalaşma süreçlerinde dinin üstlendiği işlevsel rollerdir. Dokuzuncu bölümde toplumsal gruplaşmalar incelenmektedir. Bu bölümde dinin kurumsallaşması, din kurucusunun karizmatik kişiliğine yapılan referanslarm yanı sıra; otorite, gelenek, cemaat ve teşkilatlanma kavramlarıyla birlikte incelenmekte, dini gruplarm farklılaşması sürecinde yapılan itirazlarm sosyolojik sonuçları üzerinde durulmakta ve yeni dini hareketler konusu; kavramsal ve tipolojik ayrımlar çerçevesinde işlenmektedir. Ayrıca burada Türkiye özelinde Alevilik-Bektaşilik ile Caferilik örnekleri üzerinde durulmaktadır. Onuncu bölümde, ekonomi, zihniyet ve din ilişkileri incelenmektedir. Yoksulluk ve din ilişkisi de bu çerçevede ele alınan konular arasındadır. On birinci bölümde, din, devlet ve siyaset ilişkileri; dinin kamusal yaşamda artan ve azalan rolleri bağlamında tartışılmaktadır. On ikinci bölümde, "toplumsal cinsiyet ve din" ile "ırk, etnisite ve din" başlıklarına yer verilmiştir. On üçüncü ve son bölümde ise, dinin sosyal çatışma sürecindeki kullanımları güncel örnekleriyle açıklanmaktadır.

Bu eserin ortaya çıkışına pek çok kişi önemli katkılarda bulundu. Onların hepsine ayrı ayrı teşekkürü ifası lüzumlu, zevkli bir vazife biliyoruz. Kitabın hazırlık aşamasında önerileriyle önemli katkılarda bulunan, bizi cesaretlendiren Grafiker Yayınlarının sahibi Necla Yavuz'a müteşekkir ve minnettarız. Kendilerinden yazı talebimizi büyük bir incelikle karşılayan, yazılarıyla kitabın ortaya çıkışına çok önemli katkılarda bulunan ve her biri ayrı birer değer olan saygıdeğer bilim insanları meslektaşlarımız/hocalarımız Abdurrahman Kurt, Ali Akdoğan, Ali Albayrak, Ali Coşkun, Bünyamin Solmaz, Celaleddin Çelik, Ejder Okumuş, Fazlı Polat, Hakkı Karaşahin, Halil Aydınalp, Hüsnü Ezber Bodur, İbrahim Yenen, İhsan Toker, İlkay Şahin, İsmail Gönenç, Kemaleddin Taş, Mehmet Akgül, Mehmet Ali Kirman, Mehmet Süheyl Ünal, Mustafa Arslan, Mustafa Macit, Mustafa Tekin, Niyazi Usta, Özcan Güngör, Ramazan Uçar, Salih Aydemir, Sefer Yavuz, Selim Eren, Ünver Günay, Yahya Mustafa Keskin, Yakup Çoştu ve Zeki Arslantürk'e sonsuz teşekkürler ediyoruz. Yazarlarımızdan İsmail Gönenç'i 05.12.2012 tarihinde kaybetmenin derin üzüntüsünü yaşıyoruz, kendisine Allah'tan rahmet dileriz. Son olarak çalışmanın sizlerle buluşmasına 3. baskıda da aracılık eden Grafiker Yayınları çalışanlarına şükran borçluyuz. Eserin, Türkiye'nin kendi şartları içinde ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik bir din sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunacağına ve din sosyolojisinin bir bilim dalı olarak daha da güçlenmesine hizmet edeceğine yürekten inanıyoruz.

Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu
Ankara, Temmuz 2015

GİRİŞ

SOSYOLOJİ VE DİN SOSYOLOJİSİ

DİN SOSYOLOJİSİNİN KONUSU

Zeki Arslantürk

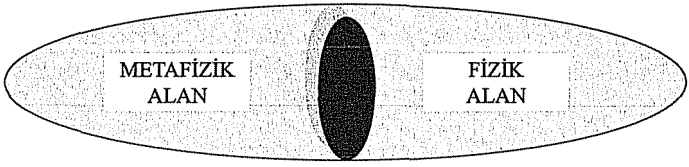
1. Din Sosyolojisinin Konusu

Din Sosyolojisi tanımlamasına dikkat edilecek olursa, burada iki kavram arasındaki ilişkinin vurgulandığı görülür: Din ve Sosyoloji.

Kavramlar, insanın varlıklar (nesne, olay/olgular) üzerinde düşünme yoluyla ürettiği düşünceler (semboller)'dir. *Sosyoloji, sosyal varlık alanı ile ilgili insanın ürettiği bilimsel bilginin, din ise, aşkın varlıkla/larla insanın kurduğu ilişkinin insan/lardaki tezahürüdür. Din Sosyolojisi ise, din olgusu ile toplum arasındaki ilişkiden doğan olay/olguların bilimsel olarak anlama ve açıklamasından doğan bilimsel disiplinin kavramsal adı (sembolü)* olmaktadır.

Bilimleri birbirinden ayıran kesin sınırlar yoktur. Özellikle bütün sosyal bilimler sosyal gerçekliği kendilerine konu edinmelerine karşılık, bu alan üzerinde ilgilerini topladıkları odak noktaları ayrı ayrıdır (Bilgiseven, 1980: 3). Bilimlerin bağımsızlığının ölçüsü, kendilerine özgü konuları ve metotlarıdır. Bu nedenle Sosyoloji ve Din Sosyolojisini tanımlayabilmek ve ilgi alanını belirleyebilmek için, diğer bilimlere göre ilgi alanlarını ve metotlarını bilmek gerekir. Bu nedenle bu bölümde sosyolojinin ve Din Sosyolojisinin konusunun ne olduğunu ele alacağız. Ancak bu bağlamda şunları hatırlamamızda yarar vardır:

- İnsan düşüncesine konu olması bakımından evren, *fizik alan* ve *metafizik* alan olmak üzere ikiye ayrılır:



- Metafizik alan, felsefe ve dinin konusudur. Fizik alandan hareketle (Felsefe) ve dinlerin bildirimesi ile bilinir. Bunlar da bilgidir. Ancak sonuçta ya düşünmenin ürünü ya da inancın tezahürleridirler. Doğruluk veya yanlışlıkları kesin deney olan ölümle test edilebilir. Ölüm deneyinin ise geriye dönüşümü ve tekrarı yoktur.
- Bilimin konusu ise fizik alandır. Fizik alan, insan tarafından gözlenebilir ve hakkında gözlemle düşünce üretilebilir alandır.

> Demek ki felsefe düşünme, din ise bir inanç sistemidir. Her ikisi de insanda bir bilgi oluşturur. Ancak bu bilgiler insanlar arasında paylaşılmadıkları ve ortak bir yapı oluşturmadıkları sürece kişiye özgü kalırlar.

Genel anlamda Sosyoloji ve özel anlamda Din Sosyolojisi her şeyden önce insanla ilgili bilimlerdir. Ancak, tek bir insanın davranışları ve dinin tek bir insandaki inanç tezahürleri sosyoloji ve din sosyolojisinin konusu değildir. Sosyolojinin ve din sosyolojisinin ilgi alanı, bu tezahürlerin, en az iki kişi arasındaki kalıplaşmış; tipleşmiş ve modelleşmiş şekilleridir.

Toplumsal varlık, insanların organizasyonundan (sosyal gruplardan) ve sosyal davranışlardan oluşan bir sosyo-kültürel yapı oluşturur ve bu yapı da bir sistem özelliği taşır.

> Din sosyolojisinin konusu, bir sistem özelliği taşıyan toplumsal yapının parçaları arasına din olgusu dahil edildiğinde, bu parçalarda, parçalar arasında, parçalarla bütün (topyekün toplumsal yapı) arasındaki ilişkiden doğan toplumsal olay ve olgulardır.

J. Wach'ın tanımıyla ifade edersek: *Din Sosyolojisinin görevi, birbirlerine nispetle din/lerle toplumun karşılıklı bağıntısını araştırmak ve ortaya koymaktır. Demek ki Din Sosyolojisi, tarihte ve halde mevcut dinlerin veya mezheplerin toplumsal gruplara göre ilişkilerini mümkün mertebe ve eksiksiz olarak araştırır* (Wach, 1931: 479–494).

2. Sosyoloji ve Din Sosyolojisi İlişkisi

Dikkat edilecek olursa, yukarıdaki anlatımlarda din sosyolojisini hep sosyoloji ile birlikte kullandık. Maalesef biz bunu hep yapacağız.

Nasıl ki bir binanın inşaatı için belli bir arsaya, gerekli malzemeye ve mimar-mühendis ve müteahhide ihtiyaç varsa, din sosyolojisinin sosyolojiden ayrı (bağımsız) bir bilim olabilmesi için kendine özgü konu ve metodolojiye kavuşması gerekir. Bu görev de din sosyologlarına düşmektedir. Aslında birilerinin şöyle düşünmesi mümkündür: *Din sosyolojisi adı altında sosyolojiden ayrı bir bilime ihtiyaç var mıdır?*

Bilimlerin tarihine baktığımız zaman hepsi de belli ihtiyaçlar doğdukça tedvin ve inşa edilmişlerdir. Nitekim sosyoloji de felsefeden feodal toplum yapısının yıkılması ve yeni toplumsal yapıya ihtiyaç sebebiyle tedvin ve inşa edilmiştir. Aynı şekilde felsefe için de durum böyledir. Sistematik düşünme ihtiyacının ortaya çıkması felsefeyi doğurmuştur. Bu da Grekler dönemine rastlar. *Aristoteles'in Mantık'ı* tedvini sistematik felsefi düşüncenin başlangıcı olmuştur.

"Sosyoloji" adının, Fransız sosyal felsefecisi Auguste Comte (1798–1857) tarafından konulmasına karşılık, sosyal olaylar üzerine düşünme geleneği çok daha eskilere gider. Kabil'in Habil'i öldürmesi bir sosyal olaydır. Babaları Âdem bu olayın nedenleri üzerinde herhalde düşünmüştür. Ancak sosyal olaylar üzerine sistematik düşünme bundan farklı bir şeydir. Bizim burada kastettiğimiz sistematik düşünmedir.

Batı'da sosyal olaylar üstüne düşünme geleneği felsefe kökenlidir. Her filozof içinde bulunduğu toplumun şartlarına göre sosyal olaylarla ilgilenmiştir. Ancak sosyolojinin felsefeden ayrı bağımsız bir bilim olabilmesi için sosyal olaylarla ilgilenmek, diğer bir ifade ile konu yeterli değildir. Bir disiplinin bağımsız olabilmesi için kendine özgü bir metodunun da olması gerekir. Felsefenin sosyal olayları, düşünme metodu ile incelemesine karşılık, sosyal realite düşünmenin dışında kendi dinamikleri çerçevesinde vardır ve bu nedenle düşünmenin dışında başka metotlara ihtiyaç gösterir.

Sanayi çağı ile toplum çarkları da baş döndürücü bir hızla dönmeye başlar. Ortaçağın geleneğe dayalı alışılmış düzeni değişir, altüst olur. Avrupa'da eski toplum düzenlerinin yıkıldığı, yeni yeni meselelerin ortaya çıktığı, insanlık tarihinin eskiye nazaran tanınmayacak yeni bir dönemi başlar. Bu dönemde toplum ve insanlığın "nasılı", "niçini", "nereden geliyoruz" ve "nereye gidiyoruz"u üstüne düşünme ve incelemeler yoğunluk kazanır (Sorokin, 1972: 9). Bu çabalar sonunda, sosyal olaylar üstüne düşünme

geleneği felsefeden ayrılır ve bu ayrılma yeni bir bilimin doğmasını sağlar. Auguste Comte bu yeni bilime "sosyoloji" adını verir.

Sosyoloji felsefeden ayrılırken din-toplum ilişkisini içeren konuları da kendi şemsiyesi altına almış, felsefeye ise dinin mahiyeti ve tanrı sorununu bırakmıştır. Ancak felsefe yeni bir yol izlerken dine karşı pozitivist ve ateist bir tutum oluşturur. Tanrı inancının insanlar için bir sorun oluşturduğu ve düşünmenin merkezinden çıkarılmasının gerektiği sonucuna varan akımlar doğmasına sebep olmuştur. Daha açık bir ifade ile düşüncede, tanrının yerini bilim alır. Herkesi değilse bile çoğunluğu bu düşünce sistemi etkiler. İnsanlar yönlerini dine değil insana çeviriler; hümanizm dinin yerini alır. Kovsan gitmiyor, tutsan problem oluşturuyor. Her iki halde de din yine de insanları, özellikle düşünürleri meşgul ediyor.

Dinin mahiyeti tartışmaya açık bir alan değildir. En azından dindar tarafından tartışılmaz. Ancak aydınlanma çağı ile dinin hem mahiyeti ve hem de fonksiyonları sorgulanmaya başlanır. Kimileri mahiyeti etrafında bağlılarını ve ilişkiler sistemini, kimileri de dinin toplumsal fonksiyonlarını araştırma konusu yapar.

Batı toplumu sıkıntılıdır. Bu sıkıntıya neden aranır. Bu nedenler arasında din de sorgulanır. Ancak yeni oluşacak toplumsal yapıda dine bir yer bulmak da gerekmektedir. Din yeni toplumsal yapıda yer almalı mıdır? Yer alması gerekiyorsa niçin ve nasıl? Buna karar verebilmek için geçmişi, hali ve geleceği içeren felsefeden ayrı bilimsel araştırmalar yapılır. Bu araştırmacılar din sosyolojisinin öncüleri olurlar.

Sürecin devamında dini hem mahiyeti ve hem de fonksiyonları açısından ele alan, daha açık bir ifade ile modernizmin tatmin edemediği insanların yeniden dine ve mistisizme yönelmelerini açıklamak isteyen sosyologlar ekolü oluşur. Genelde bu grup din adamı veya din bilimcidir; dindardır, din tarihçisidir, din antropologudur veya papazdır. Orijinleri ne olursa olsun, ele aldıkları konu/konular din ve toplum ilişkisi; din sosyolojisidir.

Batı toplumları genelde Hıristiyan'dırlar. Din sosyolojisi söz konusu olduğunda, geliştirilen teoriler Hıristiyanlığın özsel yapısı ile bu toplumlarm ilişkisinden doğan durumlara ilişkin olması bu bilimin genellemeci özelliğine aykırı gözükse de (geçerlik ve güvenirlikleri Hıristiyan toplumları için olsa da) din-toplum ilişkileri bağlamında diğer toplumlar için model olamayacakları anlamına gelmez.

Dinsiz insan vardır, ancak, dinsiz toplum yoktur. Din sosyolojisi adına geliştirilen yaklaşımlar, din sosyolojisi ile meşgul olanlara, hem kendi toplumlarındaki din-toplum ilişkileri ve hem de bilimsel genellemeler yapmalarına imkân verecektir.

3. Din Sosyolojisinin Ana Konuları

İnsanın olduğu yerde sosyallik de vardır. Ancak insanın her özelliği sosyolojinin konusu değildir. Veya ana konusu değildir. Buna karşılık pratikte şunu söyleyebiliriz: Sosyolojinin konuları dinle ilişkilendirildikleri zaman din sosyolojisinin konularını meydana getirirler.

Bütün varlıklar gibi, her varlık kendi içinde bir bütün, başka parçalarla ilişkilendirildiğinde ve bu ilişkilendirmeden bir bütün doğuyorsa kendisi bu bütünün parçasıdır. Sosyoloji ve Din Sosyolojisini bir sistem bütünlüğü içerisinde ele aldığımızda şu parçaları konu edinmemiz gerekir. En azından bizim sistematiğimiz böyledir:

- ❖ Din sosyolojisinin konusu
- ❖ Din sosyolojisinin tarihçesi
- ❖ Din sosyolojisinin metodolojisi
- ❖ Sosyal süreçler ve din sosyolojisi
- ❖ Mikro din sosyolojisi
- ❖ Makro din sosyolojisi
- ❖ Din sosyolojisi teorileri

Nitekim bu sistematik, bizim "Sosyoloji" adlı kitabımızda da takip ettiğimiz usuldür. Değiştirdiğimiz "Sosyoloji" yerine "Din Sosyolojisi" kavramlarını koymamızdır. *Zira, madem ki sosyolojinin konusu insan ve davranışlarıdır ve din de insan için bir sosyal realitedir, o halde sosyolojinin insan davranışlarını konu edindiği yerde din de olacaktır.*

3.1. Davranış Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

Bir varlığı tanımlayabilmek için o varlığı kendi dışındaki varlıklardan ayırt etmek lazımdır. Bu da tanımlanacak varlığın temel özelliklerini belirtmekle mümkün olur. Felsefe tarihinde insanla ilgili tanımlarda insanı diğer varlıklardan ayıran beş temel özellik zikredilir. Bunlar:

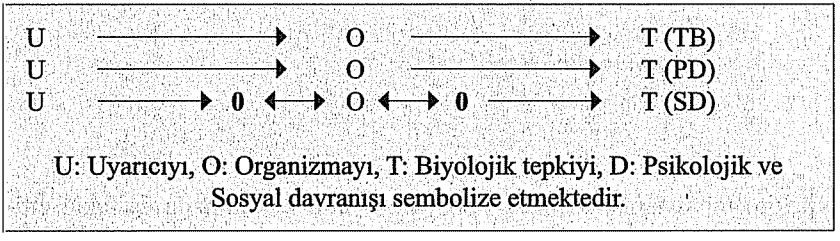
- ❖ Akıl
- ❖ Düşünme
- ❖ Konuşma
- ❖ Alet yapma (alet kullanma değil)
- ❖ Sosyal hayat sürmedir.

Bunlara insanın *inanma* özelliğini de katmak gerekir. Zira insanın olaylara, objelere karşı insan olma özelliğinden doğan negatif veya pozitif eğilimleri mevcuttur. Zaten Sosyal Psikoloji de bu eğilimleri tutum başlığı altında

inceler. Eğer tutumlar aşkın bir varlık veya kutsal bir varlığa (bu varlığın real veya irreal olması önemli değildir, önemli olan insanın bu varlığı algıladığının şuurunda olmasıdır) iman şeklinde tezahür ederse bu ilişkilerden din olgusu doğar.

Aslında bunların hepsi, sonuçta, düşünmenin ve aklın fonksiyonlarıdır. Bu nedenle insan düşünme ve akıl sahibi olma özelliği ile diğer varlıklardan ayrılır. Bu anlamda sosyolojinin ilgi alanına, düşünen ve akıllı varlık olan en az iki insanın, karşılıklı davranışları girmektedir. Din Sosyolojisinin konusuna da bir dine mensup olan *dindarın (akıl sahibi) davranışları* ve bu *dindarlık davranışları ile toplum ilişkisinden doğan yapısallaşmış davranışlar* girmektedir.

İnsanda biyolojik, psikolojik ve sosyal olmak üzere üç tür davranış gözlenmektedir. Bunu U—O—T formülü ile şu şekilde ifade edebiliriz:



U: Uyarıcıyı, O: Organizmayı, T: Biyolojik tepkiyi, D: Psikolojik ve Sosyal davranışı sembolize etmektedir.

Sosyal davranış (SD), biyolojik tepki (BT) ve psikolojik davranıştan (PD) farklıdır. Bir davranışın sosyal davranış haline gelebilmesi için fertten çıkıp fertler arası sürekli ve düzenli bir yapı kazanması lazımdır. Yani biyolojik ve psikolojik davranış ferdi olduğu halde sosyal davranış en az iki fert arasında gerçekleşen davranıştır. Bu nedenle, dinin tek bir fertteki tezahürleri Din Psikolojisi'nin, fertler arası yapısallaşmış durumları ise Din Sosyolojisi'nin konusuna girer. Din bilimleri dini davranışları herhangi bir dine ait olmaları ve mahiyetleri itibariyle, Felsefe ise düşünmeye konu olması bakımından dini ve dini davranışları konu edinirler.

Daha açık bir ifade ile, ahlak bir ölçü koyar, bu iyi-kötü ölçüsüdür. Objeleri kendisinin koyduğu iyi-kötü değer yangısına vurur ve değerlendirir. Hukuk ise hukuk kurallarına uygunluk bakımından suçlu-suçsuz ayırımı yapar. Sanat ve estetik ise güzel-çirkin kararı verir. Teknik bilgi ise faydalı-faydasız ayırımından hareket eder. Din ise bütün bu ölçülere saygı duymasına karşılık bir objede (olay, olgu ve nesnede) koyduğu günah-sevap ölçüsüne vurur. Koyduğu günah-sevap ölçüsüne uyma derecesine göre o objeye yaptırım ölçüsü belirler; haram der, mekruh der, mübah der. Günahın derecesine göre de dünya veya ahirette o günahı işleyen kişiye bir yaptırım öngö-

rür. Bilim ise bulduklarım doğru mu-yanlış mıdır? sorusunu sorar. Bilimin bu sorusu araştırılan olay ve olgularm doğru araştırılıp araştırılmadığına yönelik metodolojik bir değerdir.

Bir bilim olarak din sosyolojisi de, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız, suçlu-suçsuz gibi değer yargısı vererek dini ve dinleri araştırmaz. O, din ile sosyal olanın karşılıklı etkileşimini ve bu etkileşimden doğan davranış tipleri ve modellerini tasvir eder; olması gerekeni değil, olanı araştırır. Din, bilimin tespit ettiği veya açığa çıkardığı bu doğruya veya yanlışa kendi değer yargısı olan günah-sevap açısından değerlendirme yapar/yapabilir. Bu arada bütün değer ölçüleri de devreye girer/girebilir. Mesela, İslam dini bilimsel değer yargısı dahil bütün değer yargılarma kendi günah ve sevap değer yargısı/ları çerçevesinde bakış açısına sahiptir. Güzel bir kadın heykeli sanat değeri taşıyabilir ama din bunu ahlaki açıdan değerlendirebilir. Veya bir bilimsel buluş insanlara ve insanlığa zarar verecek şekilde kullanılıyorsa (atom bombası gibi), din buna olumsuz değer atfedebilir.

Bu durum zaman zaman veya çoğu zaman dinle diğerleri arasında bir çatışma alanı doğurur. Herkes kendi değer alanından yana tavır aldığında ise çatışma su yüzüne çıkar. Buna karşı toplum denge politikaları geliştirir; değer yargılarmı kendi alanlarında tutmaya çalışır. Nitekim laiklik olgusu da bu politikalardan biri olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde geleneksel toplum, modern toplum, postmodern toplum şeklindeki bir ayırımda dinin toplumsal fonksiyonuna ait değerlendirmeler önemli role sahiptir. Hatta modernizm sürecinde din ferdi vicdanlara kadar indirgenmiş, dahası dinin artık gereksiz olduğunu ileri süren görüşler ferdi vicdanları da dinsizleştirmek için ferde baskı yapmışlardır. Pozitivizm aynı zamanda bu politikalarm felsefi sığınağı olmuştur.

Ancak postmodern dönemde dinin insanın ve insanlığın gündemine yeniden yer almaya başladığını görüyoruz. Bunda modernizmin madde merkezli dayatmalarmın insanı tatmin edememesinin önemli rolü bulunmaktadır.

Bir davranışın sosyal davranış olabilmesi için iki şarta ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar:

- Fertler arası karşılıklı haberdarlık (etkileşim ve iletişim)
- Mensubiyet duygusu (grup şuuru) dur (Bilgiseven, 1982: 4–5).

Bu özellikleri ile *sosyolojinin konusuna giren sosyal davranış, birbirinden haberdar olan ve birlikte mensubiyet duygusuna sahip en az iki insanın davranışıdır.* Demek ki, bir sosyal grubun üyeleri ortak bir dine mensubiyet duygusunun şuurunda ise ve karşılıklı iletişimlerinde mensup oldukları

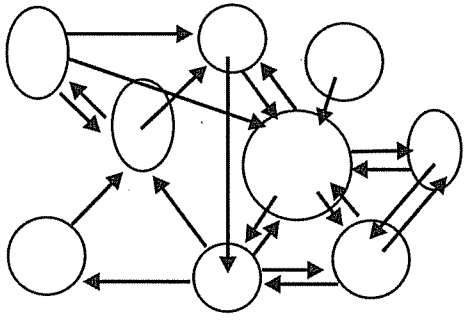
dinin iletişim kanallarını kullanıyorlarsa (mesela din dilini) bir sosyal grup oluştururlar. *Din Sosyolojisi'nin konusu ise bir dine mensubiyet duygusu içerisinde bulunan kişilerin birbirleriyle ve grup dışındakilerle ilişkilerinden doğan sosyal davranış kalıplarıdır.*

> Bir adam kanca müşterek olduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek olduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insani şahsiyetimiz bedenimizde değil ruhumuzdadır. Ziya Gökalp

Sosyal davranışlar bir sosyal davranış düzlemi meydana getirirler. Diğer bir ifade ile insanların bir ağaç kümesi veya hayvan topluluğu gibi bir birliktelikleri yoktur. İnsanlar belli bir hiyerarşik düzen içerisinde bir sosyal grup oluştururlar ve grubun hayatiyetini de yarattıkları kültürle sağlarlar.

Aşağıdaki şemada dokuz üyeli bir sosyal grupta tek tek fertleri ve bunları birbirine bağlayan ilişkileri görüyoruz. İlişkiler sistemi oklarla gösterilmiştir. Zira biz bir sosyal davranış alanında yalnız şahısları ve onların ferdi davranışlarını görebiliyoruz. Şahıslar arasındaki ilişkiler sisteminin meydana getirdiği davranış alanı, ancak, ölçülebilir belli zaman ve mekân süreçleri içerisinde algılanabilir.

Diğer bir ifade ile, sosyal davranış alanı içindeki davranış olgusu, bir zaman sürecine ihtiyaç gösterir. Bu özellikleri ile sosyal davranış alanı, belli bir sosyal grup içerisinde ortaya çıkan sosyal anlaşmanın sonucu, sınırları belirlenen davranışlar topluluğunu ifade eder ve ferdin davranışları bu davranış alanı içerisinde anlam kazanır; sosyal davranış haline gelir (Wössner, 1979: 37–38).



Şekil 1: Sosyal Davranış Düzlemi.

Sosyal davranışlar ve bu davranışların oluşturduğu sosyal davranış alanı gerçektir; olmuş bitmiş veya oluş halinde bulunan gerçek bir varlıktır. Aynı

şekilde bu sosyal grup üyelerinden birini, birkaçını veya bütün sosyal grup üyelerinin hepsinin herhangi bir dine mensup olduğunu varsaydığımızda (grubun üyeleri arasında gerçekleşen davranışların fertteki şeklini gözleyip fertler arası davranış ilişkilerinin resmini çekemiyorsak da) dinin etkisinde insanlar arasında oluşan sosyal davranış alanı da gerçektir (realdir).



Resim 1: Din Cemaat Hayatı ile Grup Şuuru Oluşturur.

Varlık (obje) insana (sujeye) şu altı özelliği ile kendini algılatır:

- Somut (Konkret)-Soyut (Abstrak)
- Açık (Manifest)-Gizli (Latent)
- Gerçek (Real)-Gerçek Ama Algı Üstü (Sürreal)-Kurgusal; Düşünmenin Ürünü (İrreal)

Sosyolojinin konusunu oluşturan sosyal davranış düzlemi gerçektir; tarihi varlık alanı içerisinde mevcuttur. Ancak algılanabilmesi belli bir zaman sürecine ve ölçülebilir mekâna ihtiyaç gösterir. Bu nedenle anlık algı dışıdır. Gizli olması sosyal varlık alanının gerçek olmasına engel değildir. Sosyal varlık alanı aynı zamanda somuttur. Bu sosyal varlık düzleminin belli sınırlar çerçevesinde bir yapısının olduğunu ifade eder. Böylece sosyoloji, konusu itibariyle pozitif bir bilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca, Hans Freyer'in deyimi ile "sosyoloji olması gerekenin değil olanın ilmidir." (Freyer, 1957, 16).

Sosyoloji bir davranış bilimidir. Ama Max Weber'in deyimi ile "insanın sosyal davranışlarının anlaşılır ilmidir." (König, 1970: 37). W. Pareto'ya göre de sosyoloji bir davranış ilmidir. Ancak "insanın mantık dışı (mantıksız değil) davranışlarının ilmidir." (Aron, 1986: 395). E. Durkheim ise sosyolojiyi, "sosyal münasebetler ilmi" (Bauman, 1986: 6) olarak tanımlamaktadır.

Dikkat edilecek olursa Weber sosyal davranışa, insana özgü davranıştan başlamakta, Durkheim davranışın bir sonraki aşamasından, Pareto ise mantıklı ve mantıkla oluşturulmayan davranıştan hareket etmektedir.

Ancak burada Pareto'nun mantık dışı deyimini mantıksız anlamında anlamamak gerekir. O sosyolojinin konusuna giren insan davranışlarını insan tarafından metodik olarak toplanmış ve sistematik olarak düzenlenmiş şuurlu davranışın dışında tutmaktadır. Bu tür oluşturulmuş bir davranış bilimin anlama ve açıklama görevi içine girer. Demek ki, bilim adamı olarak sosyoloğun görevi bu mantık dışı davranışları anlamak ve açıklamak için sosyolojik bilgi toplamak ve toplanan bilgileri sistematize edip anlamak ve açıklamaktır. Mesela Afrika yerlilerinin, bir dini ayinini seyreden birisi buradaki davranışları "mantıksız" diye nitelendirebilir. Hâlbuki bu davranışların bu ayin içerisinde bir anlamı vardır ve kendi içerisinde tutarlıdır. Aynı şekilde bir Müslüman kilisedeki bir ayini ve bu ayindeki davranışları mantıksız bulabilir. Nitekim bir Hıristiyan da camide bir müslümanın namaz kılmasını; cemaat davranışını mantıksız olarak değerlendirebilir. Ancak bilim adamı (sosyolog) bu davranışlara mantıksız olarak bakamaz. Bilim adamının yapacağı iş bunları kendi içerisinde anlayıp açıklamaktır.

Pareto'nun bu teorisi onun etmenler ve tortular teorisinin bir sonucudur. Davranışlar etmenlerin baskısı altında zamanla yapısallaşır ve bir tortu oluşturur. Davranışlar bu tortular içerisindeki fenomenlerdir. Dini tortular da bu fenomenlerdendir. Artık bilim adamı için davranışların mantıklı olup olmadıklarından ziyade, niçinliği ve nasıllığı önemlidir.

3.2. Sosyal Münasebetler Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

Sosyolojinin inceleme alanına giren en küçük ünite en az iki kişi arasındaki sürekli ilişkilerdir. Bu nedenle sosyal münasebette iki şartın var olması gerekir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunlar; karşılıklı haberdarlık (etkileşim ve iletişim) ve mensubiyet duygusu (grup ruhu) dur. Karşılıklı haberdarlık ve mensubiyet duyguları, bir taraftan insanlar arasındaki benzerlikten, diğer taraftan da farklılıktan ileri gelmektedir (Bilgiseven, 1982: 5).



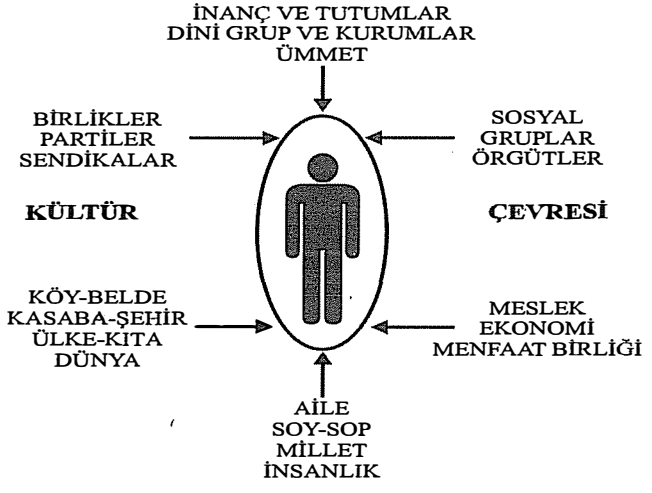
Resim 2-3: Hayvanlar da toplu yaşarlar ve aralarında bir iletişim vardır. Ama onların bir dini yoktur. Zira sorumluluğun muhatabı akıldır.

Her insan dünya hakkında ferdi tasavvura sahiptir. Daha açık bir ifade ile, bir ferdin diğer şahıslara ve objelere karşı reaksiyonları, kendi zihniyet yapısına göre şekil alır. Bu farklılık ferdin fizyolojik ve biyolojik yapısından,

fiziki ve coğrafi çevresi, geçmişe ait tecrübeleri, geleceğe ait idealleri; istek, hedef ve gayeleri, yaşadığı sosyal çevrenin ayrı olmasından kaynaklanmaktadır (Krech-Crutchfield-Ballachey, 1970: 25–27).

Fertleri ve toplumları birbirinden farklı kılan ve birbirlerine benzer yapan birtakım faktörler vardır. Onları birbirine benzer davranışlara sevkeden müşterek tasavvurları olduğu gibi, her fert insan olma bakımından aynı sinir sistemine sahiptir. Bütün insanların duyu organlarına sahip olması, az veya çok bir aklının bulunması, ortak fiziki ve sosyal çevrede yaşamak zorunda olmaları onları benzer şuura da sahip kılar (Krech-Crutchfield-Ballachey, 1970: 47). Diğer bir anlatımla fertlerin birbirine uzaklık veya yakınlık derecesini ve bir grup oluşturmalarını sağlayan bazı faktörler mevcuttur. Aşağıdaki şemada görüldüğü gibi bunlar:

- İlik faktörü (kan bağı terimini kasıtlı olarak kullanmadık)
- Mekân faktörü
- Ekonomi faktörü
- İnanç faktörü olarak dört kategori altında toplanabilirler (Hilligen, 1971: 9).



Şekil 2: İnsan ve Çevresi.

Şu halde, cemiyetin mevcut olabilmesi için benzerlik kadar farklılıkların da olması şarttır. Fertleri ve toplumları birbirlerinin benzeri yapan özellikler arasında en önemlisi kültür birliğidir. Aynı kültüre sahip insan ve insan toplulukları her ne kadar birbirlerinden farklı görünseler de, kültür birliğinden dolayı birbirlerine benzerler. Aynı kültür grubuna mensup şahısların istek, arzu, ihtiyaç, amaç ve hedeflerinin aşağı yukarı aynı olması, fiziki ve

sosyal çevrelerinin birbirine benzemesi, aynı öğrenme tecrübelerine sahip olmaları dolayısıyla zihin dünyalarında ve davranışlarında bir birlik meydana gelir. İşte belli bir kültüre göre oluşan davranış şemaları kalıplaşarak sosyal kurumları ve toplumu meydana getirir.

> Sosyal yapı, sosyo-kültürel şahsiyetlerin bir hiyerarşik düzen içerisinde (tabaka ve sınıflar halinde) bulunmasıdır. Sosyo-kültürel kişiler toplumda statüleri ile temsil edilirler. Sosyal yapıyı bir toplum içerisinde ise anlamlandıran kültürdür. Kültürün merkezinde ise tarihi varlık alanında hep din bulunmuştur. Bu nedenle toplumlar anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılırken öncelikle mensup oldukları dinin o toplumu nasıl anlamlandırdığı araştırılır.

İnsanlar bir arada yaşama eğilimini doğuştan mı getirir? Yoksa cemiyet iradi bir anlaşmanın suni meyvesi midir? Aristo insanın bir "zoon politikon" yani canlı ve sosyal bir varlık olduğu inancmdadır. Aynı kabul İbn Haldun tarafından da benimsenmektedir. Onun deyimi ile "insan tab'an medenidir." (İbn Haldun, 1968: 100–102).

Thomas Hobbes ise, "tabiatın insana bir arada yaşama içgüdüsü vermediğini, insanın kendi benzerlerini menfaati ve ihtiyacı olduğu için aradığını" (Schilling, 1971: 226–247) ileri sürer.

Düşünce hayatının bu sona ermemiş tartışması bir yana bırakılacak olursa, gerçek olan, insanın Robinson Cruseo gibi tek başına hayat değil, diğer insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğu gerçeğidir. Aynı şekilde dinin menşei tartışmalarını şimdilik bir yana bırakacak olursak burada söyleyeceğimiz, dinin insan davranışlarını etkilediği ve bir kültür yaratarak insanları bu kültür etrafında topladığı; bütünleştirdiği ve insana bir hayat üslubu sunduğu hususudur.

Din ⟶ Değerler ⟶ Normlar ⟶ Kurumlar = KÜLTÜR

3.3. Sosyal Kurumlar Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

İster Weber'in "sosyal davranış", isterse Durkheim'in "sosyal münasebet" kavramlarını kullanalım, en az iki kişi arasındaki ilişkiyi (insan-insan ilişkisini) ifade eden bu davranışlar, başka bir yapının oluşumuna dönüşürler. Bunlar da sosyal normlar ve kurumlardır.

Fert, çevresi tarafından tasvip gören davranış modellerine şuurlu veya şuursuz bir biçimde uyar. Böylece o, çevresindekilerle iyi ilişkiler kurma

imkânına kavuşur. Fert grup içinde, toplumun ona statülerine uygun olarak önerdiği rol modellerini dikkate alan davranışlar çerçevesinde hareket eder. Bu nedenle karmaşık bir toplum içindeki fertlerin birbirleri ile olan ilişkilerinde statü ve rol dağılımları önemli bir yer işgal eder. Daha açık bir ifade ile, toplumun önerdiği rol ifaları, statüler etrafında bir yumak oluşturarak norm haline gelirler.

Birbirleriyle ilişkisi olmayan somut gruplarda ortak modeller, bir toplumdan diğerine değişir. Buna karşılık bir toplum içinde geniş ölçüde bu ortak modeller benzer görevleri gören tüm gruplara empoze edilirler. İşte bu modellere kurum normu adı verilir. Bu anlamda sosyal kurum, davranışların kural haline gelmiş, yapılaşmış usulleridir (Wössner, 1979: 177–182).

Kurum ile sosyal grup birbirine karıştırılmamalıdır. Sosyal grup, grubu meydana getiren üyelerin bir organizasyonu iken, kurum, sosyal grubun üyeleri arasındaki davranışa dayalı ilişkilerin yapılaşmış şeklidir. Bu nedenle sosyal kurumlar belli sosyal gruplar içerisinde vardır. Ancak, sosyal grup olmadan kurumun teşekkülü mümkün olmadığı gibi, kurumsuz sosyal grup da yaşayamaz. Sosyal grupla kurumu birbirinden ayıran bu temel özelliği, şu ölçü ile ayırmak mümkündür: Sosyal gruba üye olunur (mesela bir sendikaya üye olunur. Din açısından söylenecek olursa bir din grubunun; mezhebin, tarikatın, dini cemaatin), sosyal kurum ise davranış normu olarak benimsenir (mesela bir grevde işçiler aynı davranışları sergilerler. Din açısından söylenecek olursa, mensubu olduğu dini grubun değer yargılarını, normlarını; kültürünü benimseyerek o grubun hem bir üyesi olur ve hem de davranışları ile kurumlaşmasını sağlar). Bu nedenle fert sosyal grubun üyesi sıfatını kazanırken, sosyal kurumun da aktörü olur.

Kurumlar belli ihtiyaçlar etrafında yapılaşmış davranış kalıpları ve sosyal hayatı düzenleyen davranış kurallarıdır. Bu anlamda kurumlar kültürün bir kısmıdır. Kültür gibi grubun üyeleri tarafından öğrenilirler ve benimsenerek bir hayat üslubu haline gelirler. Sosyal davranışların öğrenilmesi, benimsenmesi ve kurum oluşturması belli zamana ihtiyaç gösterir. Bu anlamda kurumlar, zamanda oluşan davranışların yapısallaşmış halidirler.

Her ferdin kurumsal bir kimliği vardır.

Sosyal davranışlar yapısallaşıp kurum halini alabilmek için bir zaman sürecinde tekrara ihtiyaç gösterirler. Davranış her tekrarında yeni bir yapı kazanır. Bu tekrarlar belli bir zaman sonra olgusallaşır ve bu olgular bir toplumsal kimlik elde ederler.

> Diğer sosyal kurumların temelinde, nasıl ki değer yargıları ve değer yüklü normlar bulunursa aynı şekilde dini kurumlar, din referanslı davranışların norm haline dönüşmelerinden doğarlar. Yine nasıl ki bütün sosyal kurumların temelinde ihtiyaçlar bulunursa, diğer bir ifade ile kurumlar belli ihtiyaçları gidermek için yapısallaşırsa, dini kurumlar da inanma ihtiyacını tatmin etmeye yöneliktirler.

"Grup hayatına katılan kişilere kurumlar ne yapar" sorusu kurumların görevlerini belirlemek bakımından önem arz eder. Aslında bir kurumun nesnesi, amacı ve hedefi ile grubunkiler aynıdır. Mesela ekonomik, dini ve siyasi gruplar, ekonomik, dini ve siyasi amaçları gerçekleştirmek için vardırlar. Bu nedenle sosyal grubun temel fonksiyonu kendine özgü sosyal kurumları oluşturmaktır. Dini kurumlar da diğer sosyal kurumlar gibi:

- *Grup üyeleri (ihvanlar=din kardeşleri) arasında yüksek düzeyde işbirliği-dayanışma ve bütünleşmeye yol açarlar.*
- *Din referanslı kurumlar da diğer kurumlar gibi, kişilerin sosyal davranışlarını kolaylaştırır ve basitleştirir.* Kurumlar fertlere hazır yapılmış sosyal rol ve sosyal ilişki formları temin ederler. Böylece kurumlar fertlerin birbirlerinden beklentilerini karşılar. Yani kişi, başkalarıyla ilişkiye girerken kendisinden hangi davranışın beklendiğini bilir ve rolünü buna göre oynar. Böylece kurumlar fertlerin birbirinden beklentilerini baştan tayin etmek suretiyle davranışlar arasındaki uyum ve koordinasyonu sağlarlar. Aynı şekilde kişi bir dini grup içerisinde o grubun kurumsal davranışlarına katılmak suretiyle daha önce kendisine karmaşık görünen dinle ilgili davranışları belli bir sistematik çerçevesinde kavrama ve hayat üslubu haline getirme imkânı elde eder. Daha açık bir ifade ile dini grup, onun davranışlarına bir izafet çerçevesi çizer, o da bu çerçeve içerisinde kurumla bütünleşir. Aynı şekilde kişi grup içinde iyi bir dindar olabilenin rollerini öğrenir, artık rollerde neyin olacağını ve neyin beklendiğini bildiği için, kendini rolün oynanmasına uydurmayı başarır ve bu sayede amaç ve hedeflerine ulaşmada kolaylık sağlar.
- *Kurumlar toplum kültürünün istikrarlılığı ve koordinasyonu için birer ajan olarak da hizmet ederler.* Dinin en önemli fonksiyonları arasında inanan kişiye anlamlı, sağlam ve güvenli bir hayat sunması gelir. Süreklilik, sağlamlık ve dayanıklılık gibi insan davranışlarının istikrarlı ve uyumlu hale gelmesi kurumlar sayesinde sağlanır. Kurumsallaşmış düşünme ve davranma yolları insanlar için bir anlam ifade eder, bir güvenlik aracı sağlar. Böylece de bir dini grubun yarattığı kurum ona

katılan kişilere hayatı anlamlı kılan güvenli bir ortam sağlar ve kişi bu ortamda mutlu olur.

- *Kurumlar ferdin gelişigüzel, keyfi ve başkaları için tehlikeli olabilecek davranışlarını frenlemek suretiyle sosyal kontrolü sağlarlar.* Fert ve gruplar için kurumlara uymak, kurumlardan sapmaktan daha kolaydır. Kurumların sadece var olmaları bile, sosyal baskı yoluyla, olası sapkın davranışlarının düzeltilmesinde etkili olur. Böylece tüm toplum için bir güvenlik ve denge aracı olurlar. Özellikle din referanslı grup ve kurumlarda bu denge önemlidir. Günahtan sakınmak sevaba yönelmek için dini grup ve kurumlar günah-sevap ilişkisinde dengeyi sevaptan yana işletirler.
- *Kurumlar sorumluluğu yaygınlaştırarak ferdin sorumluluğunu azaltırlar. Böylece genel sosyal problemler karşısında hayatı yaşanılır hale getirirler* (Fichter, 1996: 121–122; Wössner, 1979: 180–181).

Kurumların bu olumlu görevleri yanında, dikkate alınması gereken bir de olumsuz yanları vardır. Hele din söz konusu olunca değişme açısından bu durum daha da katılaşmaktadır. Aslında bu, dinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira mahiyeti gereği: "din, insanlara bir hayat tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü içinde toplayan kurum, bir değer biçme ve yaşama tarzı; yaratıcıya isteyerek bağlanma, birtakım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara uygun iradi faaliyette bulunma olgusu; "aşkın varlıkla ona inanan insan arasındaki ilişkiden doğan tecrübenin inanan kişinin hayatındaki tezahürleri" (Eliade, 1990) olarak tanımlandığında temel özellikleri arasında değişmezlik vardır. Buna göre din;

- Tabiatüstü bir nitelik taşır
- Mukaddestir
- Değişmezdir
- Gönülden bağlanmayı gerektirir (Topaloğlu, 1987: 251–252).

Buna rağmen dinin mahiyeti değişmezken zamanın değişmesi ile dini anlama ve açıklama (yorum) şekilleri dinin mahiyetine aykırı olmamak kaydıyla değişebilmelidir. Aşağıdaki hususları dini kurumlar da dâhil sosyal kurumların değişmesi açısından hem olumsuz ve hem de olumlu özellikler olarak değerlendirebiliriz:

- *Kurumlar ani değişmelere müsait değillerdir.* Değişme için fren vazifesi görürler. Ancak frensiz araba olamayacağı gibi sürekli fren de hedefe götürmez. Kurumlar da böyledir; zaman zaman sosyal gelişmeyi güçleştirici ve engelleyici şekilde olumsuz rol icra ederler. Kurumlar sosyal davranışı koruyucu ve sürdürücü oldukları için, katı olma ve değişme-

yi önleme eğilimindedirler. Bu tutuculukla kurumlar bazen bir davranış örüntüsünü, o davranışla temsil edilen değeri modası geçmiş, değeri kalmamış bile olsa, korurlar, zorla yaşatmaya çalışırlar.

- Sosyal değişme için yenilik ajanlarına ihtiyaç vardır. Hâlbuki *kültür ve kurumlar yeniliğe direnirler.* Kurumlar bu yenilik ajanlarının görevlerini zorlaştırdığı gibi bir topluma yeniliğin girmesini engelleyici ve geciktirici rol oynarlar.
- Aynı şekilde toplumda birtakım kurumların çürümesi ve fonksiyon icra edememesi karşısında reform ihtiyacı doğabilir. Ancak hiç kimse bu davranış tarzlarının değiştirilmesi sorumluluğunu almazsa bu kurumlar hayatlarını sürdürürler. *Kurumların direnci reform isteklerine engel olur.* Kişiler bu kurumlara karşı reform yapma sorumluluğunu üstlenmekten kaçınırlar. Demek ki kurumlar yeniliklere karşı sorumluluk üstlenecek kişilere engel olabilirler.
- *Kurumlar bazen fertlerin kişiliğini engelleyici rol oynarlar.* Aynı şekilde sapkın davranışlara engel olurken birtakım sapkın davranışlara neden olabilirler. Mesela sosyo-kültürel normlara mutlak uyum mümkün değildir. Toplumun tolerans sınırları içerisinde fert, yetenekleri ve gücü çerçevesinde toplum normlarını benimseyerek kişiliğini oluşturmaktadır. Bazı kişiler ferdi özgürlükten yana olabilirler. Bu nedenle de toplum normlarının sınırlamalarına karşı çıkarlar. Toplum kuralları sapkın davranışlara karşı çıkarken ferdi özgürlükleri de sınırlar, bu kişilerle toplum kuralları arasında zıtlaşma, uyuşmazlık ve çatışma başlar. Bu kişiler kısa sürede şu veya bu çeşit bir sapkın kişi olurlar; reform hareketlerine katılır, suç davranışlarına kalkışır veya başkalarının kültürel olarak anormal gördükleri bir biçimde davranırlar; kurumlar, anomik davranışlara karşı toplumu koruyacağım derken bu anomik davranışları aksine hızlandırır. Veya bu engelleme dolayısıyla kişide potansiyel yeteneklerini gösterememe ve gerileme durumu doğabilir (Fichter, 1996: 123; Wössner, 1979: 182).

3.4. Sosyal Gruplar Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

Toplum, tek bir sosyal grup ve kurumdan oluşan yekpare bir bütün değildir. O, kendine yeterli birçok sosyal grup ve kurumdan oluşur. Ancak tek bir grup toplumun en küçük ünitesi olup her bir sosyal grubun da kendine özgü bir sosyo-kültürel yapısı vardır. Toplum da bu mikro sosyal gruplar ve kurumların bir sosyal sistem oluşturan bütünüdür.

Fert toplum adına, önce, bir sosyal grubun üyesi olarak dünyaya gelir. Bu, ana ve babadan oluşan ailedir. Dikkat edilecek olursa tanımladığımız bu ailenin nüfusu üç kişidir. Demek ki her sosyal grubun bir nüfusu vardır. Grup yapısı da bu nüfusun hiyerarşik düzenidir.

Toplum da bir sosyal gruptur. Ona biz özel bir ad veriyoruz; *Toplum.* Sosyal grup tabirini ise küçük gruplar için kullanıyoruz. Ancak küçük sosyal grupların kendi aralarındaki organizasyonlarından oluşan ve toplumun bütününü temsil etmeyen; küçük grupla toplum arasındaki yapılara da (kategorik de olsa) sosyal grup diyeceğiz. Kural olarak şunu söylemek mümkündür: *Her sosyal grup toplumda bir sosyal kurum/kurumlarla temsil edilir. Demek ki, toplumda ne kadar sosyal kurum mevcutsa o kadar da sosyal grup vardır. Sosyal gruplar çoğaldıkça onlara hayat veren sosyal kurumlar da artacaktır. Sonuçta kendi kendine yeterli hale geldiklerinde bu sosyal grup ve kurumların fonksiyonel bütünü toplumu meydana getirecektir.*

Sosyal grubun farklı şekillerde sınıflandırılması ve açıklamaları vardır. Amerikan sosyoloğu Cooley (1864–1929) sosyal grubu aslî ve tali gruplar diye sınıflandırırken, başka bir Amerikan sosyoloğu Merton (d. 1910) ise küçük sosyal birimlerden oluşan "grup" ve büyük organizasyonlardan oluşan "kollektif" grup diye ayırmaktadır.

Başka yazarlar ise sosyal gruba formel ve informel özellikler atfetmektedirler. Von Wiese (1878–1969)'nin "kitle", "grup" ve "korporasyon" tarzında üçlü ayrımını, Sombart'ın (1863–1941) "ideal", "final" (bir amaca dayalı) ve "intentional" (niyete bağlı ve gönüllü) birlikler şeklindeki ayrımı da daha az tanınan ve tutunan ayırımlardır.

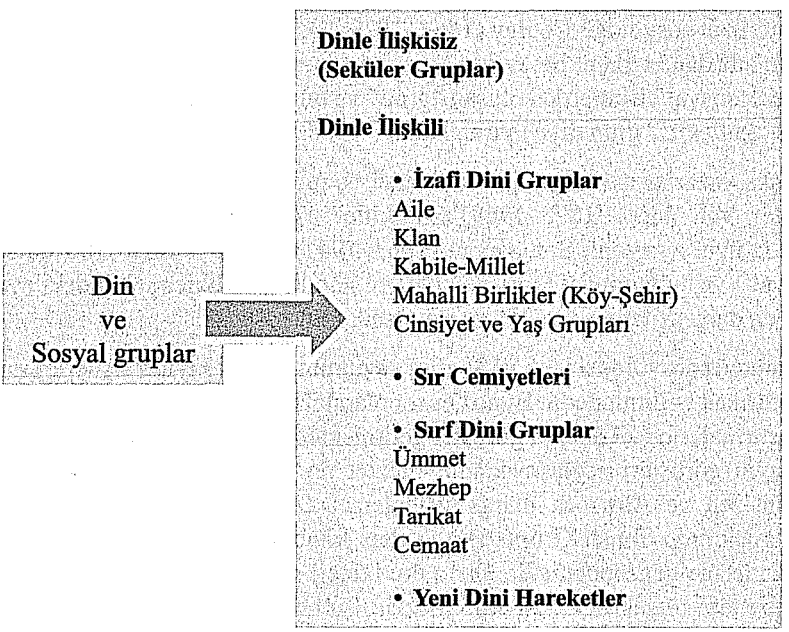
Günümüz sosyolojisi ise sosyal grup kavramını belirli sayıda kişilerle sınırlandırmak eğilimindedir. Buna benzer olarak Homans (d. 1910) küçük grup araştırmalarına ait önemli görüşler getirmektedir. Birçok sosyolog da onunla aynı görüşleri paylaşmaktadır. Fichter de bunlardan biridir. İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak yayınlanan *Grundgruppe der Soziologie* (Sosyolojinin Temel Grupları) adlı ders kitabında "ikincil grubu" ticaret şirketlerine benzetmektedir. Ona göre ikincil gruplara ait özellikler sosyal grubu tam olarak teşekkül ettiremezler. Bu nedenle ikincil gruplar, genellikle birincil gruplarla sosyal yığın arasında yer alırlar (Planck, 1980: 5–6).

Karmaşık toplumlarda ikincil gruplar daha fazladır. Buna karşılık cemaat tipini temsil eden kırsal alan topluluklarında az da olsa ikincil gruplar meydana gelebilir (Planck, 1980: 6–7; Fichter, 1996: 57–62).

İnsanın olduğu yerde onunla birlikte din de vardır. Tekrarlayacağımız şekliyle tarihi varlık alanında dinsiz bir topluma rastlanmamaktadır. Öyle ise toplumun bizzat kendisi aynı zamanda dini bir gruptur. Ancak bu makro düzeyde bir söylemdir. Diğer bir ifade ile bu hüküm en son söyleyeceğimiz bir hükümdür.

Her ne şekilde sınıflandırılsa sınıflandırılsın din bütün bu sosyal gruplarla iç içe bulunmaktadır. Ancak bu gruplar dinle ilişkilendirildiğinde farklı bir sınıflandırma yapmamız kaçınılmaz oluyor. Özellikle Homans'ın sınıflandırmasını temel aldığımızda dini grupları da:

- Birincil sosyal gruplar ve din (Tabii dini gruplar)
- İkincil gruplar ve din ilişkisinden doğan dini gruplar şeklinde ele almak mümkündür. Veya din sosyologlarının ayırımı ile:
- Tabii dini gruplar
- Sırf dini gruplar şeklinde veyahut da aşağıdaki tabloda olduğu gibi sınıflandırabiliriz:



Tablo 1: Sosyal ve Dini Gruplar.

İster benim gibi, isterse Merton'un ayırımıyla *küçük grup-kollektif grup,* isterse Sombart'ın ideal-final ayırımı, isterse de Von Wiese'nin *"kitle", "grup" ve "korporasyon"* tarzında üçlü ayırımı şeklinde olsun herhangi bir şekilde; dolaysız veya dolaylı şekilde bir sosyal grup dinle ilişkilendiriliyorsa din sosyolojisinin konuları arasında yer alacaktır.

Bizim ayrımımızda, bir grubun doğrudan veya dolaylı da olsa dinle ilişkisi ölçü olarak alınmıştır. Öyle gruplar vardır ki (özellikle modern toplumlarda), grubun organizasyonunda ve kurumsallaşmasında dinin herhangi bir rolü yoktur. Belki fertlerden bazıları veya hepsi fert olarak dindar olmasına

rağmen grup seküler özelliktedir. Nitekim sekülerleşme ve laikleşme sürecindeki toplumlarda bu tür sosyal gruplar artmaktadır. Sırf dini grup ayırımında öne çıkardığımız temel özellik, bir grubun teşekkülü ve işleyişinde başat etkenin din olduğu, izafi dini grup ayırımından kastımız ise, dinin tabii olarak bir grupta bulunması ve belli fonksiyon icra etmesi durumu ölçü olarak alınmıştır.

3.5. Sosyal Süreçler Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

Gruplar ve kurumların temeli olan insan davranışı daima somut bir toplum ve kültür içinde vuku bulur. Gruplar ve kurumlardaki ilişkilere, iç tavır ve tutumlar veya dış davranış örnekleri de olsa, belli davranış şekilleri aracılık eder. İşte bu aracılık sosyal süreçler vasıtası ile olur (Wössner, 1979: 203).

İnsan-insan ilişkisi etkileşim kelimesi ile ifade edildiğinde, bunlar, beşeri temasa geçmenin (bir formül halinde söylenecek olursa: bir bakış, bir gülümseme, bir selam, bir konuşma, bir randevu, bir buluşma) bütün sahalarını kapsar. Mesela, sosyal gruplar karşılıklı etkileşim olmaksızın ortaya çıkamaz. Bunun aksine etkileşim sosyal grup dışında da vuku bulabilir. Mesela, bir dilencinin para istemesi, bir garsonun bir lokantada müşteriye hizmet etmesi, iki kişinin caddede karşılaşması ve sohbet etmesi böyledir. Bütün bu durumlarda birtakım etkileşmeler söz konusudur ve anlamlı bir davranış tipi mevcuttur. *Bu durumları katılanlar anlar, yerini tayin ederlerse etkileşme süreci şekillenmiş olur.* Buna karşılık verilen örneklerdeki durumlarda bir grup davranışı yoktur (Malewski, 1967: 105–106). *Zira bir etkileşmenin grup davranışı haline gelebilmesi için, o davranış olgusuna bir konum tayini ile birlikte, tekrara, zamana ve karşılıklı bütünleşmeye ihtiyaç vardır.* Başka bir ifadeyle, bir toplum ve kültürün sosyal bütünü içindeki bu geniş ve kapsamlı etkileşmelerin tipleşmesi gerekir. Sonuçta bu etkileşmeler bir amaca yönelik anlamlı bir yapı kazanırlar. Bu nedenle sosyal süreçler, interaksiyon süreçlerinin bir amaca yönelik bağları veya yapılarıdırlar (Malewski, 1967: 127). Daha açık bir anlatımla *sosyal süreç, belli bir hedefe birlikte yönelmiş ve o hedefi elde edebilmek için yola çıkmış en az iki insanın, bu hedefi ele geçirinceye kadar birbirlerine karşı gösterdikleri karşılıklı davranış olgusudur.*

Sosyal süreçler muhtelif şekillerde tipleşirler. Temel sosyal süreçler:

- Farklılaşma (differentiation)
- İşbirliği (cooperation)
- Zıtlaşma (opposition): Rekabet (competition) ve Çatışma (conflict)
- Uyma (adaptation)
- Bütünleşme (integration)

süreçleri başlıkları altında tipleştirilmektedir (Horton- Hunt, 1976: 289–310). Demek ki,

- Din ve farklılaşma
- Din ve dayanışma
- Din ve muhalefet
- Din ve uyuşma
- Din ve bütünleşme

Din Sosyolojisinin süreç yaklaşımlarını oluşturacaktır.

Sosyal davranışlar, belli bir toplumun kültür, grup ve kurumlarında sosyal süreçler tarafından yaratılırlar ve şekillendirilirler. Bu sosyal süreçlerin temeli biyolojik ve psikolojik özelliklere dayanır ve doğuştan insanda potansiyel olarak mevcuttur. İnsanın tabii yapısında var olan bu olgular insanlar arasındaki ilişkilerin doğmasında ve yönlendirilmesinde rol oynarlar. Bu nedenle sosyal süreçlerin din sosyolojisinde ele alınması, sosyal yapının işleyişini ve değişmesini açıklamada kolaylık sağlayacaktır. Zira farklılaşma içerisinde bulunan bir toplumsal yapıda, belli bir bütünlüğe, sosyal süreçler vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Bu bütünü oluşturmada dinin rolü nedir? sorusunun cevaplandırılması Din Sosyolojisi'nin cevaplandırması gereken bir konudur.

3.6. Sosyal Değişme Bilimi Olarak Din Sosyolojisi

İnsan organizması gibi, toplumlar da sürekli değişme halindedir. Bu değişmeyi ve dinamizmi ilk insan topluluklarından bu yana gözlemek mümkündür. Ancak insanlık tarihi içerisinde zaman ve zemine, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişmenin yönü ve derecesi farklılık gösterir. Mesela sanayileşme çağı ile başlayan yeni dönemdeki sosyal değişme, diğer bütün çağlarla kıyaslanamayacak şekilde hızlı olmuştur (Freyer, 1953: 54–55).

Sosyolojinin başlangıçta toplumların değişmelerini kendisine konu olarak almış olması, kökü daha eskilere dayanmakla birlikte 1789 Fransız İhtilali ile Batı'da ortaya çıkan bunalım ve buhranlara açıklık getirmek ve çare bulmak için olmuştur. Ancak sosyolojiyi sırf bir sosyal değişme bilimi olarak değerlendiren bu anlayış, sosyolojinin diğer bilimlere göre kendine özgü konusunun ne olduğunu tespit ve sınırlandırma işlemini geciktirmiştir. Diğer yandan sosyoloji ile ilgilenenlerin filozoflar ve tarih felsefecilerinin olması, başlangıçta sosyolojinin olması gerekenin ilmi olduğu imajını vermesine neden olmuş; onu deneysel bir bilim olma yolunda geride bırakmıştır (Wössner, 1979: 15–16).

Sosyal değişme günümüz sosyolojisinin de başlıca konuları arasında yer almaktadır. Sosyal olaylar üç zaman boyutu içerisinde vuku bulurlar. Bu

süreç dün-bugün-yarm şeklinde ifade edildiğinde, sosyoloji, dünde olmuş olan ve bugün olmakta olan olaylarla ilgilenir. Yarm olacaklarm tahminini ise tarih felsefesi ve fütürolojiye bırakır. Ancak toplumlarm tarihteki ve haldeki yapılarını tespit akla hemen bir karşılaştırmayı da getirir; aynı şekilde gelecek için de bir tahmini öngörür.

Her davranışın bir hareketliliği içermesi tabiidir. Sosyal değişmede de bir hareketlilik vardır. Ancak hareketi meydana getiren sebepler (motivler), hareketin derecesi ve yönü farklı farklı olabilir. Aynı etkilerle aynı derecede değişmeler benzer yönde vuku bulabilir ve tipleşmiş bir yapı oluşturabilir. Bu nedenle tarihi çağlar içerisinde tipleşmiş sosyal değişme biçimleri tespit etmek mümkündür (Bauman, 1986: 20–23).

Fert toplumda rol, statü ve yetkisi ile yer alır. Başka bir ifade ile ferdin rol, statü ve yetkileri, şahsi yetenekleri ve içinde bulunduğu toplum normlarına göre şekillenir. Sosyal değişme de norm değişmesi ve buna bağlı olarak rol, statü ve yetki değişmesi olarak ele alınabilir (Türkdoğan, 1991: 29–30). Ancak her değişme, terim yerinde ise her hareketlilik sosyolojinin 'sosyal değişme' diye nitelendirdiği değişkeni ifade etmez. Sosyoloji dilindeki "değişme" kavramı, günlük hayatta kullanılan "değişme" ya da "değişiklik" gibi kelimelerle karışma riski taşımaktadır. Sosyolojide "değişme" aşağıda belirtilen üç özelliğin birlikte var olması durumunu ifade eden bir kavramdır (Durand-Weil, 1990: 278):

- *Zaman dilimi:* Sosyal değişme belli bir zaman dilimine endeksli bir olgudur. Yani değişme bir referans noktasıyla belirlenebilir. Matematik bir ifade ile söylemek gerekirse değişme, t0 ve t1 zamanları arasındaki farklılaşmadır.
- *Kesintisizlik:* Sosyal değişme kesintisiz olmalıdır. Sosyal yapılarm belli bir stabilitesi vardır. Değişmeden söz edebilmek için bu stabilitenin bozulması gerekir. Gözlemlenen değişiklik konjonktürel bir durumu yansıtıyorsa -görece bir süreklilik arz etmiyorsa- sosyal değişmeden söz edilemez. Bu nedenle "moda gibi değişerek tekrarlanan ve değişmesi beklenen hususlar, sosyal değişme sayılamaz." (Dönmezer, 1994: 400).
- *Kollektif olma:* Sosyal değişme kollektif bir olgudur. Yani aile, cemaat, eğitim, iktisat gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup veya kurumlar bazında ortaya çıkar.

Görüldüğü üzere yukarıda açıklanan üç özellik sosyal değişme kavramını tanımlamakta ve sınırlarını belirlemektedir. Berelson ve Steiner da, hayatta her şeyin sürekli bir değişme içinde olduğunu, ama sosyal değişme kavramının, sadece ailenin örgütlenişi, hayatı kazanma yolları ve dini davranışlar

gibi toplum yapısındaki temel ve geniş değişmeleri ifade ettiğini belirtmektedirler. Anlaşıldığı üzere sosyal değişme terimi, toplumun temel kurum ve örgütlenişindeki kaymaları ifade etmektedir (Kongar, 1985: 55). Bir örnek vermek gerekirse, iki kişinin tanışıp evlenmesi ve çocuklarının olması durumu ilgili kişilerin hayatında bir "değişiklik" oluşturur; ama sosyal yapıda herhangi bir değişme olmamıştır. Dolayısıyla böyle bir durumda sosyolojik anlamda "değişme"den söz edilemez. A.R. Radcliffe-Brown çok karıştırılan bu iki durumun kesin ayırımını yapmış, örnek verdiğimiz olayı "yapının içinde değişme" olarak isimlendirmiştir (Bottomore-Nisbet, 1990: 590). Sosyolojinin konusu "yapının içinde değişme" değil "yapının değişmesi"dir.

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda, sürekli aynı kalan ve hiç değişmeyen bir toplumla karşılaşılmamıştır. Sosyal antropologların günümüz dünyasındaki ilkel[1] topluluklar üzerinde yaptıkları incelemeler, bu toplulukların çok yavaş da olsa değişmekte olduklarını göstermektedir. Bu durumda değişme, doğal, sürekli, kaçınılmaz ve gerekli bir süreç olarak görünmektedir. Sosyal değişme olgusu analiz edilirken cevaplanması gereken sorular şunlardır (Rocher, 1968: 31):

- *Değişen nedir?* Sosyolog değişme olgusunu incelemeye başladığında, öncelikle sosyal yapının çeşitli unsurları arasında bir ayırım yapar. Çünkü bazı unsurlar diğerlerinden daha hızlı değişmekte, bazıları ise değişim göstermemektedir.
- *Değişme nasıl gerçekleşmektedir?* Değişme bazen kesintisiz, bazen dalgalar halinde gerçekleşir. Bu durum değişmenin engellerle karşılaşıp karşılaşmamasından veya karşılaştığı engellerin gücünden kaynaklanmaktadır.
- *Değişmenin ritmi nasıldır?* Değişme yavaş, belli bir hızla veya artan bir tempoyla olabildiği gibi, ani bir atak halinde ve şiddetli bir tarzda gerçekleşebilir.
- *Değişmeyi açıklayan faktörler nelerdir?* Değişme sürecinde değişmeyi sağlayan ve değişmeyi engelleyen faktörlerin belirlenmesi gerekir.
- *Değişmenin aktörleri kimlerdir?* Değişme sürecinin anlaşılabilmesi için değişmeyi sağlayan ya da değişmeye karşı koyan kişilerin, grupların ve zümrelerin belirlenmesi gerekir.
- *Değişme sürecinin sonucunda ortaya çıkacak durumu önceden görebilmek mümkün müdür?*

1 "İlkel toplum" bir hayli eskimiş ve terkedilmiş bir ifadedir. Günümüz antropologları daha çok "yazısız toplum", "tarihsiz toplum", "doğal toplum" gibi kavramları tercih etmektedirler.

Yukarıdaki sorulardan ilk üçü değişmeyi tasvir etmekte, sonraki ikisi değişmeyi yorumlayarak açıklamayı, sonuncusu ise öngörüde bulunmayı amaçlamaktadır. "Ne, nasıl ve hangi hızla değişiyor? Hangi faktörler ve kimler tarafından değiştiriliyor? Bu faktörler arasında, dinin yerinin ne olduğu? sorusuna verilecek cevap/cevaplar din-sosyal değişme, sosyal değişme-din ilişkisi/ilişkilerini oluşturacaktır.

Geleneksel toplum, din ekseninde şekillenmiş bir toplumdur. Endüstri toplumuna doğru değişme sürecinde din sosyal hayatı belirleme gücünü kaybetmekte, siyasi hayattan ise tamamen çekilmek zorunda kalmaktadır. Bu süreç, erken dönemde endüstrileşmiş olan Batı toplumlarında sosyal dinamiklerin etkisiyle "laikleşme/sekülerleşme" şeklinde gerçekleşmekte; onları model alarak gelişmek isteyen toplumlarda ise yönetici elitler tarafından belirlenen "planlı" değişme programları çerçevesinde, "laikleştirme/sekülerleştirme" tarzında gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Genel olarak bakıldığında sosyal değişmenin, geleneksel din anlayışının gerilemesi, dinin kurumsal niteliğinin zayıflaması, kişiden kişiye değişen din anlayışlarının ortaya çıkması, dinin ibadet boyutunun geri plana itilmesi, yeni din ve mezheplerin doğması yönünde olduğu görülmektedir. Bunlar sosyal değişmenin din üzerindeki etkileridir. Diğer yandan dinin sosyal değişmeye etkisi sorgulandığında tarihi varlık alanı içerisinde dinin sosyal değişmeye iki türlü etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkileri biz olumlu-olumsuz diye değil:

- Sosyal değişmeyi durdurucu (frenleyici)
- Sosyal değişmeyi başlatıcı ve hızlandırıcı (teşvik ve sağlayıcı)

diye nitelendireceğiz. Zira kültürün bir unsuru olarak kurumların istikrarı koruma özelliği vardır. Kültür ve kurumlar istikrarı koruma uğruna değişmeye karşı çıkarlar. Deyim yerinde ise kültür ve kurumlar adeta değişmenin savcısıdırlar. Değişmeyi sorgularlar. Ancak belli bir direnme sürecinden sonra değişmeyi içlerine alırlar; değişme arzusu yavaş yavaş kabul görmeye başlar. Her yenilik gibi alıştırma ve telkin süreçlerinden sonra kabul süreci ile değişme de yapısallaşır.

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, kültürün özünde din bulunur. Değişme olgusu dini rahatsız edecek duruma geldiğinde din yarattığı kültür ve kurumları vasıtasıyla değişmeye karşı çıkar. Buna karşılık değişme dinin değişmezlerini rahatsız etmiyorsa ve de gelişme şeklinde bir eğilimin göstergesi ise ya tarafsız kalır ya da değişmeye sahip çıkar.

Büyük medeniyetlerin, hatta bütün medeniyetlerin temelinde din vardır. Bu sebeple de medeniyet sınıflandırmalarında dinleri özellikle vurgulanır.

Batı Hıristiyan Medeniyeti, Doğu İslam Medeniyeti denir. Hint Medeniyeti denildiğinde hemen akla Budizm ve Hinduizm, Çin Medeniyeti dendiğinde ise Konfüçyanizm ve Budizm'in etkisi gelir. Piramitler Tanrı-Firavun inancının simgeleridir. Burada iki özelliğin öne çıktığını görüyoruz. Dinler kültür ve medeniyetlerin bir yandan istikrarını sağlarken, bir toplumda herhangi yeni bir dini hareketlilik o toplumu da harekete geçirmekte; kendi doğrultusunda değiştirmekte ve yapısallaştırmaktadır.

Dini liderler bir toplumun hem değişim ajanı ve hem de istikrarı koruyucu rolünü üstlenirler. Kurucu liderler mutlak değişim ajanlarıdırlar; karizmatik özellikleri ile adeta toplumu büyülerler; toplumu yeni hedeflere yöneltirler ve bağlıları bu hedefe kilitlenirler. Mevcut toplumsal yapı bu değişime karşı direnir. Lider yer değiştirmek zorunda kalır. Dünyayı değiştiren dini liderler hep bu kaderi paylaşmışlardır. Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed aynı kaderi paylaşan ve dünyayı değiştiren liderlerdir.

Zamanla kurucu liderin görevini din adamları grubu üstlenir. Bunlar dinsiyaset-ekonomi üçgeninde yerlerini aldıklarında toplumsal piramitteki yerlerini korumak için daha çok siyasi ve ekonomik gücün yanında bulunurlar. Dini, siyasi ve ekonomik erkin meşrulaştırıcı bir aracı haline getirirler. Din adına alt tabakayı uyuturlar ve üst tabakanın alt tabakayı sömürmesine neden olurlar. Değişmenin motoru olan çatışma ve rekabet süreçlerine engel olurlar. K. Marks bu duruma dikkat çeker. Sömürü düzeninin yıkılması için dinin (bu tür din adamlarının) aradan çekilmesi ile sömürülen kitleler lehine sosyal değişmenin sağlanabileceğine inanır. M. Weber ise dinde ihyacı hareketlere dikkati çeker. İhyacı liderler dini aslına dönüştürmek isterler. Dinin aslındaki dinamizm bu yeni ihyacı hareketi tahrik ederek, sosyal değişmelere neden olur. Weber'in teorisine göre Ortaçağın Katolik ve Ortodoks zihniyetini protesto sonucu Protestanlık ve onun etkisinde de çağın kapitalist toplumu doğmuştur.

Kaynaklar

Aron, R. (1986). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* (çev. Korkmaz Alemdar), Ankara.

Bauman, P. J. (1986). *Grundlagen der Soziologie,* Stuttgart.

Bilgiseven, Â. K. (1980). *Sosyoloji,* İstanbul.

Bilgiseven, A. K. (1982). *Genel Sosyoloji,* İstanbul.

Bottomore, T.-R. Nisbet (1990). "Yapısalcılık", (çev. B. Toprak) T. Bottomore ve R. Nisbet (derl.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* (çev. ve derl. M. Tunçay, A. Uğur), Ankara.

Dönmezer, S. (1994). *Toplumbilim,* İstanbul.

Durand, J.P.-R. Weil (1990). *Sociologie Contemporaine,* Paris: Vigot.

Eliade, M. (1990). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* (çev. Mehmet Aydın), Ankara.

Freyer, H. (1953). *Endüstri Çağı,* (çev. Bedia Akarsu ve Hüseyin Batuhan), İstanbul.

Freyer, H. (1957). *Sosyolojiye Giriş,* (çev. Nermin Abadan), Ankara.

Hilligen, W. (1971). *Sehen-Beurteilen-Handeln,* Frankfurt am Main.

Horton, P. B.- Hunt, C. L. (1976). *Sociology,* Tokyo.

İbn Haldun (1968). *Mukaddime,* (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul.

Kongar, E. (1985). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,* İstanbul.

König, R. (1970). *Soziologie,* Frankfurt am Main.

Krech, D. - R.S. Crutchfield-Ballachey (1970). *Cemiyet İçinde Fert,* (çev. Mümtaz Turhan), İstanbul.

Malewski, A. (1967). *Verhalten und Interaktion,* Tübingen.

Planck, Ulrich, "Yakın Doğu'da Sosyal Gruplar", çev. Zeki Arslantürk, *İşletme Dergisi,* Erzurum, 1980, ss. 1–18.

Rocher, G. (1968). *Le Changement social,* Paris: Seuil.

Schilling, K. (1971). *Toplumsal Düşünce Tarihi,* (çev. Nihat Önol), İstanbul.

Sorokin, P. A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* (çev. Mete Tuncay), Ankara.

Topaloğlu, B. (1987). "Din, İslamiyet ve Beynelmilel Akımlar", Aydınlar Ocağı Milliyetçiler IV. İlmi Büyük Kurultayı Bildiriler.

Türkdoğan, O. (1991). *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi,* İstanbul.

Wach, Joachim (1931). "Religiossoziologie", *Handwöterbuch der Soziologie,* Herausgegeben von Alfred Vierkandt, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1931, 479–494.

Wössner, J. (1979), *Soziologie,* Wien-Köln-Graz.

SOSYOLOJİK DİN TANIMLARI

Kemaleddin Taş

1. Giriş

İnsanlığın her döneminde toplumların hayatını etkileyen "aşkın" bir güç ve sosyal bir fenomen olan din, geçmişte olduğu gibi, bugün de bir "yaşam biçimi" olarak toplumdaki sosyal davranışların oluşmasında önemli bir unsur olmaya devam etmekte ve toplumun; sosyal, kültürel, iktisâdî, siyasî vb. alanlarında varlığını hissettirmektedir. Tarihî akış içerisinde toplumların geçirdiği değişim süreçlerinde din; sosyal bir karaktere sahip olmasından ve inananlarına belli bir takım değerler ve semboller sistemi vererek bir "zihniyet" kazandırmasından dolayı merkezî bir yer işgal etmiştir. Bu bakımdan da, sosyolojinin ilgi alanına giren konular içerisinde din, imtiyazlı bir konuma sahip olmuştur. Nitekim başlangıçtan itibaren devrin en önde gelen sosyologlarının düşünce sistemleri içerisinde din, ihmal edilmesi mümkün olmayan, en önemli unsur olarak yer almıştır.

Din sosyolojisini, esas itibariyle, dinin mahiyeti değil, onun toplum içerisindeki yeri ve diğer toplumsal kurumlar ile olan ilişkileri ilgilendirmektedir. Diğer bir ifadeyle din sosyolojisi, dini toplumsal bir fenomen olarak ele almakta ve insanın dinden kaynaklanan sosyal faaliyetlerini incelemektedir.

Din sosyolojisinin konusunu dinden kaynaklanan fiiller olarak tespit etmek, sosyologların, dinin tarifi ile ilgilenmedikleri veya herhangi bir din tanımı geliştirmedikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim din sosyolojisi sahasında araştırma yapan birçok sosyolog, kendi anlayışları doğrultusunda din tanımları yapmış ve ortaya koydukları din tarifi çerçevesinde çalışmalarını yürütmüşlerdir.

Din sosyolojisi sahasında yapılan din tariflerine geçmeden önce hemen belirtmeliyiz ki, sosyal bilimciler arasında ortak bir din tanımı üzerinde uzlaşmaya varıldığını söylemek mümkün değildir. Sosyal bilim disiplinleri (psikoloji, antropoloji, sosyoloji vb.) kendi bilimsel kriterleri doğrultusunda din ile ilgili birçok farklı tanım ortaya koymuşlardır. Bu tanımlarda din, sosyal bilimlerde pozitivizmin hüküm sürdüğü dönemlerde ağırlıklı olarak bireylerin veya toplumun oluşturduğu inançlardan mürekkep veya diğer bir ifadeyle ferdin veya toplumun doğru kabul ettiği ve davranışlarını onunla tanzim ettiği bir sistem olarak görülmüştür. Sosyal bilimler alanında pozitivist düşüncenin etkisinin kırılmasından sonraki dönemlerde ise din tanımlarına metafizik ve ahlakî unsurlar da eklenmeye başlanmış ve böylece sosyal bilimlerde gayet geniş bir yelpazeye yayılan bir din tanımı literatürü oluşmuştur. Diğer taraftan birçok sosyal bilimci için ise din, bünyesinde barındırdığı özelliklerinden dolayı "tanımlanamaz" ve ancak bazı karakteristiklerinin ortaya koyulabileceği bir şey olarak değerlendirilmiştir.

Görüldüğü gibi din konusunda birçok araştırmacının takıldığı ilk engel tarif meselesi olmaktadır. Çünkü dinin mahiyeti, tarif edenin kişiliği, tarifin yapıldığı dönemin genel havası veya o anda hâkim olan temayüller, din kelimesinin nasıl kullanılmasından çok tarifin nasıl yapılacağı hususundaki kapalılıklar, çok yönlülük arz eden din gibi bir olguyu tek cepheden ele almak gibi hususlar (Yaparel, 1987: 405), herkes tarafından kabul görecek bir din tarifi yapmayı önemli ölçüde engellemektedir. Çünkü bütün din veya inanç gruplarını kapsayacak, diğer bir ifadeyle "efrâdını câmi, ağyârını mâni" bir tarif vermek mümkün değildir.

Din kelimesi, çeşitli din mensuplarının zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Hatta büyük oranda ortak özelliklere sahip olan inanç gruplarının dinden ne anladıkları da birbirinden farklı olabilir. Nitekim bazı din tariflerinde dinin "kognitif" yanı ağır basmakta, konunun psikolojik yönü ihmal edilmekte; bazılarında ise kognitif yanının aleyhinde olacak şekilde, ahlâk ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda da dini araştırma konusu edinen her bilimsel disiplin, kendi bakış açısı çerçevesindeki bir tanıma işlerlik kazandırmaktadır (Aydın, 1990: 4). Dolayısıyla, yapılan din tarifleri, araştırmacının kendi araştırma konusuna ve anlayışına mütenasip bir şekilde geliştirilmekte ve büyük ölçüde "ihtiyarîlik" özelliği ile ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, unutulmamalıdır ki, tanımlar, tamamen doğaları gereği "doğru" veya "yanlış" olmayıp, sadece az ya da çok faydalı olabilirler. Bu nedenle, tarifler üzerinde tartışma yapmanın fazla bir yararı yoktur (Berger, 1993: 89).

Din sosyolojisi literatüründe, din tarifleri genel olarak iki sınıfta toplanmaktadır. Birinci gruba giren tariflerde din, sahip olduğu kutsal ve aşkın

(ilahî, tabiatüstü) anlam ve değer muhtevasına bağlı olarak tanımlandığından, "substansiyel" (aslî, özsel); ikinci gruptakilerde ise din, fert ve toplum hayatında hangi fonksiyonu yerine getirdiğine dayalı olarak tarif edildiğinden, "fonksiyonel" tarifler diye isimlendirilmektedir. Şimdi bu iki grup ve onlar içerisindeki din tanımlarına örneklerle beraber göz atalım.

2. Özsel (Substansiyel) Din Tanımları

Çalışmalarını daha çok dinlerin metodik sosyolojisi ve din ile ekonomi arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaştırmış ilk sistematik din sosyolojisinin kurucusu olan Max Weber, din sosyolojisi araştırmalarının başında, "Bunun gibi bir sunuşun başında dinin tarifini yapmak, ne olduğunu söylemek, mümkün değildir. Tanımlamaya ancak bu çalışmanın sonunda kalkışılabilir. İlgi sahamız dinin özü değildir; biz onu, daha ziyade sosyal davranışın belirli bir çeşidinin şartlarını ve etkilerini incelemek amacıyla araştırma konusu yaptık" (Weber, 1963: 1) diyerek, belirli bir din tarifi yapmaktan kaçınmış ve esas olarak dinden kaynaklanan sosyal davranışların çözümlenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak, Peter L. Berger'in de ifade ettiği gibi, "Weber'in eserini okuyan bir kimse vaat edilen tanımsal sonucu boş yere bekleyip durur" (Berger, 1993: 90). Yine de Weber'in, döneminin "Din Bilimi"nde geçerli olan substansiyel din tanımını kabul ve takip ettiği de bilinmektedir.

Din biliminde yaygın olan anlayışa göre ilk defa bütün dinleri kapsayacak şeklide yapılan din tarifi Rudolf Otto'ya aittir. Sonraları birçok sosyolog tarafından da kabul gören bu tarif dini, "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlamaktadır. Bu tarif, ilk bakışta çok şeklî ve kapalı göründüğü halde, ferdin kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetinin varlığını ve hatta bu tecrübenin, onun varlığı icabı bulunduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir. Diğer yandan, bu tarifle dinin, daima önce tek tek fertlerin şuurunda yerleştiği gerçeği de dile getirilmektedir (Freyer, 1964: 32).

Joachim Wach da R. Otto'nun yapmış olduğu "din kutsalın tecrübesidir" tanımını benimsemekte ve bu tarifi, hala en zengin, en kısa ve en basit din tanımı olarak kabul etmektedir. J. Wach'a göre dinin bu şekilde anlaşılması, dinî tecrübenin objektif özelliği üzerinde ısrar etmekte ve onun yalnızca yanıltıcı tabiatı üzerinde duran psikolojik nazariyelere karşı koymaktadır (Wach, 1995: 37).

Peter L. Berger ise hem din tarihi hem de genel olarak "Din Bilimi"nde ortak olan fenomenin yerleşik kavramlarıyla hareket ettiğini belirttikten sonra, dinin özsel bir tanımına işlerlik kazandırmaya gayret ettiğini ve R. Otto'nun din tanımı doğrultusunda davrandığını ifade ederek (Berger,

1993: 24, 93) şu şekilde bir tarif geliştirmiştir: "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 inanmadır" (Berger, 1995: 430).

Görüldüğü gibi substansiyel tanımlar; dinin kutsal ve aşkın (ilahî, tabiatüstü) özelliklerine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan da bu tanımlar, bazı sosyologlar tarafından "dar tanımlar" olarak değerlendirilmiş ve bu tür tariflerin tabiatüstü kavramını bünyesinde barındırmayan birçok dini dışarıda bıraktığı iddia edilmiştir.

3. Fonksiyonel (İşlevsel) Din Tanımları

Fonksiyonel din tanımlarının öncülerinden biri olan ve dini, toplumsal bir olgu olarak kabul ederek, onu sosyal tecrübenin bir yansıması olarak gören Durkheim için din, başlangıçtan günümüze bütün toplumlarda varlığını koruyan sosyal bir fenomendir. Bundan dolayı da, sosyolojinin dine kayıtsız kalması imkân dâhilinde değildir. Durkheim sosyolojisinin temelini oluşturan "kollektif şuur" anlayışında din, merkezî bir yere sahiptir. Bu bağlamda dinin içtimailiği esasına dayanan Durkheim'da, toplumdaki ortak tasavvurların toplamından ibaret olan kollektif şuurun temelini, dinî inançlar oluşturur. Dolayısıyla, bütün sosyal müesseseler kaynağını sosyal dayanışmanın en önemli faktörü olan dinden alırlar. Durkheim'a göre "Bir din, kutsal şeyler, yani ayrı tutulan ve yasaklanan şeylerden oluşan, inanç ve pratikleri içine alan birleşik bir sistemdir ki, bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri 'kilise' diye isimlendirilen manevî bir cemaat halinde birleştirir" (Durkheim, 1982: 47). Görüldüğü gibi Durkheim, Weber'in ve onun bağlı olduğu din bilimi geleneğinin aksine, dini özsel bir şekilde tanımlamak eğiliminin karşısında yer almış ve dine yaklaşım itibariyle "sosyolojist" bir tutum sergileyerek dinin toplumsal işlevlerini öncelemiş ve merkeze almıştır.

Dini, fonksiyonel açıdan tanımlayan diğer bir sosyolog da J. Milton Yinger'dir. Yinger, dini, "bir grup insanın, hayatın temel problemlerine -öleceğini bilme, ıstıraplar, hayatı ve mutluluğu tehdit eden güçler- çözümler bulmak amacıyla, vasıta olarak kullandığı inanç ve pratikler sistemi" (Yinger, 1961: 9) olarak tarif etmiştir.

Fonksiyonalist teorinin önemli temsilcilerinden T. Parsons, dinin, empirik olmayıp, değer koyucu özelliği taşıyan bir inanç sistemi olduğunu belirterek, dinin bu özelliği sayesinde ilimden, ideolojiden ve felsefeden ayrıldığını vurgular. Dini, "hayatı anlamlandırmaya ilişkin meselelere verilen cevaplar" olarak kabul eden Parsons'a göre bu cevaplar; bir yandan, bir

bütün olarak aksiyon için "durumun kognitif tarifini" ilgilendirmekte, diğer taraftan, daha geniş felsefî açıdan "mânâ", empirik bilgi, nesnelerin anlamı, tabiat, insanın mahiyeti, toplum ve insan hayatını oluşturan olaylar vs. ile ilgili problemleri kapsamaktadır (Parsons, 1952: 367).

Fonksiyonel tanımlar içerisinde en genel din tarifini ortaya koyduğu kabul edilen T. Luckmann'a göre ise din, insan organizmasının; biyolojik tabiatını nesnel, ahlaken sınırlayıcı ve tamamen kuşatıcı mânâ âlemleri vasıtasıyla aşkınlaştırma yeteneğinde odaklanmaktadır. Dolayısıyla, Luckmann'ın anlayışında din, Durkheim'de olduğu gibi sadece toplumsal bir fenomen olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten, tam anlamıyla antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibariyle, beşerî olan her şey, bilfiil dinî de olmuş olur (Berger, 1993: 91, 92).

Görüldüğü gibi yukarıda örnekler sunduğumuz fonksiyonel tanımlarda; sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görev yapan, kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzları "din" olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, Tanrı kavramına atıfta bulunmayan fonksiyonel tanımlarda, din dışı diğer ideolojileri de din olarak görmek imkân dâhilindedir. Dolayısıyla fonksiyonel tariflerde, din ile dinî olmayan arasındaki sınırları ortaya koymak pek mümkün gözükmemektedir.

4. Sonuç

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, sosyologların sosyoloji anlayışlarındaki farklılaşmalarından dolayı sosyal olaylara bakış açılarında da bir takım ayrılıklar olması gayet doğaldır. Bu bağlamda da sosyal bilimlerdeki birçok kavram gibi dinin tarifi hususunda da sosyologların ortak bir zeminde birleşemedikleri görülmektedir. Ancak hemen şunu da belirtmemiz gerekir ki, din sosyolojisi alanında yapılan gerek substansiyel ve gerekse fonksiyonel din tanımlarını ve bu tariflere olan tutum ve yönelişleri keyfî veya herhangi bir mesnede dayanmayan bir anlayıştan ibaretmiş gibi değerlendirmek doğru değildir. Çünkü her iki grup içerindeki vaziyet alışlar, diğer bir ifadeyle dinin özsel veya fonksiyonel tanımına yönelik tercihler, teorik bazı öncüllere dayanmakta ve sosyologların din alanındaki araştırmalarının genel kurgusunu, işleyiş tarzını ve en önemlisi de sonuçlarını kesin bir şekilde etkilemektedir. Bu doğrultuda da din ve toplum ile ilişkili farklı farklı konularda araştırma yapan sosyologların dinden ne anladıkları, araştırma sürecinin bütün aşamalarında belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla sosyologların yapmış oldukları din tanımlarına bu perspektiften bakmak faydalı olacaktır.

Kaynaklar

Aydın, M. (1990). *Din Felsefesi.* 2. Baskı, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Berger, P.L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği.* Çev. Ali Çoşkun, İstanbul: İnsan Yayınları.

Berger, P.L. (1995). "Dinî Kurumlar". Çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (IX): 425–465.

Durkheim, E. (1982). *The Elementary Forms of the Religious Life.* Translated by Joseph Ward Swain, Second Impression, London.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi.* Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Parsons, T. (1952). *The Social System.* London.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi.* Çev. Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion.* Translated by Ephraim Fischoff, Introduction by Talcott Parsons, Boston: Beacon Press.

Yaparel, R. (1987). "Dinin Tarifi Mümkün mü?". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (IV): 403–417.

Yinger, J.M. (1961). *Religion, Society and the Individual.* Third Printig, New York: The Macmillan Company.

DİN VE TOPLUM İLİŞKİLERİ*

Niyazi Akyüz
İhsan Çapcıoğlu

1. Giriş

Hiçbir din sadece bireylerin içinde yaşayan sübjektif bir tecrübe olarak kalmaz. Aksine somut bir şekil veya tavır haline dönüşerek objektifleşir. Böylece din ile toplum karşılıklı olarak birbirini etkilemeye başlar. Dini açıdan toplumda bir etki oluşması için dini düşünce, duygu ve heyecanın ifade edilmiş olması lazımdır. Aynı tecrübeyi yaşayan iki kişi arasında bir etkileşim olabilmesi için, bu tecrübenin, hareket, söz veya fiille nesnelleşmesi gerekir (Wach, 1995: 76).

Dinler, tarih boyunca toplum hayatında çeşitli görünümler ve işlevler üstlenmiştir. Dini tecrübe de şartlara göre toplumsal bütünleşmeyi sağlamanın yanı sıra, ihtilaflara, hatta bazı grupların ayrılmalarına yol açabilir. Ancak Wach'ın da belirttiği gibi dinin toplumdaki bütünleştirici rolü, ihtilaf yaratıcı ve parçalayıcı rolünden daha yaygın ve belirgindir (Wach, 1995: 292–296). Çünkü bir din, toplumda yayılıp yerleştikten sonra, orada değerler, inançlar ve davranış tarzlarıyla hayat bulur, toplumun diğer kurumlarıyla kaynaşır. Böylece din, toplumdaki bireyleri dini ve sosyo-kültürel açıdan bütünleştirir.

2. Dinin Topluma Etkisi

Din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkiye dinin topluma etkisi yönünden baktığımızda karşımıza oldukça zengin bir malzeme çıkmaktadır. Bütün

* Bu yazı, "Din ve Toplum İlişkileri" başlığı altında *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu, (4. Baskı), (Ankara, 2012) kitabında, ss. 46-51'de yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

dinler, toplumsal yapıyla ilişki halindedir. Bu ilişki sayesinde dinler toplumları etkiler ve değiştirir. Her şeyden önce toplumsal örgütlenme ve davranışların şekil ve muhtevası dinin etkisine açıktır.

Din, ilkel kültürlerden başlayarak aile, kabile, boy, millet gibi tabii birliklerle yakın ilişki içindedir. Çünkü dinler, bu tür topluluklarda tabii gruplarla kaynaşmış bir ortamda bulunur. Burada din, hem zihniyet, hem de örgütlenme açısından bu birlikleri etkiler. Bu etki, özellikle zihniyetler üzerinde olur. Dinin tabii birlikler üzerindeki etkisi, aile hayatında, aile reisliğinde, kadın-erkek ilişkilerinde, çeşitli tip ve şekillerdeki evliliğin kutsanmasında, aynı cinsler arasında doğan yakın ilişkilerde, akrabalık ilişkilerinde ve akranların bir sınıf teşkil etmesinde yoğun bir şekilde görülür. Diğer taraftan bu tür birliklerin dini olarak kutsanması oldukça önemlidir (Wach, 1987: 17–18). Toplumun farklılaşması sonucunda oluşan ve farklılaşmayı teşvik eden kulüp ve mesleki kuruluşlar da dinin yoğun etkisi altındadır. Söz konusu kuruluşlar ekonomik sebeplerle kurulmuş olsalar bile, genelde dinin yönlendirici etkisiyle karşı karşıyadır. Tabii gruplarla kaynaşmış olarak görüldüğü her yerde dinin etkisi birleştirici, aynı zamanda olumludur. Aile, kabile, soy ve milletin oluşturduğu tabii birlikler, din sayesinde daha da güçlenir. Fakat dernekler, meslek kuruluşları gibi birlikler günün her zaman değişebilen şartlarına tâbi oldukları için dinin topluluğu birleştirici gücü bu kuruluşlar üzerinde daha az etkili olur.

Toplumsal örgütlenmenin en gelişmiş şekli devlettir. Dinler, diğer toplumsal kurumlar gibi devleti de çeşitli açılardan etkiler. İlkel topluluklarda karşımıza çıkan hükümdar ilahlar, aziz liderler bunun tipik birer örneğidir. Her ne kadar bu dönemlerde kurumlaşmış devletler olmasa da dinin genel hayat üzerindeki etkilerini geleneklerde, topluluğun kurum ve kuruluşlarında görmek mümkündür. Çağdaş toplumlarda, özellikle devletin, etnik kökeni farklı toplumsal kesimlere dayandığı durumlarda toplumu bütünleştirmek için, dine önemli görevler düşer (Wach, 1987: 19–21).

Her din, inananlarına yeni bir zihniyet getirir. Dinin getirdiği zihniyet, toplum hayatının din dışında kalan bölümlerinde de etkili olur. Bu nedenle herhangi bir dine özgü zihniyet, sadece tabiata karşı değil, fakat aynı zamanda aile, eğitim, ekonomi ve devlet gibi toplumsal kurumlara ve olgulara karşı da bir tavır takınmayı gerektirir (Freyer, 1964: 71). Weber'e göre dinler bu şekilde bir ekonomik ve toplumsal ahlak yaratır ve geliştirir. Bu ahlakın temelleri, söz konusu dinin inanç esasları tarafından belirlenir. Şu halde bütün din sistemlerindeki toplumsal ve ekonomik ahlak ilkeleri, insanın toplumsal davranışını doğrudan veya dolaylı olarak etkiler ve böy-

lece toplumsal yapıyı belirlemede önemli bir rol üstlenir (Weber, 1987: 227–257).

Weber, özellikle, Hıristiyanlığın bir kolu olan Protestanlığın, gelişmiş ülkelerde geçerli olan Kapitalist ekonomik düzeni temellendirmedeki rolünü inceleyerek, Marxist tezin aksine, dini inancın ve bu inancın temellendirdiği dünya görüşünün, söz konusu ekonomik düzeni etkilediğini ortaya koymuştur. Weber'e göre her ekonomik sistem gibi kapitalizm de insani özelliklere, ilişki biçimlerine ve hatta onların arka planında belirli inanç esaslarına dayanır ki, bunlar insanların ekonomik faaliyetinin gerisinde bilinçli olarak mevcut olmasa bile, bir dünya görüşü olarak formüle edilebilecek durumdadır. İşte Hıristiyanlığın Protestanlık kolu dünyevi mesleğin ahlaki temelini oluşturmuş ve mesleki faaliyeti dinî bir görev telakki ederek mesleki başarıya dinî bir önem atfetmiştir. Şu halde her dinin, hayatın çeşitli alanlarına örneğin meslek hayatına karşı belirli bir tutumu vardır. Mesleki faaliyetin değerlendirilmesi, onun, hayatın devam ettirilmesi ve geçim temini vasıtası gibi görülmesi, ona ahlaki bir değer verilmesi, söz konusu dinin getirdiği zihniyete göre belirlenmektedir. Zenginlik-fakirlik ve mal-mülk edinme gibi durumlarda da aynı husus geçerlidir (Freyer, 1964: 72–74).

Din ve toplum ilişkileri açısından din ve kültür konusuna da temas etmemiz gerekir. Toplumların kültürel hayatı aile, eğitim, siyaset ve ekonomi gibi alanlardan oluştuğu için kültürel hayat içindeki olayları, toplumda yaşayan bireylerden ayrı düşünmemiz mümkün değildir. Din, bazı toplumsal unsurlara dayanır. Böylece o hem belirli özelliklere sahip bazı topluluklar içinde taraftar bulur, hem de insanlar arasında dinî cemaatler, tarikatlar gibi belirli bazı toplumsal ilişkilerin doğmasına sebep olur. Kültür alanlarını, kendine özgü konu ve muhtevaya sahip olmaları dolayısıyla birbirinden ayırmak mümkünse de, din, bireylerde oluşturduğu zihniyet yoluyla bütün kültür alanlarına nüfuz edebilir. Bu anlamda din, kültürün içinden kolaylıkla ayırt edilebilen bir unsur değildir. Bu durum özellikle eski ve ilkel kültürler için geçerlidir. Bununla birlikte kültür seviyesi yükseldikçe kültür alanları arasındaki bağın zayıfladığı ve bunların birbirinden uzaklaşmaya başladığı görülür. Böylece kültürel faaliyet ihtisaslaşınca kültür alanları birbirinden uzaklaştıkları gibi, kültürün bütün alanlarına nüfuz etmiş olan dinden de uzaklaşırlar. Bu şekilde kültürel faaliyetin dünyevileşmesi denilen süreç ortaya çıkar (Freyer, 1964: 76). Protestanlıkta görüldüğü gibi bu olay, ekonomik ve toplumsal ahlakın temeli olmak üzere konulan dinî esasların, toplumsal ve ekonomik hayatı şekillendirdikten sonra arka plana çekilerek sırf dünyevi değerler haline gelmesi, fakat mesleki faaliyet ve

mesleki başarının aynı şekilde devam etmesi şeklinde gerçekleşir (Freyer, 1968: 198). Hemen bütün kültürlerde rastlanan bu olay özellikle modern sanayi toplumlarının kültürel hayatında daha açık bir biçimde görülebilir. Kültür alanının dinin etkisinden uzaklaşarak dünyevileşmesiyle dinin kültür hayatındaki rolü de değişir. Kültür alanları bireyler tarafından meydana getirilir ve birey her bir kültür alanına şahsiyetinin bir yönüyle bağlanır. Din ise bireyin şahsiyetinin tamamıyla kendisine bağlanmasını gerektirir. Bu özellikleriyle din, şahsiyetin parçalanması tehlikesine karşı bireyi korur. Bireylerin şahsiyetlerini, sosyal hayatın çeşitli alanlarında baba, anne, öğretmen, doktor, vatandaş vs. olarak sergilemelerine imkân verir (Freyer, 1964: 77–78).

3. Toplumun Dine Etkisi

Hangi kültür düzeyinde olursa olsun, din ve dinden doğan gruplar çeşitli toplumsal faktörlerin etkisi altında kalır. Dinin kültürel hayatın bütün bölümleri -örneğin aile, eğitim, ekonomi, toplumsal yapı, toplumsal tabakalaşma çeşitleri ve siyasi yapı (devlet)- ile sıkı ilişkileri vardır. Bu ilişkiler karşılıklıdır, yani toplumun yapısı ve çeşitli kültür alanları dinî hayatı etkilerken, din de toplumsal hayatı ve diğer kültür alanlarını etkiler.

Toplumsal olaylarm din üzerindeki etkilerini araştırabilmek için ilkel dinlerle evrensel dinler arasında bir ayırım yapmak gerekir. İlkel toplumlarda dinî inançlar ve Tanrı tasavvurlarmda olduğu gibi dinî bayramlar ve ayinler üzerinde de, toplumsal yapının etkili olduğu görülür. Bu dinler, tabii gruplar içinde varlık göstermelerinden dolayı toplumsal yapı onları doğrudan etkilemektedir. Zaten her din, başlangıçta, içinde doğduğu toplumsal çevrenin etkisi altındadır. Henüz farklılaşmamış toplumlarda inançlar ve ibadetler açıkça toplumsal yapının damgasını taşır. Bir başka ifadeyle dinler, belli toplumsal şartlarda ortaya çıkar ve belli toplumsal zümreler tarafından yaşatılır. Bu nedenle, belli bir temel düşünceye ve zümreye dayanan dünya dinlerinde farklılaşma olgusu, bazen dinin kimliği için yaşamsal tehlikeler oluşturabilir. Toplumsal farklılıklar, yorum çeşitliliğine/farklılığına yol açabilir. Dindeki bazı tasavvur ve nitelikler, diğerleriyle yer değiştirebilir. Örneğin çok tanrılı halk dinlerinde ilahi şahsiyetler, mensuplarının meslek ve sınıflarına göre şekillenmiş veya değişikliğe uğramıştır. Diğer taraftan dinden doğan gruplar, dinî olmayan topluluk yapısı içinde kaybolmuş olan sosyolojik sınıflama karakterini yansıtmaktadır. Toplumdaki çeşitli sınıflaşma kriterleri, sadece mabetlerin farklılığını, kültürün ve dinî ayinlerin şekillenişini etkilemez. Toplumlardaki egemen mesleki ruh, aynı zamanda dinlerin getirdiği zihniyeti de etkiler. Toplumdaki meslek ve mülkiyet farkları toplumsal sınıflaşmayı sağlayan en önemli faktörlerdendir. Zümreler

ve sınıflar ise inançlarm biçimlenmesinde çok önemli bir rol oynar (Wach, 1987: 33–35).

Evrensel dinlerde ise durum farklıdır. Bu dinlerin mensupları başlangıçta belirli toplumsal tabakalardan gelmektedir. Fakat Weber'in de belirttiği gibi bir dinin vasıf ve muhtevası, onun tipik temsilcisi olan toplumsal tabakalarm ekonomik ve toplumsal çıkarlarına göre şekillenmez. Çünkü ilkel dinlerin aksine evrensel dinler yayılma eğiliminde oldukları için, belli toplumsal tabakalara değil bütün insanlığa hitap ederler. İnsanları mesleklerine veya toplumsal tabakalarına göre sınıflandırmazlar. Diğer taraftan bu dinler belirli kavim ve ırklara da mahsus değildir (Freyer, 1964: 67–68). Şu halde din fenomenini toplum ile basit bir fonksiyon ilişkisi içinde ele alamayız. Esasen onun muhtevası tamamen dinî sebeplerle oluşur.

Kaynaklar

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* çev. Turgut Kalpsüz, Ankara.

Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları.

DİNİ TECRÜBENİN İFADE ŞEKİLLERİ*

Niyazi Akyüz
İhsan Çapcıoğlu

1. Giriş

Din sosyologları, dini tecrübenin bireysel veya toplumsal hayatta ya da tarihsel ve sosyo-kültürel ortamı içinde büründüğü ifade şekillerini çeşitli açılardan kategorize etmişler ve din tariflerinde temel aldıkları kriterlere göre birbirinden farklı tipolojiler ortaya koymuşlardır. Örneğin, bunlardan Ch. Glock, dini hayatın gözlenebilir dört boyutu olduğunu ifade ederek bu boyutları: tecrübi, ritüalist, ideolojik ve geleneksel (konvensiyonel) boyut olarak sıralamaktadır. Glock'un daha sonra Stark ile birlikte gerçekleştirdiği araştırmada, bireysel dini tecrübenin objektifleşen boyutları bundan biraz daha farklı bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu yeni tasnife göre; herhangi bir dini yaşayışın gözlemlenebilir olması, beş boyutta gerçekleşir:

- İnanç (Belief) boyutu,
- Dini Pratikler (Practice) boyutu,
- Tecrübe (Experience) boyutu,
- Bilgi (Knowledge) boyutu,
- Etkiler (Consequences) boyutu (Günay, 2000: 217).

Dinin inanç boyutu ile, dindar insanın belli inanç ilkelerini bileceği ve onlara inanacağı beklentisi ifade edilir. Çünkü, bir takım temel inançlara dayanmayan bir din tasavvur edilemez. Bununla birlikte, bu inanç ilkelerinin

* Bu yazı, "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri" başlığı altında *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu, (4. Baskı), (Ankara, 2012) kitabında, ss. 51-59'da yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

muhteva ve kapsamı sadece farklı dinlerde değil, aynı dini geleneğin kendi içinde de farklı olabilir. Her din, inanç ilkelerinden belli bir sistem kurar ve mensuplarından bunları bilmelerini ve bunlara inanmalarını bekler (Köktaş, 1993: 53). İslam söz konusu olduğunda en yalın haliyle bir müslümanın "Amentü"de formüle edilen iman esaslarından haberdar olması beklenir.

Dinin pratik (ibadet, ritüel) boyutu, din mensuplarının yerine getirdikleri bütün dini pratikleri içine alır. Çeşitli ayinler, törenler ve İslam'daki belli başlı ibadetler bu gruba dâhildir. Aslında, dinin bu iki boyutu birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Çünkü, İslam bilginleri iman ile amelin, yani İslam dininin inanç ve ibadet boyutunun birbirini tamamladığını, ne imansız amelin ve ne de amelsiz imanın tek başına bir anlam ifade etmediğini belirtmişlerdir. Hatta bu konuda sıkça verilen örneklerden birinde, amelsiz iman meyvesiz ağaca benzetilmektedir (Koştaş, 1995: 13).

Dinin tecrübe (duygu) boyutu ile, dindar insanın inandığı dinin tecrübi esaslarını, hayatının her hangi bir döneminde ya da mütemadiyen yaşadığı ve kendi âleminde bu tecrübeye katıldığı düşünülür. Bu katılımın derecesi ve şekli bireysel ve dinsel farklılıklara göre değişebilir. Ancak, yine de her din mensubunun bu duyguyu yaşadığı kabul edilir. Dinin bu boyutu çoğunlukla, korku veya vecd hali, huşu veya mutluluk duygusu, ruhsal huzur veya ilahi olanla yoğun vuslat gibi durumlarda gözlemlenebilir olur. Bireysel dindarlığın güçlü göstergelerinden biri olan sübjektif dini tecrübeye, her din belli bir değer atfeder.

Dinin bilgi boyutu ile, bütün dinlerin müntesiplerinden asgari düzeyde de olsa bilmelerini istediği temel inanç ilkelerinin ve kutsal metinlerinin olduğu düşünülür. İnanç objesi hakkında bilgi edinmenin bir inancın kutsal sayılması için gerekli şartlardan birini oluşturduğu düşünüldüğünde, bilgi ve inanç arasında sıkı bir ilişki olduğu görülür. Hakikaten de iman; akıl, bilgi ve düşünce temelinden yoksun olarak salt Tanrı'nın hidayetiyle gerçekleşen bir durum değildir. İnsanın iman esaslarına karşı takındığı her iki tutumun da (inanma ya da inkar etme), işitme ve görme yetileriyle beslenen düşünme, anlama ve akıl yürütme süreçleri sonucunda ortaya çıktığı kabul edilmektedir.[1] Kur'an'ın kendini tanımlamak için seçtiği kelimenin bile bilgi temelli olması, onun dinin bu boyutuna verdiği önemi göstermektedir.

Dinin etkileme boyutuna gelince, bu boyut diğer dört boyuttan farklıdır. Çünkü bu kategori ile birey olarak insanın, dini inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün dünyevi sonuçları özetlenmiş olmaktadır. Başka bir ifa-

[1] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. İlhami Güler, "Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslamiyat*, Ocak-Mart 1998, C. 1, S. 1, ss. 7–24.

deyle, insanların neyi yapmaları ya da neden kaçınmaları ve hangi zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dini metinlerin pratik sonuçları burada görülebilir. Dinin bu boyutu, insan-Tanrı ilişkisinden çok insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkmaktadır (Köktaş, 1993: 54).

Görüldüğü gibi, Rudolf Otto'nun, korkutucu ve büyüleyici sır olarak nitelediği dini tecrübenin anlamını açıklamak, onun büründüğü farklı şekiller sayesinde mümkün olmaktadır. Zira bireylerin yaşadığı içsel tecrübenin anlaşılması, onun aynı zamanda objektif anlatımının da açıklanmasıyla mümkün olabilir. Şimdi Alman din sosyoloğu Joachim Wach'ın görüşleri çerçevesinde temel dini tecrübenin özellikle teorik, pratik ve sosyolojik boyutlarını daha ayrıntılı görelim.

2. Dini Tecrübenin Teorik İfadesi: İnançlar

Wach, dini tecrübenin teorik ifadesi olan inanç, yani doktrinin, medeniyet tarihi boyunca şekil bakımından üç safhada incelenebileceğini belirtir:

- Birinci safhada ilkel toplumların mitolojik hikâye ve rivayetleri yer alır.
- İkinci safhada kabilelerin efsane nakilleri değişmekte, böylece tarihi gelişme boyunca sistemleşmeye doğru bir eğilim gözlenmektedir. Yine bu safhada söz konusu efsaneler, merkezi bir şahıs etrafında organize edilir ve bu esnada bazı özellikler kuvvetle öne çıkarken, diğerleri unutulabilir, şecere tabloları ortaya çıkar. Böylece rivayetlerin derlenişi, düzenlenişi ve birleştirilmesi gerçekleştirilir. Bu gelişme, akıl ve düşünce ile takviye edilip gerekli şartlar oluş-tuğunda, doktrin hakkında karar verecek ve onu belirleyecek bir yüksek otoritenin kurulmasına da yol açabilir. Bu durumda birbirinden bağımsız efsanelerin yerine, normatif ve az çok birlik halinde bulunan doktrin geçirilir.
- Üçüncü safhayı karakterize eden normatifleşmeyle birlikte dinin ilkeleri sistemleştirilmeye başlanmaktadır. Derleme, yazma ve tedvin çalışmaları tamamlandıktan sonra yazılı rivayetler, kutsal metinler halinde sözlü rivayetlerin yerini alır. İlahiyatçılar, özel dini tecrübelerden kaynaklanan din anlayışlarının aklileştirilmesi amacıyla düzenli bir İlahiyat (kutsal kabul edilen metinler) tarafından desteklenen normatif inanç sistemleri kurarlar. Veciz özetler, inanç sembolleri haline getirilir ve inancın içeriği üzerinde daha derin bir düşünce ve değerlendirme faaliyeti başlar.

Wach'a göre, Afrika ve Polinezya efsaneleri birinci safhayı, Meksika, Çin ve Yunan dinleri ikinci yani birleşme ve tedvin safhasını, İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüşt, Mani ve Buda, Hinduizm, Konfüçyanizm gibi dinler ise üçüncü, yani sistemli ilahiyat safhasını temsil etmektedir (Wach, 1995: 47–49). İnancın içeriğinin Tanrı, dünya ve insan olmak üzere

üç konu etrafında döndüğünü belirten Wach, bu konuları karşılayan teolojik, kozmolojik ve antropolojik anlayışların, sürekli olarak efsane, inanç ve dogmanın kendine özgü terimleriyle ifade edildiğini belirtmektedir. Tanrı'nın veya tanrıların doğası, kaynağı (*theogonie*), görevleri, dünya ile ilişkileri ve bunun ispatı (*theodicée*), ilahiyatta incelenip açıklanan ve savunulan konulardandır. Ayrıca kozmoloji, dünyanın kökeni, safhaları ve kaderiyle; teolojik antropoloji ise insanın kökeni, doğası ve kaderiyle ilgilenir (Wach, 1995: 49).

Her dini tecrübe belirli bazı tasavvurları ihtiva eder. Özellikle evrensel dinlerde bir din teorisine de dönüşen bu tasavvurların, bireyleri birleştiren bir etkiye sahip olabildiği gibi, bireyler arasında bir köprü vazifesi görerek, sadece mensuplarının vâkıf olduğu bir sırra, bir gizli bilgiye dönüşebilmesi de mümkündür. Bu hal bireyleri öylesine kuşatır ki dini bağlılık, artık bu formülün tekrarlanması ile açıklanır (Freyer, 1964: 33).

3. Dini Tecrübenin Pratik İfadesi: İbadetler

Dini tecrübenin teorik ifadesiyle pratik ifadesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü hiç bir din, sadece bir tasavvurlar, fikirler toplamı değil, aynı zamanda dışa yansıyan bir davranış ve içten yönelişi ifade eden bir tavırdır (Freyer, 1964: 35). Kaldı ki, dinin teorik anlatımında açıklanan inanç konuları, pratize edilerek/uygulanarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dini tecrübeden kaynağını alan her hareket, onun pratik ifadesi olarak değerlendirilir. Hatta dindar insanın bütün eylemleri ibadet (tapınma) olarak da kabul edilebilir. Bu anlamda din, bir tapınma olarak tanımlanmıştır. Esasen bütün dinlerde kutsalın tecrübesi, ilahi güçlere derin saygı eylemleriyle ifade edilmiştir.

İbadetlerin incelenmesine önemli katkılarda bulunan Underhill'e göre, bu eylemler;

- İbadetler
- Semboller
- Kutsama ayinleri
- Kurbanlar şeklinde sınıflandırılabilir.

İbadetler, din ile o kadar iç içedir ki, dinin, ibadetler olmadan varlığını koruyabilmesi neredeyse imkânsızdır. Öyle ki ibadeti, dinin gerçek ve en temel ifadesi olarak görenler bile vardır. İbadetler, kimi zaman tanrılar şerefine yapılmış basit eylemler, kimi zaman da kutsal zaman ve yer yasaklamalarına uyma, evreni ve ilahi iradeyi açıklama sistemi (Japon, Çin, Roma ve Meksika kehanet sistemleri) olarak görülür. Bazı durumlarda ise bu

sistemlerin karmaşık ve gelişmiş şekli (Yahudilik, Parsilik, Brahmanizm, Roma ve Doğu Katolikliği) ya da belli bir sonuç elde etmek amacıyla yapılan özel ayinler (dua, kurban, arınma ayini) dinlerin ibadet kategorisini oluşturur (Wach, 1995: 26).

Dini tecrübenin muhatabı, onu idrak eden ve yaşayan bizzat birey olduğu halde, bir dini davranış ve saygı ifadesi olarak ibadetler, tek tek bireyleri aşarak, diğer insanlar üzerinde de etkili olur. İbadetler, kişilerde, ortak inanç ve tasavvurlara sahip olma şuurunu yerleştirerek, onları birbirine daha fazla yaklaştırır (Freyer, 1964: 35–36). Özellikle ilkel dinlerde grubun bütün hayatı, dini törenler etrafında döner ve insanlar arasında bir hayat birliği oluşur. Bu gruplarda dini bir form ve içerik kazanmamış hiçbir faaliyet yoktur. Zamanla bu törenlere temel teşkil eden tasavvur ve fikirler, bilinçteki canlılığını kaybetse de, dini törenler, geleneklere uygun bir şekilde yapılmaya devam eder.

Dinin iki unsuru olan inanç ve ibadetin hangisinin önce geldiği veya bireyde hangisinin önce yerleştiği tartışılmışsa da her ibadetin arka planında Tanrı ve kutsalla ilgili inanç ve düşünceler yer alır. Buna karşılık, her dini inanç da mutlaka dini ibadet ve eylemlerle bütünleşmiş durumdadır. Dini ayinler, dini tecrübenin sosyolojik ifadesi olan dini cemaatler için de oldukça önemlidir. Öyle ki dini ayinler, dini cemaatin sadece basit bir ifadesi değil, aynı zamanda dini cemaati hayatta tutmak için de bir vasıtadır (Wach, 1995: 55).

Bununla birlikte dinin inanç boyutu, yani dinle ilgili entelektüel faaliyet, bazen toplumu gruplar ya da bireyler arası farklılaşma ve bölünmelere sürükleyebildiği halde, ibadetler, din kaynaklı bencil tutum ve davranışlara engel olarak farklılıkları ortadan kaldırır, birey ve toplumu birleştirip bütünleştirir. Dini ibadet ve törenlerin, ahlak, dayanışma, ekonomi, siyaset ve sanat üzerinde sayısız etkileri vardır. Bununla birlikte inançlar, net tanımlarla ortaya konarak korunabildikleri halde, ibadetler çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Fakat ibadet eylemleri, genişleme ve farklılaşma özelliğine sahip olduğundan, açıklama çeşitliliğini de daima muhafaza ederler. Eğer ibadetler böyle genişlemiş, eski ve belki de asıl anlamından uzaklaşmışsa; bu durumda o dine mensup insanlar arasında yorum, uygulama farklarına, dolayısıyla çekişme ve ihtilaflara yol açabilir. Bu konu dini tecrübenin sosyolojik boyutuyla ilgilidir.

4. Dini Tecrübenin Sosyolojik İfadesi: Dini Cemaat

Din, öncelikle Tanrıyla kurulan bireysel samimi ilişkiyi ifade etse de bu durum, onun toplumsal yön ve etkilerinin hafife alınmasını gerektirmez.

Din, kutsallık boyutu ile bireysel olduğu kadar kollektif ilişkileri de düzenler. Onun bu özelliği cemaat oluşturabilme potansiyeliyle yani, sosyolojik boyutuyla ilgilidir. Bu anlamda dini ayinler, topluluğun basit bir anlatımı değil, aynı zamanda, onun hayatiyetini sürdürebilme vasıtalarıdır. Ayrıca yaşayan her din, mensupları arasında toplumsal ilişkiler yaratmak ve bu ilişkileri sürekli kılacak yolları açık tutmak zorundadır. Ancak bu şekilde din, bireyin sübjektif tecrübesinin dışına taşarak nesnelleşir ve bireyleri birbirine bağlayarak toplumsallaşmalarına önemli katkılarda bulunur. Çünkü insan yaratılışı gereği toplumsallaşmak, toplum halinde yaşamak zorunda olan bir varlıktır (Çapcıoğlu, 2008: 21–24).

Dinin sosyolojik ifadesini ele alan her girişim, onun içinde filizlendiği toplumu da gözetmek zorundadır. Çünkü her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Kültürel gelişmenin ileri dönemlerinde bile dinin kurucusu ve ilk taraftarları, içinde bulundukları toplumun yapısını ve kültürel sistemini görmezlikten gelmemiştir. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda efsaneler ve ayinler, açıkça toplumsal yapının damgasını taşır. Teoride, koyduğu normlarla toplum hayatını düzenleyen din, pratikte ise, var olan toplumsal yapıya nüfuz ederek onu bir dereceye kadar yeniden düzenler. Bu anlamda dini inanç ve pratikler toplumun şekillenmesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Her din -İslamiyet, Hıristiyanlık, Budizm ve İlkel dinler de dâhil- bunu, son derece kapsamlı ve sistemli ahlaki değerler vasıtasıyla yapar.

Dinin sosyolojik ifadesi, varlığını sürdürebilmek için bir cemaate ihtiyaç duymasıyla birlikte ortaya çıkar. Ne var ki dinin cemaat oluşturabilmesi (cemaatleşme), inanç ve ayinlerin yanı sıra; bireyler arası çok yoğun, zor ve karmaşık ilişkiler sonucunda gerçekleşir. Her şeyden önce dini tebliğ faaliyeti, böyle bir sürecin yaşanmasını zorunlu kılar. Başlangıçta dinler, iki şeye kuşkuyla yaklaşır:

- Mevcut toplumsal bünyedeki aile, kabile vb. tabii gruplara,
- Tarihi ve sosyolojik faktörlerin belirlediği kültürel sisteme.

Bu demektir ki, dini tebliğ, sosyolojik açıdan öteden beri mevcut olanları ya kabul eder ya da reddeder. Çünkü yeni inanç temellendirilmeye ve meşruiyetini ispatlamaya muhtaçtır. Bir önceki dönemle karşılaştırıldığında yeni dinin tebliğinde seçilen kelimelerin ve ifade ediliş tarzlarının inceldiği görülür. Dini yaşayışın odağında yer alan Tanrı inancı ve insanın onunla ilişkisi, dini tebliğ sürecinde yeniden düzenlenir. Bu durum, topluluğun tamamını etkilemeye başladığı andan itibaren topluluk, Tanrı'ya içten bağlı bir cemaate dönüşür. Bu aşamada bireyler, birbirlerine farklı bir şekilde bağlanır. Böylece yeni inanç, bir taraftan değişen şartlara göre hayatı ve

toplumu yeniden şekillendirirken, diğer taraftan bireyler arası ilişkilere bir istikrar kazandırır.

İlkel toplumlarda dinler tabii gruplarda yaşamaktadır. Bu dinlerde birey, grubun içine doğduğu gibi, dinin de içine doğar ve iradesi, dine bağlanmada fazla bir rol oynamaz. Ancak yüksek dinlerde dini cemaat, tamamen tabii grupların dışında kurulur. Tek tanrılı (yüksek) dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte, kaynağını doğrudan dinden alan gruplara rastlanır. Bu grupların teşkilatlanma ilkeleri ile orada yaşayanların cemaat duyguları ve bu duyguların yoğunluğu birbirinden farklıdır. Bütün yüksek dinlerde bu yoğunluğu ifade etmek üzere manevi kardeşlik ve hak yolunu tutma gibi bazı kullanımlara rastlanır. Bu aşamada yeni cemaat, mevcut toplumsal bünyede varlık gösteren eski gruplarla çatışma içine girebilir (Freyer, 1964: 47).

Yüksek dinlerde cemaatin başlangıçtaki yapılanması, dinin kurucusu etrafında kenetlenen küçük bir grupla başlar. Bu, dinden doğan grupların ilk ve asli şeklidir. Aslında her din, kurucusunun etrafında önce ona kişisel bağlılıkla belirginleşen bir taraftar halkası oluşur. Bu taraftarlarla din kurucusu arasındaki ilişkide hiçbir makam ve statü söz konusu değildir. Zamanla ilk taraftar halkasının etrafında daha geniş bir taraftar zümresi oluşur. Fakat bunlar her zaman din kurucusunun yanında bulunmaz. Taraftarlar grubu, yeni kurulmuş dinlerin tutunduğu ilk cemaatlerin oluşumunda köprü işlevi görür. Din kurucusunun ölümü, ilk cemaat için bir dönüm noktasıdır. Çünkü din kurucusunun karizmasıyla birbirine bağlanan grup, onun ölümüyle, kendilerini bir arada tutan kişisel merkezi kaybeder. Bu olay, cemaatin yapısında önemli değişimlere yol açar. Artık grubun birliği ve bütünlüğü, maddi unsurlara; yani din teorisine, ayin ve ibadetlere, bu ibadetlerle ilgili olarak ortaya çıkan usullere, o zamana kadar kurulmuş olan teşkilatlara dayanmaya başlar.

Dini grupların devamı açısından baktığımızda dini ayinlerin, sosyolojik bakımdan son derece önemli olduğunu görebiliriz. İşte dini birliğin esasını teşkil eden başlıca husus, dinin bu pratik yönüdür. En ilkel dinlerden en gelişmişlerine kadar hepsinde de birleştirici olan yegâne unsur, dinden dine değişen ritler, yani dini tören, usul ve kaidelerdir. Burada ibadet, din ve topluluk arasındaki etkileşimin birbirleriyle kaynaşmış olarak varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Dua, kurban, dini örf ve adetler belli bir insan topluluğunun varlığını ortaya koydukları halde, biçimlenmeleri konusunda, o insan topluluğundan kolay etkilenmezler. Dini eylem birey kadar toplumu da etkisi altına alır. Dinden doğan gruplaşmalar, doğum, ölüm, evlilik ve savaş gibi hem bireyin, hem de toplumun hayatındaki dönüm noktalarında önemli dayanışma şekillerine sahne olur. Bu durum, günlük hayatımızın diğer alanlarında da böyle devam eder.

Görülüyor ki ibadetlerin, dinlerdeki ilk cemaatin oluşumunda oynadığı rol son derece önemlidir. Çünkü dinin teorik ifadesi olan doktrinler, dinin vermek istediği mesajların içeriğini berraklaştıran belirgin tanımlarla, dışa kapalı olarak korunurlar. Bu anlamda doktrinler çok fazla genişleme özelliğine sahip değildir. İbadetler ise çok daha fazla genişleme kabiliyetine ve tecrübeyi ifade çeşitliliğine sahiptir (Wach, 1995: 48). Dua, kurban ve diğer ibadetler, sadece ona katılanların tecrübelerini açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda grubun yapı ve zihniyetinin belirlenmesine de katkıda bulunur (Wach, 1995: 45–46).

Kaynaklar

Çapcıoğlu, İ. (2008). "İslam'da İnsan Onuru ve Sosyo-Kültürel Bütünleşme", *Diyanet Aylık Dergi,* Ocak, Sayı: 205, ss. 21–24.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* çev. Turgut Kalpsüz, Ankara.

Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Koştaş, M. (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış,* Ankara: TDV Yayınları.

Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat (İzmir Örneği),* İstanbul.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları.

İLAHİYAT, DİN BİLİMİ VE DİN SOSYOLOJİSİ*

Niyazi Akyüz
İhsan Çapcıoğlu

Dinî inanç, ibadet ve uygulamalar tarih boyunca insanlığın evrensel bir özelliğini oluşturmuştur. İnsanlar, sadece dua ve ibadetlerle yetinmemiş; aynı zamanda kendi uygulamaları üzerinde de derin bir şekilde düşünmüşlerdir. Bu düşünme faaliyeti, zamanla ilahiyat, din felsefesi ve karşılaştırmalı din araştırmaları diye adlandırdığımız çalışma alanlarının ortaya çıkışına yol açmıştır (Scharf, 1970: 43). Bu çerçevede din sosyolojisinin inceleme alanını daha iyi açıklayabilmek için öncelikle sosyolojik düşünme yönteminin teolojik ve felsefi düşünme biçiminden farklılığı üzerinde durulması gerekecektir.

Konuya ilahiyatçılar ve sosyologlar arasındaki farkla başlayalım. İlahiyatçı(lar), Tanrı inancı ile işe başlar ve bir taraftan, bu inancın insan hayatı için ima ettiği anlamları, diğer taraftan ise, insan deneyiminin ilahi varlığın tabiatını anlamamıza yardımcı olan yönlerini açıklamaya çalışır. Ayrıca ilahiyatçı, içinde yaşadığı dinî geleneğin başka din ve geleneklerle ilişkisini de inceler. Buna karşılık bir sosyoloğun belli bir dini inanca ya da geleneğe bağlı olma zorunluluğu yoktur. Sosyoloğun üzerinde çalıştığı veriler, bir ya da birkaç dinî sistemden, kendi dinî sisteminden veya tamamen başka dinî sistemlerden elde edilmiş olabilir. Örneğin o, küçük ve çok kısa süre varlık göstermiş bir mezhebin sınırlı analizi gibi oldukça dar bir alanda çalışabileceği gibi, büyük bir din ve toplum kuramı geliştirme-

* Bu yazı, "Din Bilimi ve Din Sosyolojisi" başlığı altında *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu, (4. Baskı), (Ankara, 2012) kitabında, ss. 59-61'de yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

ye çalışarak her çeşit ve tipteki dinî fenomenden faydalanmayı da tercih edebilir. Sosyoloğun görevi, toplumun sahip olduğu dinî sistemin anlamını, o dinîn ya da dini sistemin sosyal yapıyla ve kültürün dinî olmayan yönleriyle karşılıklı ilişkilerini anlamaktır. Bu karşısındakileri anlama çabası, sosyoloğun kendi kişisel dinî yöneliminden olumlu ya da olumsuz etkilenebilir. Aynı şekilde, onun sosyal hayatın herhangi bir yönü üzerinde yaptığı inceleme, kişisel sempati ve ilgisinden iyi ya da kötü yönde etkilenmiş olabilir. Peşin hüküm ve değer yargıları problemi, burada da diğer sosyal inceleme alanlarında olduğu gibidir; fakat prensip olarak din sosyoloğu, kendi incelemesinin amacı uğruna, kendisini inananlardan birisi olarak ilan etmeksizin, inanan kişinin (mü'minin) davranışlarını anlama konusunda duygudaş bir tavır içine girebilir. Bununla birlikte, bir sosyolog olarak incelediği grubun inananlarından biri olmak, bütünüyle objektif bir tutuma sahip olmayı engelleyebilir. Özetle söylemek gerekirse ilahiyatçılarla sosyologlar arasında bir zihinsel tutum ve ilgi alanı farkı vardır. Bununla birlikte, ilahiyatçılarla sosyologların ilgilerinde ortak bir alanın varlığından da söz etmek gerekir. Şöyle ki; nasıl ki ilahiyatçı, Tanrı'nın zatını ve dünyadaki fiillerini daha eksiksiz anlamak için insan tecrübesini incelerse, sosyolog da ancak belli toplumların özel tecrübelerini incelemek suretiyle anlaşılabilen bir inançlar ve pratikler manzumesini ortaya koyabileceğine inanır. Şayet din bir hayal (gerçek dışı bir şey) ise, hayalin belli biçimleri ancak o toplumun yapısı ve kültürü incelenerek anlaşılabilir. Yok, şayet o bir gerçek ise, bu durumda onun gerçekliği yine belli bir yapı ve belli bir kültür düzeyi içindeki hayat tecrübesi incelenerek kavranabilir ve açıklanabilir. Bu sebeple, sosyologun çalışmaları, tamamen sosyal bağlantıları içinde bir inançlar manzumesini sergilemek suretiyle, ilahiyatçının çalışmasına katkıda bulunabilir. Bir inançlar manzumesinin nasıl ortaya çıkarılabileceği, o inançlar manzumesinin geçerlilik ve tutarlılığından ayrı bir meseledir. İlahiyatçının çalışmalarının bir yönünü teşkil eden bu ikinci konuda sosyolog sessiz kalır (Scharf, 1970: 44–45).

Din felsefecisi ise, bu ikinci görevi (inançlar manzumesinin geçerlilik ve tutarlığını belirleme işini), ilahiyatçı gibi dine özel bir bağlılığı olmaksızın, genellikle ilahiyatçılarla paylaşır. O, bir metafizikçi olarak, Tanrı'nın varlığını bazen savunur bazen de ona karşı çıkar; bilgi kuramcısı olarak, insanların Tanrı'yı bilebilecekleri iddiasının anlamıyla ilgilenir ve nihayet bir ahlak kuramcısı olarak, din ve ahlak arasındaki ilişkilere ilgi duyar. Bu son durumda o, çoğunlukla, bir sosyolog gibi din ile sosyal yapı arasındaki ilişkilerin incelenmesine katkıda bulunur. Fakat o aynı zamanda bir bilgi kuramcısı olarak sosyologla tartışabilir. Çünkü dine ilişkin pek çok

sosyolojik kuram, insanın ne tür bilgilere ve hangi yollarla ulaşabileceği problemiyle karşı karşıyadır. Sosyolog, sosyal değerler ve normlar konusunda yeni verileri ortaya koymak suretiyle felsefecileri uyarabilirken; kendi çalışmasının hangi bilgi kuramını ima ettiğini tam olarak anlaması konusunda felsefeciler tarafından karşı uyarılara da maruz kalabilir. Nitekim din alanında çalışan pozitivist sosyologlar, doğal varlıklar dünyasına uygulanan inceleme metotlarının, dini ya da sembolik sistemlere ilişkin incelemelere de elverişli olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdir.

Görüldüğü gibi normatif bir bilim olan ilahiyatın amacı, belli bir dinin incelenmesi, yorumu ve açıklanmasıdır. Din fenomenolojisi, tarihi, psikolojisi ve sosyolojisinin yardımına başvuran genel 'din bilimi' ise temelinde deskriptiftir. Onun gayesi yalnızca her dinin tabiatını anlamaktır. O halde bu iki çeşit disiplinin yaklaşım biçimleri, yöntemleri ve amaçları arasında bir nicelik ve nitelik farkı bulunmaktadır; her ikisinin de konusu, bir dinin veya çeşitli dinler grubunun incelenmesidir; fakat metotlarına gelince biri normatif, diğeri deskriptiftir. Din felsefesi, normatif meselelere duyduğu ilgi bakımından ilahiyata yaklaşırsa da, din bilimleriyle aynı inceleme konusuna sahiptir (Wach, 1995: 23–24).

Din sosyolojisiyle bağlantılı sayılması gereken diğer bir çalışma alanı da, karşılaştırmalı din araştırmalarıdır. Bu alan saygın bir geleneğe sahiptir ve gerçekte, eski ve yeni biçimleri içinde, din sosyolojisinden kesin sınırlarla ayrılması mümkün değildir. Farklılık, bir taraftan belli inançlar, ayinler ve ahlak kurallarının muhtevaları üzerinde; diğer taraftan ise, bu inançlar, ayinler ve ahlak kurallarının belirli sosyal yapılar bağlamındaki yeri konusunda dikkati yoğunlaştırma meselesidir. Sosyolog, özellikle belli konuların genellik ya da sıklığının anlaşılmasında öğelerin listelenmesi ya da karşılaştırılmasının ve sosyal şartlar içerisinde gözlemlenerek incelenmesinin yararlı olacağına inanır (Scharf, 1970: 46).

Din sosyoloğunun kendi inceleme alanına yaklaşımını, ilahiyatçı, felsefeci ve karşılaştırmalı din araştırmacısıyla mukayeseli olarak inceledikten sonra, şimdi, artık din sosyolojisinin konusuna geçebiliriz. Din sosyolojisi, toplumu çeşitli açılardan inceleyen toplum bilimleriyle dini çeşitli açılardan ele alan din bilimleri arasında bir bağ kurar. Bu özelliği, onun bağımsız bir bilim olmadığı ve komşu disiplinler içinde kalması gerektiği yönünde bazı tartışmalara yol açmışsa da, çoğunlukla o bağımsız bir bilim dalı olarak kabul görmüştür. Bilindiği gibi bir bilimin bağımsızlığı, kendine özgü araştırma alanı, amacı, konusu ve metodunun bulunmasına bağlıdır. Bu anlamda din sosyolojisinin de bağımsız bir bilim olma

hakkını elde ettiği bilim çevreleri tarafından kabul edilmiştir. Zaten son yüzyıllarda yaşanan büyük değişimleri açıklamakta klasik disiplinlerin yetersizliği din sosyolojisine duyulan ihtiyacın açık bir göstergesidir (Günay, 2000: 51).

Batı toplumlarında dinin normatif gücü tartışmalı hale gelince, dini olgular ilahiyat alanından bağımsız olarak incelenmeye başlanmış ve bu görevi empirik bilimler üstlenmiştir. Çünkü din, sosyal bir olgu olarak varlığını koruduğu sürece sosyologların ilgisini çekmeye devam edecektir. Din, ya toplumsal olgulara tâbi bir tezahürdür ya da en azından toplumsal açıdan önemlidir. Buradan yola çıkarak, din sosyolojisinin konusu, "insanların dine dayalı sosyal davranışları"dır diyebiliriz. Bir dinin birçok insan tarafından benimsenmesi, orada dine dayalı sosyal davranışın var olduğu anlamına gelmez. Dine dayalı sosyal davranışın gerçekleşmesi için din, bir grup insanın karşılıklı ilişkilerinin temelini oluşturmalıdır. Böylece din sosyolojisi, toplum içinde dinin her hangi bir niteliğinin dağılımını araştıran mezhep istatistiklerinden ayrılır. Din sosyolojisi, dinin belli bir amaca yönelik gruplaşmalarıyla ve insanların din tarafından belirlenmiş, en azından etkilenmiş sosyal davranışlarıyla ilgilenir. Grupların belli bir dine basit olarak bağlılığı, eğer bu bağlılık, grup üyesinin davranışı açısından anlamlı ve bu ilişki zinciri tesadüfî olmayıp, yani bireylere göre farklılıklar göstermeyip, aksine 'zorunlu' ise, ancak o zaman sosyal bir gerçekliktir (Kehrer, 1998: 17–18).

Din sosyolojisi ile ilgili araştırmalar ilerledikçe bu alanda incelenen üç konunun birbirinden ayrıldığı görülmektedir:

- Dinlerin kökenini ve ortaya çıkışının sosyolojik sebeplerini göstermek. Bu konu özellikle 19. yüzyılda popülerdi. Spencer, Tylor, Frazer, Marx ve Durkheim'in konuyla ilgili çalışmaları kitabın ilerleyen bölümlerinde incelenecektir.
- Kilise gruplarının dini ve sosyal hayatı. Bu konu, din sosyolojisinden farklı olarak 'kilise sosyal araştırması' şeklinde adlandırılır. Bu yaklaşımın temsilcileri E. Troeltsch ve G. Le Bras'dır. Bu grup araştırmaların örneği olarak Le Bras'ın çalışmaları birinci bölümde "Morfolojik Dini Sosyoloji" başlığı altında ele alınacaktır.
- Din ile 'dünyevi' toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler ve etkileşimler. Din sosyolojisinde bu konu 20. yüzyılın başlarında M. Weber tarafından ele alınmış, daha sonra J. Wach ve G. Mensching tarafından yapılan çalışmalarla sürdürülmüştür. Weber, Wach ve Mensching'in görüşlerine de yine ilgili başlıklarda değinilecektir.

Din sosyolojisinin konusu hakkındaki bu üç eğilim, dinin 'bağımlı veya bağımsız değişken' olarak kabul edilmesine dayanan ideolojik kavramlaştırmalarda karakterize olmaktadır. Birinci eğilim, dinin aşkın yönünün ihmal edilip, toplumsal şartlarla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. İkinci eğilim, kendisini, ilke ve gayesi kutsal olan organize grupların yapılarını ve yaşayışlarını araştırmayla sınırlandırmıştır. Buna göre her kilise, sosyal açıdan sadece ilahiyatçılar ya da o kilisenin inanmış sosyologları tarafından incelenmelidir. Din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini din sosyolojisinin konusu olarak kabul eden üçüncü eğilimin temsilcileri ise, dinin "bağımlı veya bağımsız değişken" olma özelliğinden birini savunmaz. Weber, Wach ve daha çok Mensching'de gözlenen toplumun dinle ilişkisinden çok dinin toplumla ilişkisine geniş yer verme eğilimi, bu görüşün temsilcilerini, dini muhtevanın analizini din sosyolojisinin dışında tutmak isteyen birinci sosyolojik eğilimin temsilcilerine yaklaştırmaktadır. Kehrer ise bu sınırlamaya karşı çıkmakta, din sosyolojisi için "yasaklanmış" hiçbir araştırma alanının olamayacağını savunmaktadır. Ona göre "dini eylem, kapsamlı bir fenomendir. Bunun araştırılması, dini olanın sosyal bağlantısını içine aldığı gibi, dini kurumların analizi ve dinlerin sosyal hayatın diğer alanlarına etkilerini de içerir" (Kehrer, 1998: 18–19).

Vrijhof'a göre, din sosyolojisi, insan topluluklarının birlikte yaşamalarını inceleyen sosyolojidir, bir din bilimi değildir. Din fenomeni, bu bilim için sadece toplum bağlamında aydınlatıcı olabilir. Bu tespit, dinin topluma etkisi meselesini olduğu gibi, bunun zıddını da içerir. Şu halde din sosyolojisi, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri ve etkileşimleri konu edinir. Bu açıklama hiç şüphesiz, din ve toplumun, doğal, birincil, birbirinden bağımsız ve birbiriyle ilişkide bulunan birimler olduklarını ifade etmektedir. Din, ne toplumda tamamıyla kaybolabilir ne de her iki faktörden türetilip, onlarla açıklanabilir. O, ilke olarak insan ve topluma önceliği olan bir fenomendir (Vrijhof, 1998: 275–276).

H. Schelsky'ye göre bu anlayış klasik din sosyolojisinin gelişimine çok önemli katkılarda bulunan Weber, Troeltsch, Sombart vb. düşünürlerin anlayışıdır. Örneğin, Troeltsch, dini fenomenlerin sosyolojik bakımdan önemli olan etkilerini merkeze alırken, aslında bunları, Hıristiyanlık içinde analiz eder. Weber, sosyologun ilk görevini 'sosyal davranışı açıklama' olarak tanımlar. Bu nedenle ona göre din sosyolojisi, dinin mahiyeti ile değil, toplumsal davranışın belli bir tarzının etkileri ve şartları ile ilgilenmelidir. Bu da, (dışa yansıyan davranışlar çok çeşitlilik gösterdiği için) bireyin sübjektif yaşantı, tasavvur ve amaçlarından 'anlam' olarak elde edilebilir. Din veya büyü ile yönlendirilen 'davranış', kendine özgü bir şekilde 'bu

dünya'ya yönelmiştir. Weber'in, dinin etkisini, doğaüstü bir gerçeğin insana ve topluma etkisinde değil, 'doğaüstü'nün, insani anlamının açıklanmasında görmek istediği anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığın, Avrupa kültürünün geçmişinde, bugününde ve geleceğindeki önemini temellendirmeye çalışan Weber'in çalışmaları, karşılaştırmalı tarihsel araştırmaların yaşadığı döneme özgü bir örneğidir. Troeltsch ve Weber'e göre din sosyolojisi genel sosyolojinin bir bölümü değildir. Din, sanat, siyaset vb. alanlar gerçek mahiyeti ve önemi içinde anlaşılması gereken, bölünemez sosyal gerçekliğin dışa yansıyan görüntülerinden başka bir şey değildir. Comte, Freud ve Marx'ın din kuramlarmda ortaya koydukları düşüncelerin aksine onlar, dini, sosyal hayatın bütünleştiricisi ve toplumda varlığı ya da yokluğu çok açıkça hissedilen bir unsur olarak görüyorlardı. Din sosyolojisini sistematikleştirmeye çalışan Wach ise, dinin, inanç, ibadet ve cemaat olmak üzere üç şekilde ifade edildiğini ve bu her üç ifade şeklinin, toplumsal bütünleşme faktörü olduğunu belirtmektedir. Ona göre dinin sosyolojik ifadesi olan dini gruplaşmanın tipolojisi, din sosyolojisi için merkezi öneme sahiptir (Vrijhof, 1998: 276–278).

Din sosyolojisi ile ilgili birçok araştırmada Wach tarafından genelleştirilen ele alış tarzı hala korunmaktadır. Örneğin B. Haering'e göre din sosyolojisi, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri, dini cemaat şekilleri çerçevesinde ele alır. N. Greinacher, Wach'ın tanımlamalarının aynen kabul edilebileceği kanaatindedir. P. J. Bauman ise din sosyolojisine, dinin sosyolojik ifadesi olan gruplaşmanın yapısı ve toplumdaki yerinin yanı sıra; inanç ve kilise örgütünün, genelde meslek hayatını ve özelde bireyin sosyal yönelimini nasıl ve ne yönde etkilediğinin araştırılması görevini yüklemektedir. Bauman, din sosyolojisinin konuları içine, toplumsal yapıdaki değişmelerin dini hayatı nasıl etkilediği ve dini örgütlenme biçimlerini hangi gelişme çizgisine götürebildiğinin araştırılmasını da dâhil etmektedir. J. M. Yinger'e göre ise din sosyolojisi bir taraftan toplumun, kültürün ve şahsiyetin dini etkileme tarzlarının araştırılması olup, bu faktörler inançları, ibadetleri, dini grup tiplerini ve liderlik şekillerini etkiler. Diğer taraftan din sosyolojisi, dinin, toplum, kültür ve şahsiyet üzerindeki etkilerine ilişkin bilimsel incelemeleri de içerir. Yinger'e göre din, sosyal istikrar ve değişme süreçlerini, toplumun normatif sistemlerini, kişilik ihtiyaçlarının karşılanma ve engellenmelerini de etkiler. Fakat burada dinin de toplumun değişik unsurlarından etkilendiği unutulmamalıdır. Goldschmidt, dini davranışın yanı sıra; dini muhtevayı da din sosyolojisinin konuları arasına yerleştirmektedir. Yine Schelsky sadece dini hayatın kurumsal olarak topluma uyumunu değil, Hıristiyan doktrininin, değişen modern dünyaya uyumunu da araştırmaktadır. Ayrıca o, inanç şekillerindeki değişmeleri, din sosyo-

lojisinin konusu olarak görür. Luckmann ise buradan hareketle, "inanç şekillerinin sosyal kalıbı" dediği konuların din sosyolojisi araştırmalarında değerlendirilebileceğini düşünür (Vrijhof, 1998: 280–281).

Weber tarafından geliştirilen ve din sosyolojisine büyük meşruiyet sağlayan 'sekülerleşme' kuramına atıfta bulunan Fürstenberg, bu kuramın temel probleminin, kiliseden ayrılan halkın, dini meselelere karşı kayıtsızlığı olduğunu iddia eder. Kuram, dinin, modern dünyayla ilişkisini ön plana çıkarır ve Schelsky bunu uyum kuramı ile dile getirir. Bu kuramla birlikte, toplumun, din sosyolojisinin araştırma alanları içine alındığı görülmektedir. Böylece din sosyolojisi, sosyolojinin merkezi ilgi alanlarından biri haline gelmiştir. Şu halde din sosyolojisinin, günümüzde din ve toplum arasındaki ilişkileri konu edindiği açıkça ortaya çıkmıştır (Vrijhof, 1998: 281–282). Bu anlamda din sosyolojisinin en önemli görevi, dinin toplumsal tezahürlerinin açıklanmasıdır. Din sosyoloğunun görevi ise, dinin toplumsal etkisinin, insan davranışı ve topluma uyumunun biçim ve boyutlarını belirlemektir.

Din sosyolojisinin konusu bakımından bir başka tartışma, din ve dünya problemi, din ve ekonomi, din ve hukuk ilişkisi vb. gibi dinin diğer toplumsal kurumlarla ilişkisinin din sosyolojisinin konusu olarak ele alınması meselesidir. Bu hususta Wach, din ve dünya ilişkisinin, aslında din sosyolojisini ilgilendiren bir konu olmadığını fakat, din ile toplumsal güçler ve kurumlar arasındaki ilişkileri incelemek için bu konuyu ele almak zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Ona göre din ve dünya ilişkisi, dini hayatın birinci önceliği değil, bu hayatın sonucu olarak zorunlu şekilde ortaya çıkmış, ikincil öneme sahip bir konudur. Esasen dini tecrübe aşkın olup, müminin bu dünya ile ilişkisi sonucu şekillenmez. Dini hayatı karakterize eden başlıca husus, onun, insanı, öncelikle dünyevi açıdan önemli olan toplumsal ve kültürel ilişkilerin dışına itmesidir. İşte Wach, Weber'in, bu noktayı ihmal ettiğini vurgulamaktadır. Wach'a göre, sadece din-hukuk ve din-ekonomi ilişkisinin araştırılması din sosyolojisi araştırması değildir. Ona göre Weber, din-toplum ilişkisini bir tarafa bırakarak, din-ekonomi ilişkisi üzerinde durmayı tercih etmiştir. Ekonomi, insanın önemli bir etkinliğidir, fakat o, insanın ürettiği kültür unsurlarından sadece biridir. İnsanı öteki dünyaya bağlayan din ile onun dünyevi etkinliklerinden biri olan ekonomi arasındaki ilişkilerin araştırılmasının ana konu olarak kabul edilmemesi ve parçanın bütünden ayrı düşünülmemesi gerekir. Wach, Weber'i, din sosyolojisinin konularını bu şekilde daraltmakla eleştirirken, onun, din sosyolojisine çok değerli analizlerle katkı sağladığını belirtmeyi ihmal etmez. Wach'ın, Weber'in katkıları olarak övdüğü hususlar, din

sosyolojisinin konularına da açıklık getirmektedir. Bu katkıların birincisi, Weber'in, büyücü, rahip, peygamber vb. gibi dini lider tipleri hakkındaki incelemeleridir. İkincisi, toplumsal örgütlenme ve din ilişkisi ile ilgilidir. Bilindiği gibi, toplumsal örgütlerin en gelişmişi olan devletin yanı sıra, aile ve sosyal sınıflar da buraya dâhil edilebilir. Weber'in araştırmalarında üzerinde durduğu üçüncü konu ise toplumların yapılarına göre belirlenmiş salt dini örgütlerdir. Din sosyolojisi, bir taraftan dini olmayan aile ve devlet gibi örgütleri, din ile ilişkileri çerçevesinde ele alırken, diğer taraftan, varlıklarını dini faktöre borçlu olan dini gruplar, cemaatler, dini teşkilatlar, kilise ve mezhepler üzerinde durmalıdır. Şu halde bunlar da din sosyolojisinin öncelikli araştırma konuları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede din sosyolojisi, "din ve toplum arasındaki etkileşimi araştıran bir disiplin ve dini anlamda belli bir toplumsallaşma şekillerinin öğretisidir" (Wach, 1995: 50–57) diyebiliriz.

Din sosyolojisinin inceleme alanı hakkındaki bu çeşitli tartışmalardan sonra bu bilimin konularını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz (Günay, 2000: 53–55):

- Dinin toplumla temas noktaları nelerdir?
- Dinin toplum hayatındaki rolü ve fonksiyonları nelerdir?
- Dinin ya da herhangi bir dini grubun ortaya çıktığı toplumsal şartlar nelerdir, bunlarla dini olgular arasında ne gibi ilişkiler bulunmaktadır?
- Toplumun tabakalaşması, hareketliliği ve farklılaşmasının, yani yaş, cinsiyet, eğitim, servet, sosyal statü ve prestije göre bölünmesinin din veya dini gruplar üzerindeki etkileri nelerdir?
- Çeşitli toplumlarda din, hangi toplumsal biçimlerde görülmektedir?
- Toplumsal grupların birleşip bütünleşmesi ya da dağılmasında dinin rolü nedir?
- Toplumsal hayatın maddi dayanaklarının (morfolojik faktörler), dini hayat (dini inançlar, ibadet anlayışı, dini davranışlar, dini gruplaşmalar) üzerindeki etkileri nelerdir?
- Toplumsal değişimlerin, din anlayışı üzerindeki etkileri nelerdir?
- Toplumdaki çeşitli dini grupların doğuşu, gelişimi ve değişmesi nasıl ve hangi faktörlerin etkisiyle gerçekleşmektedir?
- Dini grup liderlerinin grup üzerindeki nüfuzu hangi otorite tiplerine dayanmaktadır?
- Dini grup yapıları, hangi olgulara dayanmaktadır?
- Dini grup yapıları, hangi ilişki şekillerine dayanmaktadır?

- Toplumda dini inanç ve ibadetlere bağlılığın şiddet ve yoğunluğu, hangi sosyo-kültürel faktörlerin etkisine bağlıdır.
- Dini gruplar, dinin hangi esasları ya da ikincil (füru) konularına daha fazla vurgu yapmaktadır?
- Dini gruplar, hangi dini değerler, düşünceler, davranış kalıpları ya da ibadetlerin formel unsurlarına dayanmaktadır?
- Dini gruplar liderin etkisi, grubu ayakta tutan değerler, temel hedefler, grubun yapısı, ilişki biçimleri ve iletişimi açısından nasıl sınıflandırılabilir?

Görüldüğü gibi din sosyolojisinin inceleme alanına giren konuları oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Elbette din sosyolojisinin konularını yukarıdaki maddelerle sınırlandırmak mümkün değildir, ancak tasnifte kolaylık sağlaması ve okuyucunun zihninde alanın sınırlarına ilişkin bir çerçeve oluşturması bakımından bu kadarıyla yetinilmiştir. Din sosyolojisi ile felsefe ve din bilimlerinin birbirinden ayrılarak bağımsız birer alan olma yolundaki tarihsel tecrübeye bakıldığında ise şu hususların dikkat çektiği görülmektedir. Din konusunda çeşitli araştırmalar yapan 19. yüzyıl düşünürleri genel ve sistematik bir Din Bilimi'nin kurulmasını amaçlamışlardı. Özellikle aydınlanma döneminden itibaren felsefe ve bilim alanında büyük gelişmeler kaydedilmişti. Bu bağlamda etnoloji, etnografya, mitoloji ve folklor alanında, farklı topluluk ve kültürlerden elde edilen yeni bilgiler, bu yeni bilim dalının, bağımsız bir araştırma alanına sahip olma imkânını hazırlamıştır (Günay, 2000: 47). Weber'den önce din sosyolojisinin olmadığını ifade eden Wach, Weber'in, arkadaşları Troeltsch ve W. Sombart'la birlikte din sosyolojisinin kuruluşunu gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Daha önce empirik-tarihi araştırma perspektifleriyle birlikte maddi ve manevi kültür alanında önemli araştırmaların yapıldığı, ilahiyatçı ve din araştırmacısının, tarihçinin/filozofun ve etnologun bu sorunlara ilgi duyduğu bilinmektedir. Bu dönemde din, ulus ve devlet ilişkisi üzerine gerçekleştirilen incelemelerle birlikte Hegel, 'toplum' kavramını ortaya atmıştır. Schleirmacher, dini, dinin ne olduğunu ve çeşitli fenomenleri yeniden, derinlemesine ele alır. Onun kilise kuramı, Hıristiyanlığın toplumsal yönüne dikkat çeker. Böylece bir taraftan sosyolojinin, diğer taraftan "dinbilimi"nin oluşturulması için gerekli şartlar yaratılmış olmaktadır. Hukuk, ekonomi, siyaset gibi bilimler buna katkıda bulunmuştur. Daha sonra 'Oryantalistler' din araştırmalarına yönelir. Etnoloji de ilkel toplumların inançları konusunda aynı şeyi yapar. Psikoloji'nin Herbart ile sosyal olgulara yönelmesi sonucunda uluslar psikolojisi ortaya çıkar. Bu bilim, din-ulus ilişkisinin araştırılmasında özel bir anlam kazanır. Ritschl, din araştırmasında, 'birlik dindarlığı' gibi son de-

rece önemli bir kavram kullanır. Bu kavram, daha sonra tarihi ve teolojik araştırmalarda da kullanılmıştır. Bazı filologlar vasıtasıyla tamamen başka ulusların dini düşüncelerinin araştırılmasına yönelmiş olan 'Din Bilimi' (M. Müller), başlangıçta dinin sosyal yönüyle fazla ilgilenmemişti. Sosyoloji ise, koşullar elverdiği ölçüde onun mahiyeti, görevleri ve konumunun açıklığa kavuşması konusunda bir hayli mücadele vermiştir. Tarih alanında yapılan araştırmalarda özellikle Ranke, din, devlet ve toplumsal güçler arasındaki nedenselliğe dikkat çekmiştir. Ayrıca Dilthey'in tarihi, metodolojik ve sistematik araştırmalarında geçen, toplum ve dini örgütler arasındaki etkileşimler sorun olarak ortaya konmuştur (Wach, 1987: 48–49).

Leibnitz, Hume, Kant, Schleirmacher ve Hegel gibi düşünürler; G. F. Creuzer, G. Hermann, C. Heyne gibi mitoloji bilginleri; J. Grim, W. Grim kardeşler, W. Mannhardt gibi folklor bilginlerinin katkıları ile birlikte 19. yüzyılda ilk bağımsız Din Bilimi'ni düşünen, mitoloji bilgini M. Müller (1823–1900) olmuştur. Bu bilim dalının bağımsızlığına aynı derecede katkı yapan bir başka bilgin, tarih alanındaki çalışmalarıyla tanınan C. P. Tiële (1830–1902)'dir. Yine tarihi ve aynı zamanda fenomenolojik araştırmalarıyla tanınan C. de la Soussaye (1848–1920) din biliminin kuruluşuna büyük katkılar sağlamıştır. Her üç bilgin de, tarihe olan ilgilerinin yanı sıra felsefeye olan ilgileriyle de dikkati çekmektedir. Daha önce diğer bilim dalları içerisinde kısmen bir varlık elde edebilmiş ve bir yandan İlahiyat, diğer yandan felsefe ile sıkı bir ilişki içinde bulunan Din Bilimi, böylece bağımsız bir araştırma alanına kavuşmuştur. Bununla birlikte bu bilimin amacı, kapsamı ve yöntemleri konusunda çeşitli tartışmalar ve görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Din bilimlerine felsefi bir anlam veren Tiële, onu din felsefesi ile birleştirmek istemiştir. Çünkü ona göre bilim, derlenmiş, düzenlenmiş ve bölümlenmiş bilgiler üzerindeki felsefi bir görüştür. Yine la Soussaye ile Troeltsch, bu bilimle din felsefesini hatta dinler tarihini aynı düzeyde görmekte, bu bilimlerin hepsine normatif (kural koyucu) bir özellik yüklemektedir. Böylece bu bilimin kurucularından bazıları, onun "objektiflik" özelliğini bir tarafa bırakmış ve kimileri dine saldırmak, kimileri ise dini savunmak için onu bir vasıta olarak görmüşlerdir (Günay, 2000: 47–48).

Din bilimlerini Felsefe'den ilk olarak açıkça ayıran M. Scheler'dir. Aynı şekilde Wach da, ilahiyat, din felsefesi ve din bilimlerini birbirinden ayırmış, Din Sosyolojisi'ni, genel Din Bilimleri adı verilen empirik, sistematik ve objektif bilim dalının bir kolu olarak görmüştür. Ona göre ilahiyat ve din felsefesi normatiftir ve tümdengelim metodunu kullanır. Buna karşılık din bilimi vasıflayıcıdır (deskriptif) ve tümevarım metodunu kullanır. Din bilimleri araştırmacısı olaylara anlam vermeye çalışmalı, dinlerin kaynağı

gibi felsefi ve metafizik sorunları sonraya bırakmalıdır. İlahiyatçılar belli bir dini, felsefeciler belli bir doktrini savunabilir. Fakat din bilimi uzmanı, değer yargısına varan açıklama yapamaz. Esasen bu konuda felsefenin bilime üç türlü yardımı söz konusu olabilir:

- Bilimin metotlarını denetler; doğruluk ve yanlışlıklarını araştırır.
- Belli bir bilimsel araştırmayı başka bir araştırmaya bağlayarak onun konusunu felsefi olarak belirler.
- Bilimin bütünlüğü içinde olayları bir düzene koyar.

Her ne kadar din araştırmalarında, felsefenin, din bilimlerine böyle bir yardımı olsa da, normatif bilim (din felsefesi) ile objektif bilim (din bilimleri) birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü dinler tarihi, din fenomenolojisi, din psikolojisi ve din sosyolojisini içine alan din bilimleri, vasıflayıcı, objektif, empirik, genel ve sistematik bir özelliğe sahiptir (Günay, 2000: 48–49).

Nasıl ki sosyoloji insanın sosyal davranışını veya rol davranışını incelerse, din sosyolojisi de bu sosyal davranışın özel bir şeklini araştırır. Bu sosyal davranış ya doğrudan doğruya dini bir davranıştır (dini törenler ve ibadetler gibi) ya da dini muhtevalarla şekillenmiştir. Buna karşılık din bilimleri, dikkatini dini fenomenin bütünlüğüne yoğunlaştırır. Dini olanın toplumla bağlantısını vurgulayarak onu, asli bir tezahür olarak ele alır. Kehrer; Wach ve Mensching gibi din bilimcilerini, din sosyolojisinin önemli temsilcileri olarak kabul ederken, yeni din bilimcilerinin doğrudan sosyolojik bilgiye daha fazla önem verdiğini vurgular. Çünkü ona göre ilk din bilimcileri olan Wach ve Mensching, sosyo-dini davranış kategorisi yerine genel "din" fenomeninden hareket ettikleri için meseleyi sosyolojik açıdan ele almamışlardır (Kehrer, 1998: 22).

Kaynaklar

Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Kehrer, G. (1998). "Din Sosyolojisi", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi,* der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları.

Scharf, B. R. (2006). "Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler", çev. Bünyamin Solmaz, *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar –I-*, ed. Bünyamin Solmaz, İhsan Çapcıoğlu, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Vrijhof, P. H. (1998). "Din Sosyolojisi Nedir?", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi,* der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları.

Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları.

1. BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

DİN SOSYOLOJİSİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ*

Niyazi Akyüz
İhsan Çapcıoğlu

1. Giriş

Toplumsal düşünce tarihinde toplum ve din olayları üzerine düşünme ve araştırma geleneği, eski tarihlere kadar uzanır. 19. yüzyılın ortalarında Comte tarafından "sosyoloji" isminin bulunmasından çok daha önceleri, pek çok düşünür, din ve toplum arasındaki ilişkilerle ilgilenmiştir. Bunlara sadece iki örnek olarak, Batı tarihinde Hooker'ın Anglikan Kilisesini savunmak için yazdığı meşhur *The Laws of Ecclesiastical Polity* (Kilise Yönetiminin Kanunları) adlı eseri; İslam tarihinden ise, İbn Haldun tarafından, özellikle *Kitabu'l-İber* (Dünya Tarihi) adlı eserine yazdığı mukaddimesinde, geliştirilen dinî ve siyasi değişmenin döngüsel (cyclical) teorisi verilebilir (Scharf, 1970: 46). Din sosyolojisinin din ve toplum incelemelerine getirdiği yenilik ise, daha önceleri ikincil öneme sahip ya da kenarda kalmış problemleri merkezî ilgi odağı haline getirmesi ve toplum araştırmalarında, özellikle Weber sonrası dönemde, değer yargısından uzak bir tarafsızlık tutumunun gelişimine öncülük etmiş olmasıdır. Bu araştırmaların tarihi, ilkçağ Yunan felsefesine kadar dayandırılabilirse de, bu bölümde din sosyolojisi biliminin, özellikle aydınlanma dönemi ve sonrası doğuşu ve gelişimi üzerinde durulacaktır.

Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle 18. yüzyıl boyunca pek çok düşünür sosyal kötülüklerin sorumlusu olarak dini ve batıl inançları görmüştür. Bu

* Bu yazı, "Din Sosyolojisinin Tarihçesi ve Çağdaş Perspektifler" başlığı altında *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu, (4. Baskı), (Ankara, 2012) kitabında, ss. 70-188'de yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

dönemde Ruhban sınıfı karşıtlığı (anti-klerikalizm) neredeyse bütün toplumsal eleştirilerin genel bir niteliği haline gelmiştir. Dinin Avrupalıların yaşamındaki kronikleşmiş sorunları hafifletmeyi başaramadığına inanan bu düşünürler, sosyal düzenin yeni kaynaklarını ortaya çıkarmak için sergilenen yoğun bir çabanın öncüsü olmuşlardır. Sonuçta toplumun önceden belirlenmiş ilahi kadere ve doğal hukuka göre yapılandırılması gerektiğini savunan geleneksel görüş, yerini, toplumun insanın kendi "yetenekleri" ya da "planları" çerçevesinde yapılandırıldığını ya da yapılandırılması gerektiğini savunan görüşe bırakmıştır (Davis, 2006: 77). İşte din sosyolojisinin doğuşu da muhtemelen bu bunalımlı zamanda gerçekleşmiştir. Bu dönemde yapılan din araştırmalarıyla, çoğunlukla, spekülasyon yoluyla yanıtlanabilecek sorular ortaya atarak dini inancın tarihsel, etnolojik ya da psikolojik kökenlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. 18. yüzyıl düşünürlerinin pek çoğuna göre, dinin gerilemesi, ilerleme düşüncesinin doğal bir sonucuydu. Çoğu insan din, sosyal kurumlar, bilim ve teknolojideki değişmelerin birbirleriyle yakından ilişkili olduğuna, dolayısıyla bilimdeki ilerlemeler ve aydınlanma ile birlikte dinin ve hurafelerin kaçınılmaz bir şekilde aklın güçlerine boyun eğeceğine inanıyordu. Elbette herhangi bir alanda meydana gelen değişmelerin diğer alanlara da yansıması son derece doğaldı. Üstelik, gelişim kanunlarının sözde evrenselliğinden dolayı, tarihsel ilerleme sonucu bir toplumun kat ettiği aşamalar diğerlerinden her hangi birinin değişim ve gelişimi açısından geçerli bir paradigma olarak kabul edilebiliyordu (Davis, 2006: 78–79).

Özetle belirtmek gerekirse, 18. yüzyılın başlarında din olgusu üzerine yapılan araştırmalar psikoloji, antropoloji, etnoloji ve arkeoloji gibi alanlarda ve özellikle dinin kaynağı problemi üzerinde yoğunlaşmıştı. Rönesans, reform hareketleri ve coğrafi keşiflerle birlikte medeniyetler ve kültürler arası ilişkilerin artması, kültürün diğer alanlarında olduğu gibi din alanında da farklı inanç, gelenek ve dinlere sahip topluluklara ait malzemelerin derlenmesine imkân sağlamıştı. Özellikle etnoloji, etnografya ve folklor alanındaki çalışmalar bilim adamları açısından oldukça zengin bir literatüre ulaşmanın yolunu açmıştı. Bu dönemde Batı'nın sosyo-ekonomik yapısı hızla değişmeye başlamıştı. Köyden kente göç hareketleri, büyük kentlerin ve metropollerin ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak toplumların hayatında meydana gelen büyük değişmeler, bilim adamlarının ilgisini sosyal konulara yönlendirmişti. Bütün bu gelişmeler, sosyoloji ile toplumun dinî hayatı, din-toplum ilişkileri, dinî gruplar ve sosyal nitelikli dini olayların incelenmesini amaçlayan din sosyolojisi biliminin ilâhiyat ve felsefeden ayrılarak bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır (Günay, 2000: 118).

2. Pozitivist Sosyal Felsefe ve Evrimci Din Kuramları

Batı'da yapılan ilk din sosyolojisi araştırmalarında, dinin belirli bir gelişim çizgisine dayalı evrimci ve pozitivist açıklamalarla ele alındığı ve bu araştırmaların antropolojik bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Din sosyolojisi literatüründe evrimci din kuramları olarak bilinen bu yaklaşımlar, A. Comte'un Üç Hal Kanunu'na (*La loi de Trois états*) dayanmakta ve dinin kaynağını ya da kökenini, totem/toplum (E. Durkheim), büyü/bir takım sihri güçler (J. Frazer), ruh/rüya (E. Tylor) ve doğa güçlerinde (M. Müler) aramaktadır. İnsanın tabiatında var olan din duygusunu ve kutsalı, basit toplumsal olaylara bağlayan ve böylece Avrupa'nın yaşadığı dinsel tecrübeyi bütün insanlığa genellemeye çalışan bu teoriler, antropolojik ve etnolojik konular üzerinde yoğunlaşan bilim adamları tarafından geliştirilmiş ve savunulmuştur.

Böylece pozitivizm, zihinlerin sosyal evrim teorileri üzerinde yoğunlaşmasını teşvik etmiştir. Bunun sebeplerinden biri, evrimci düşüncelerin 19. yüzyılda jeoloji ve biyolojideki başarılı uygulaması, diğer bir sebep ise, muhtemelen, keşif, ticaret, yönetim ve dünya üzerinde yayılmış Hıristiyan misyonu gibi sebeplerle kullanılmaya uygun hale gelen maddi birikimin gittikçe genişlemesidir. Karşılaştırmalı din araştırmaları üzerine çalışanlar nasıl okur-yazar halklarm kutsal kitabı bulunan dinlerini önceden birbirleriyle karşılaştırdılar ise, sosyologlar da, Afrika, Kuzey ve Güney Amerika, Asya, Okyanusya ve Asya kıtasının güneydoğusunda bulunan adalardaki okur-yazar olmayan halkların çeşitliliğini, gerçekleştirecekleri araştırmalarla ortaya çıkartabileceklerine inanmışlardır. Bundan dolayı İslâm, Budizm ve Hinduizm, bu küçük ölçekli ve teknolojik açıdan ilkel halkların dini ve etnik çeşitliliği kadar çekici gelmemiştir. Onlara göre bu çok farklı ve ayrı insanların dinleri, sosyal yapıları ve teknolojileri doğru bir şekilde sınıflandırılabilirse, hangi tür dinin hangi sosyal yapı veya teknoloji çeşidiyle bağlantılı olduğunu göstermek mümkün olabilirdi. Ayrıca, avcılığın yerini çiftçiliğin alması, tecrid edilmiş bir kendi-kendine yeterli oluşun yerine uzmanlık ve ticaretin geçmesi gibi teknolojinin de insanlığın gelişimi içinde gelişen bir faktör olduğu kabul edilirse, bu çağda okumayazma bilmeyen toplumları, insanlığın gerçekten ilkel veya ilk aşamasının temsilcileri olarak görmek akla yatkın olabilirdi. Arkeoloji ve tarih, sosyal evrimin bir sonraki aşamasına, yani Ortadoğu ve Çin'in kadim medeniyetlerine tanıklık edecekti. Bu aşamaların en sonuncusunun ise, bir sonraki basamak olarak tasavvur edilmiş olan Greko-Romen'den başlayıp modern Avrupa medeniyeti ile devam etmekte olan aşama olduğu açıktır. Çağdaş "ilkel" halkların sınıflandırılmasında önemli saflaştırmalara rağmen, sosyal gelişme çizgisi bu tür evrimci bir yaklaşımla ele alınmıştır (Scharf,

1970: 48–49). Pozitivistler, bütün toplumlar bu düzen çerçevesinde sıralanabilir ve sınıflandırılabilirse, söz konusu toplumların sosyal yapılarını ve örgütlenmelerini oluşturan temel unsurları ortaya çıkartabileceklerine inanmışlardır.

2.1. Auguste Comte'un (1798–1857) Pozitivist Din Kuramı

Auguste Comte, sosyolojinin adını koymuş, ona hız ve yön vermiş ve başlangıcından itibaren onu kendi pozitivist felsefesiyle damgalamıştır. Bu durum, din sosyolojisinde çok açık bir şekilde görülebilir. Pozitivistler, sosyal olguların tıpkı eşya (nesneler) gibi ele alınabileceğine ve araştırmacıların nesnelerle ilişkilerinde tam bir tarafsızlık tutumu takınabileceklerine; bu bakış açısıyla gerçekleştirilecek araştırmaların ise kendilerinden toplumsal kanunların çıkarılabileceği bir deneysel genellemeler bütününü tedrici bir şekilde ortaya çıkartabileceğine inanmışlardır. Onlara göre bu kanunlar iki çeşit olacaktı: Belirli sosyal olguların zorunlu olarak birlikte bulunuşlarının ifadeleri, yani statik sosyalin kanunları ve zorunlu olarak birbirini izleyen olaylar dizisinin ifadeleri, yani dinamik sosyalin kanunları. Bu şekilde Comte sosyolojiyi "sosyal statik" ve "sosyal dinamik" olmak üzere ikiye ayırır. Sosyal statik, "concensus" (toplumsal uzlaşma) adını verdiği kavramı incelemektedir. Sosyal dinamik ise, bütün toplumların kat etmek zorunda olduğu ardı ardına gelen evrelerin anlatımından ibarettir. Bu evrelerin Comte düşüncesindeki adı "üç hal kanunu"dur. Bu kanuna göre, insan düşüncesi birinci aşamada olayları ve olguları kendisi ile kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mal ederek açıklar. O bu dönemi "teolojik" dönem olarak isimlendirir. Bu dönemin egemen anlayışına göre, evrendeki olaylar, değişmez kanunlarla değil, insanlarınkine benzeyen iradeler tarafından yönetilir. Devrin belirgin özelliği olayların arkasındaki Tanrı iradesinin araştırılmasıdır (Kongar, 1999: 96). Teolojik devre zorunlu olarak metafizik devreye yol açar. Comte'un meşhur üç hal kanunu, sosyal felsefenin statik ve dinamik ifadelerini bir araya getirmiştir: insan düşüncesinin birinci ya da dinî safhası, askeri ve hiyerarşik bir sosyal örgütlenmeyle; ikinci ya da metafizik safhası, demokratik ve eşitlikçi bir sosyal örgütlenmeyle bağlantılıydı. Düşüncenin üçüncü ya da pozitif safhası ise, sosyolojik açıdan eğitilmiş uzmanların kurallarıyla bağlantılı olacaktı (Bkz. Kremer-Marietti, 1972).

Metafizik dönemde doğadaki olayları açıklamak için Tanrı fikrinin yerini, tabiat kuvveti, cevher vs. gibi niteliği belli olmayan kuvvetler almaktadır. Bu dönemde ruhlar ve doğanın eğilimleri gibi soyutlamalar gerçek varlıklar olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte Comte, metafizik dönemi bir sonraki aşamaya hazırlık devresi olarak kabul eder. Aslında sosyoloji

bilimi gibi din sosyolojisinin de isim babası olarak kabul edilen Auguste Comte, pek çok çağdaşı gibi yaşadığı toplumun bunalım içinde olduğunu düşünür. Ona göre, teolojik ve askeri sıfatlarıyla belirginleşen bir toplum yapısı kaybolmakta ve bilimsel nitelikleri ağır basan bir toplum tipi ortaya çıkmaktadır. Geçmiş dönemlerin düşünce yapısı üzerinde teologlar ve din adamları egemen sınıfı oluştururken, modern toplumda bilim adamları ön plana çıkmaktadır (Koştaş, 1987: 68). Üç hal yasasının son devresini oluşturan bu döneme Comte pozitif dönem adını verir. Ona göre insanlığın ulaştığı en son aşama olan bu dönemde bilim ve pozitif düşünce hâkimdir. Ayrıca Comte, bütün toplumların bilginin birikmesi sonucu aynı aşamalardan geçerek sonunda bilimsel düşüncenin karakterize ettiği pozitif devreye ulaşacaklarını savunur (Kongar, 1999: 97).

Düşünce olarak kökeni antik çağa, sofistlere kadar götürülebilirse de, 1839 yılında pozitif kelimesini ilk defa kullanarak pozitivist düşünce biçiminin tam bir taslağını Saint Simon ortaya koymuş; Auguste Comte ise onu daha da sistemleştirerek felsefeye ve bilime kazandırmıştır. Pozitivizme göre, ancak gözlemi ve deneyi yapılabilen olay ve olguların bilimi yapılabilir. Diğer bir ifadeyle bilim, olay ve olgularm somut ve maddi görünümlerinin dışına çıkamaz. Dolayısıyla metafizik açıklamalar, teorik bakımdan imkânsız, uygulanabilirlik açısından ise faydasızdır. Gözlem ve deneyle ispatlanamayan soru veya sorunlar, spekülatif şeylerdir. Olgu ve olaylar hakkında teolojinin, metafiziğin ve felsefenin açıklamaları, spekülatif olduğu için, bunlar vasıtasıyla olguların yasalarını öğrenmek ve gelecek olayları önceden tahmin edebilmek mümkün değildir. Onun için bilimsel bilgi, "teolojik" ve "metafizik" unsurlardan arındırılmalıdır. Ancak bu sayede "pozitif" döneme ulaşmak mümkün olabilir (Solmaz, 2006: 35). Bu dönemde bilim, toplum hayatında belirleyici olacaktır. Fizik, kimya, matematik, astronomi ve biyolojide egemen olan determinizm ilkesi, toplumsal hayat için de geçerli olmalı, toplum hayatını düzenleyen kurallar bulunmalı ve bunlar determinist ilkelere dayandırılmalıdır. Böylece Comte'a göre pozitif bilim, sosyal hayatın kanunlarını bilerek ona egemen olmayı amaçlıyordu.

Comte'a göre, statik açıdan topluma bakıldığında aile, devlet ve din kurumlarının toplumun temel unsurları oldukları görülür. Başka bir ifadeyle bu üç kurum olmadan bir toplum kurulamaz. Toplum düzeninin tam veya eksik, iyi veya kötü olması kurumlar arasındaki dengeye bağlıdır. Din, eşya ve insanın tabiatından çıkan ve toplu halde yaşayan insanlar için gerekli olan bir kurumdur. Çünkü nerede insan toplumu varsa orada bir din vardır. Ancak Comte, kurmayı tasarladığı pozitif toplumun pozitif bir dini olması gerektiğini savunarak, âdeta yeni bir din kurucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Öyle ki, O bu yeni dinin Pozitivist İlmihâlini (*Cathechisme Pozitiviste*) bile yazmış ve orada dinin tanımı, din-toplum ilişkileri ve toplum hayatındaki yeri üzerinde durmuştur (Günay, 2000: 122).

2.2. Herbert Spencer'ın (1820–1903) Evrimci Din Kuramı

Auguste Comte'un görüşleri, özellikle kaynağını pozitivist felsefe ve Darvinizm'den alan evrimci din kuramının önemli temsilcileri H. Spencer, E. Tylor ve J. Frazer gibi İngiliz antropologlar üzerinde etkili olmuştur. Sosyal gelişme ile dini gelişme arasında bir paralellik olduğunu savunan antropologların başında Herbert Spencer gelir. Spencer, evrenin basitten karmaşığa, farklılaşmamış olandan farklılaşmış olana doğru seyreden bir evrim süreciyle açıklanabileceğine inanır (Günay, 2000: 123). Onun klasik formülüne göre evrendeki unsurlar, basit, küçük ölçekli homojenlikten, karmaşık, büyük ölçekli heterojenliğe doğru bir yönelimin varlığını ispatlamaktadır. Dinî alanda da ilkeller arasındaki çok farklı ruhlara ve kutsal güçlere tapınma demek olan animizmden, eski medeniyetler içinde bulunan politeist bir aşamadan geçerek, erken medeniyet dönemlerinde ekilen tohumlardan yakın zamanlarda gelişmiş olan tamamen olgunlaşmış bir monoteizme doğru, oldukça açık bir benzerlik varmış gibi görümnektedir.

Herbert Spencer, Tylor'un din kuramı ile birlikte ilkel düşüncenin temelindeki ikili dünya görüşünü (beden-ruh) de devralmıştır. Eseri *Sosyolojinin Prensipleri*'nin 4. cildinde, dinî kurumların muhafazakâr yapısını vurgulayarak dinin belli başlı işlevlerini inceler:

- Din, defin ve diğer atalardan kalma saygı gösterme merasimleri yoluyla aile bağlarını güçlendirir. Defin mahallerinin kutsal önemi aykırılıkları önler ve aileyi her defasında bir bütün etrafında birleştirir.
- Din, davranış güvenliği için bir dayanaktır, zira geleneksel olarak kuşaktan kuşağa aktarılan davranışlar, dinî meşruiyet ile garanti altına alınır.
- Din, millî birliği kurar ve pekiştirir.
- Din, kutsal nesne ve mekanların tabulaştırılmasını sağlayarak özel mülkiyeti meşrulaştırır.

Spencer, sosyal devamlılık ilkesinin dinle gerçekleştiğini ve bu ilke ile de toplumun kimliğinin güvence altına alınmış olacağını düşünür. Dinin sosyal hayata en güçlü etkisi ilkel toplumlarda, en zayıf etkisi ise sanayi toplumlarında görülebilir.

2.3. Edward B. Tylor (1832–1917) ve Animizm

Tylor'un temel eseri *İlkel Kültür* (Primitive Culture)'de dinin kökenine ilişkin temellendirmesi, sosyolojik olmaktan ziyade psikolojiktir. O dinî feno-

menlerin kaynağını "ilkeller"in bilgisinde görür. "Spiritüel varlığa inanma" olarak tanımlanan din, animizme karşılık gelir. Bu ise, Tylor'a göre, "en ilkel" kavimler arasında genel geçer bir yaygınlığa sahiptir. Aslında din, atalardan kalma bir kült ve tapınmadır. O kaynağını rüya ve ölümün psikolojik ve biyolojik işleyişlerinin yeterince bilinememesinden almaktadır. Bu ata mirası aslında muhafazakârdır ve sosyal alandaki değişmeler karşısında direnir. Dinin bu reaksiyoner ve ilerlemeleri frenleyici karakteri, toplumun gelişiminde ona olumsuz bir rol biçilmesine neden olur (Kehrer, 1992: 28).

Tylor'un bu görüşleri, ruhlara ve tabiat güçlerine inancın ve büyüsel tekniklerin nasıl var olabildikleri konusundaki spekülasyonlarla içinden çıkılamaz bir hale gelmiştir. Ona göre uyku esnasında ruhun bedenden geçici olarak ayrılışı, rüya olaylarını açıklamaktadır; ölüm, gidilecek diğer bir yer için ruhun bedenden daimi bir ayrılışıdır. Ölülerin ruhları veya canları, tıpkı yaşayan insanların kendi durumlarına uygun olarak saygı görmeleri gibi, memnun edilmelidir. Aynı şekilde ruhlar, aldatılabilir, tatlı sözlerle kandırılabilir veya onlara hediyeler sunarak teveccühleri istenebilir.

Tylor bu konuda o kadar ileri gitmiştir ki, kıyas yoluyla, çevrenin özellikle güneş, yağmur, nehirler, fırtınalar gibi hareket ve güç sahibi olan insan dışındaki unsurlarının, insan ruhlarının sıklıkla uğradıkları yerler olarak bir tür ruh ya da canlılık barındırdıklarını bile düşünebilmiştir. Ona göre, özellikle insan mutluluğunu etkileyen nesnelerdeki ruhlara, aynı şekilde hoşnutluklarını kazanmak için tapınılmalıdır. Bu teoriye göre dinin kökenleri, insanın entellektüel öğrenme isteğinde, benzerlikleri görme ve onlardan genellemeler yapma yeteneğinde aranmalıdır. İnsanın ilk dinî inançları, şahsiyeti olmayan güçlere değil; şahsiyeti olan ruhlara yöneliktir. Çünkü ilk modelde insana hayat veren temel neden, onun ruhudur. Fakat bu inançların, kaba bir deneme-yanılma temeli üzerinde, daha sonraki insan tecrübeleri tarafından test edilmeleri gerekir. Böylece, tedrici bir şekilde, her birisi geniş bir olaylar alanının veya bütün bir grubun kaderinin sorumlusu durumunda olan birkaç büyük tanrının varlığını kabul etmek ve daha sonra da, kendi amacı uğruna yarattığı ve insanların manasını kavramayı öğrenebilecekleri tamamen düzenli bir kâinatı yöneten tek bir ilahi güç tasavvur etmek, zihinsel açıdan daha doyurucu görülebilirdi (Scharf, 1970: 17).

Buraya kadar aktarılan animizm kuramı ana hatlarıyla değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılabilir: öncelikle ruh fikrine hemen hemen bütün dinlerde ve özellikle totemizmde rastlanabilir. Aslında totemizm insan ve totemde aynı anda bulunduğu varsayılan ve "mana" adı verilen ata ruhlarının yeni doğan çocuklara geçtiğini kabul etmekten ibarettir. Bu durumda ruhçuluk görüşü totemizme indirgenmiş, sadece animizmdeki ruh fikri burada mana

adını almış ve "totem" başlığı altında toplanmış olur. Böylece animizmi insanlığın ilk dini saymak ve dinlerin ruhlara tapınmayla başladığını öne sürmek imkânsız hale gelmektedir. Üstelik din gibi insanlık tarihine başlangıcından beri yön vermiş bir sistemi basit bir rüya olayına bağlamaya kalkışmak, insanlığın din yoluyla asırlardır rüya gördüğünü öne sürmek anlamına gelir. Rüya gören insanlar çoğu kez rüyalarında karşılaştıkları, gezip dolaştıkları, çeşitli ilişkilerde bulundukları insanlarla uyanıkken karşılaştıklarında bütün bunların gerçek olmadığını anlarlar. Bu durumda, dinin özünü teşkil eden kutsal kavramının gerçekle hiçbir ilgisi olmayan bir olaya bağlanması, aklın kabul edeceği bir şey olmadığı gibi, animizmi de insanlığın ilk dini saymaya imkân bulunmamaktadır (Günay, 2000: 128).

2.4. James Frazer'da (1854–1941) Büyü ve Din

Antropolojik din sosyolojisine en kalıcı etkiyi yapan eser, Sir James Frazer'in *Büyü ve Din* (Magic and Religion) başlıklı çalışmasıdır. Onun din teorisinin, Tylor'ın animizminden farklılığı, gelişmiş her çeşit dinden önce bir sihir (büyü) aşamasının varlığını ve bunun, sonra gelen dinî inançlar tarafından ortadan kaldırılmış olmaktan ziyade, tedrici bir şekilde üstü örtülmüş olduğunu ileri sürmüş olmasıdır. Bununla birlikte onun görüşleri de animizm teorisine yakındır: Ölülerin tanrılaştırılması aslında dinin kökenine işaret etmektedir ki, bu, Frazer'in bütün kültürlerde varlığını ispatlamaya çalıştığı, yeryüzünün her yerinde yaygın olan ölümsüzlük inancıdır. Ancak onun büyü ve din teorisi çok daha verimli olmuştur. Büyü, etrafında olup bitenlerin kanunlarına henüz akıl erdiremeyen ilkel insanın çevresiyle en eski bağlantı kurma şeklidir. Büyünün prensipleri, çağrışım psikolojisinin kurallarına benzer. Frazer, insanların ilk tartışmalarının kıyas yoluyla onları şu iki önermeye inanmaya sevk edeceğini iddia eder: Birincisi, parça üzerine yapılan etki, bütün üzerinde de benzer bir etkiye sahip olur. İkincisi, bir nesne üzerinde yapılan etki, o nesneyle normal olarak temas halinde olan diğer nesneleri de etkiler. Bir yanda benzerlik yasasında temellenen taklit büyüsüne (*homeopathic magic*); diğer yanda ise bulaşma ya da dokunma yasasında temellenen temas büyüsüne (*Contagious magic*) yönelik bu inançlar, budalalığın değil, zekânın; kendi dünyalarını kontrol etmek için insanlar tarafından sürdürülen çabaların delilleridir. Bu inançlara dayalı eylemler, çoğu kez kendilerini haklı çıkaracak gibi görünebilirler; fakat tedrici bir şekilde karşıt deliller birikir ve insanlar, bu büyüsel uygulamalar vasıtasıyla olayları gerçekte kontrol edemediklerini fark ederler. Onlar başka kontrol vasıtaları arayışlarında, insan davranışları ile zayıfın güçlü olana yalvarmasının zorunluluğu arasında bir tür benzerlik kurmaya çalışırlar. Şayet büyü, doğayı teslim olmaya zorlamıyorsa, belki dini yalvarışlar onu

baş eğmeye ikna edebilir. Bu teoriye göre ilk dini objeler, zorunlu olarak şahsiyeti olan (kişileşmiş) objeler değildir; ilk dini objelerin temel özelliği, güçleridir. Frazer, dinin politeist bir bakış açısından monoteist bir bakış açısına doğru evrildiğine inanır. Bununla birlikte o, bu dönüşümlerin çoğu kez ancak eğitimli veya okur-yazar, sınırlı bir sınıf tarafından başarılmış olduğunu; kitlelerin eğiliminin ise, büyünün hatalı genellemelerinde ısrar etmek veya onlara geri dönmek olduğunu iddia eder (Scharf, 1970: 16).

Frazer'in büyü ve din teorisi B. Malinowski'ye kadar bilimsel tartışmalarda belirleyici olmaya devam etmiştir. Ancak bugün onun teorisini destekleyecek hiçbir kanıt yoktur. Çünkü onun araştırmalarını temellendirdiği Avustralya yerli kabilelerinin karmaşık dini sistemlere sahip olduğu, daha sonraları pek çok antropolog tarafından gerçekleştirilen araştırmalarla kanıtlanmıştır. Ayrıca Frazer, yaşadığı dönemde dinin bilim tarafından aşıldığını düşünmüştü. Oysa günümüzde dine ve büyüsel uygulamalara ilginin giderek canlandığı görülmektedir.

2.5. Max Müller (1823–1900) ve Natürizm

Batıda bağımsız bir din bilimi disiplininin kurucuları arasında kabul edilen Max Müller'in dinlerin kök ve başlangıcına ilişkin görüşlerine 1878'de Londra'da yayınladığı *Dinin Kökeni ve Gelişimi Üzerine Konferanslar* (Lectures on the Origin and Growth of Religion) ve 1897'de yayınladığı *Mitoloji Bilimine Katkılar* (Contrihutions to a Science of Mythology) başlıklı iki ciltlik eserlerinde rastlanmaktadır. Müller, Tanrı düşüncesinin kaynağını duyusal deneyimlerden aldığını, dolayısıyla onun kökenini vahiyde ya da diğer dini sezgi türlerinde veya yetenekte aramak zorunda olmadığımızı iddia eder. Ona göre ilk dini kavramlaştırmalar, doğal olguların kişileştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Morris, 2004: 154).

Hind'in kutsal kitapları olan Veda'ları inceleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışan Müller, dinlerin kökeni konusunda "natürizm" ya da "animatizm" olarak bilinen teoriyi savunmaktadır. Natürizm teorisi doğacılık veya doğaya tapınma yani fizik çevrede rastlanan güçlerin tanrılaştırılması anlamına gelir. Bu teoriye göre insanlar, gök gürültüsü, yanardağ, yıldırım, fırtına, kasırga, ay, yıldız, karanlık, güneş ve ay tutulması, deniz, ırmak vs. gibi büyük doğa olayları karşısında hayret, hayranlık, korku ve saygı duymuşlar ve onlara tapınmaya başlamışlardır. Müller'e göre din, kaynağını bu tür tapınmalardan almış ve insanlığın ilk dini doğaya tapınma şeklinde ortaya çıkmıştır. Max Müller görüşlerini destekleyebilmek ve kanıtlayabilmek için, insanın dünyaya gözünü ilk açtığında dikkatini çeken ve onda merak uyandıran şeylerin doğa olayları olduğunu, böylece ilkel insanın gözünde doğanın büyük bir hayat faktörü, bir dehşet nedeni ve bir harikalar

diyarı olarak göründüğünü iddia eder. Ona göre bu durum insan ruhunda din fikrini uyandırmış, insanlar doğayı tanrılaştırmışlar, ona tapmaya başlamışlar ve böylece din doğaya tapınma şeklinde başlamıştır. Müller bu görüşünü, Hinduların kutsal kitapları olan Veda'lardaki ilâh adlarının doğa güçlerini temsil etmeleri gerçeği ile desteklemeye çalışmaktadır.

Müller, tanrısal olana ilişkin bir inancın bütün insanlık için evrensel olduğunu; dil ve etnik kimliğin temelini oluşturduğunu; tüm dinlerde, hatta en aşağı olanında bile hakikat bulunduğunu; ne kadar mükemmellikten uzak ya da çocuksu olursa olsun, bir dinin her zaman insan ruhunu tanrının varlığının içine yerleştirdiğini ve tanrı inancının insan ruhunun ulaşabileceği ve kavrayabileceği en üstün mükemmellik idealini temsil ettiğini söyler. Ona göre din, doğal din olarak tüm insanlık için ortaktır ve "sonsuzun mükemmelliği" olarak tanımlanabilecek bütün dinlerin alt yapısını oluşturur (Morris, 2004: 154).

Müller'in din teorisine E. Durkheim başta olmak üzere pek çok çağdaşından eleştiriler gelmiştir. Zira insanlarda din duygusunu ya da fikrini ilk kez uyandıran doğa güçleri olsaydı, bu durumda bütün toplumların aynı dinî duygulara ve aynı dine sahip olmaları ve insanlığın dini tarihinin birbiriyle tamamen aynı inanç ve uygulamalardan oluşması gerekirdi. Oysaki dinler birbirlerinden oldukça farklı inançlara ve uygulamalara sahiptir. Ayrıca onlar doğadan ziyade içinde doğup geliştikleri toplumların karakteristiklerini taşımaktadırlar. Diğer taraftan, doğa karşısında hayret ve dehşete düşmek, korku ve saygı duymak daha çok ileri toplumlarda görülen romantik bir duyguya dayanmaktadır. İlkel insanlar ise doğayla daha çok haşır neşir olmalarından dolayı, muhtemelen, bazı doğa olayları karşısında bazen dehşete düşmüş olmakla birlikte, bu durum ileri toplumlardaki gibi değildir. Natüristler uzun bir evrim sonucu ulaşılabilecek olan bir şeyi başa almakla, dinin kökenini rasyonel açıdan açıklamaya çalışırken, aslında akla ve mantığa aykırı hareket etmektedirler. Üstelik, insanlar başlangıçta doğa olayları karşısında hayret, korku ve saygı duysalar bile, bu olayların tekrarlanmasıyla birlikte onlara alışacakları için hayret, korku, dehşet ve saygı da ortadan kalkacaktır. Bunun doğal sonucu ise dinin ortadan kalkması olacaktır ki, gerçekte durum bunun tam tersidir. İnsanlar doğa olaylarına aşinalıkları artıp, onların sırlarına eriştikçe belki de dine olan bağlılıkları daha da artmıştır. Doğaya tapınmanın insanlığın ilk dini olduğu öne sürülürken doğa güçlerinin tanrılaştırılmasından söz edilmektedir. Acaba neden insanlar doğrudan doğruya doğaya veya doğa güçlerine değil de onların kişileştirilmiş şekilleri olanAgni, Jüpiter, Zeus vs.'ye tapınıyorlar? Bu, şayet insanlara hayret ve korku veren şeylerin arkasında bir takım şuurlu kişisel varlıkların ve ruhların bulunduğu düşüncesinden doğmuşsa, o zaman tek-

rar ruhçuluk fikrine dönülmüş ve insanlığın ilk dininin animizm olduğu ileri sürülmüş olur ki, bu durumda animizme yöneltilen eleştirilerin natürizm için de geçerli olduğu görülür. Bütün bunlar ise, doğaya tapınmanın tıpkı ruhçuluk gibi insanlığın ilk dini olmayıp, belki de daha önceki dinlerin bozulmuş bir şekli olduğu fikrini hatırlatmaktadır (Günay, 2000: 130–132).

Evrimci din teorileri, insanların kendileri dışındaki bir gerçeği kavrayamadıkları için, insani varoluşun belirli esrarengiz yönleri sayesinde, inandıkları dinler içinde bir takım ruhlar, tanrılar ve doğaüstü güçler hayal etmeye başladıkları varsayımından hareket ederler. Ayrıca bu teorilere göre, insanların düşünceleri olgunlaşmamış, pratik testlerle kontrol edilmemiş ve belki de güçlü heyecanların etkisi altında kalarak yanlış işlemiştir.

20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarından itibaren, başta W. Schmidt (1868–1954) ve onun Avusturyalı meslektaşları olmak üzere İtalyan sosyologu V. Pareto'dan işlevselci din anlayışına dayalı olarak bir kültürdeki her kurumun belirli bir fonksiyona, bir göreve sahip olduğunu savunan antropolog B. Malinowski'ye kadar çok sayıda düşünür evrimci din teorilerine eleştiriler yöneltmiştir.

2.6. İşlevselci Din Sosyolojisi ve Émile Durkheim (1853–1917)[1]

Fransız sosyologu E. Durkheim ve onun öncülüğünde gelişen "Fransız Sosyoloji Ekolü"nün din sosyolojisi tarihinde ayrı bir yeri vardır. Bu durumun nedeni, her şeyden önce onun sosyoloji anlayışının, metafizik ve teolojik postülatların yerine objektif prensipleri geçirerek pozitivistlerin, tarih felsefesi ve sosyolojiyi metot olarak aynı sayan doktrininden ayrılmasıdır. Bu nedenle Durkheim'i de pozitivist sosyoloji ve felsefeye tepki gösterenler arasında saymak gerekir. Bununla birlikte Durkheim ve arkadaşları dinin doğası konusunda Comte'la aynı görüşleri paylaşmışlardır. Çünkü Durkheim ekolünün, dinin kökenini ve başlangıcını tamamen sosyal şartlardan hareketle rasyonel olarak açıklama iddiası, A. Comte ve onun yolundan giden pozitivistlerin anlayışına dayanan eğilim etrafında toplanmış bulunmaktaydı. Bu anlayış ise aslında Aydınlanma devrinin tek yanlı entellektüalist ve rasyonalist görüşlerinin etkisiyle gelişmiştir (Günay, 2000: 137).

Pozitivist ve evrimci ekole bağlı olmasına rağmen, bu ekolü köklü bir şekilde değiştiren Emile Durkheim, toplumu bütün sosyal olguların temeline yerleştirmiştir. Ona göre bir sosyal olay ancak başka bir sosyal olayla açıklanabilir. Durkheim'in din sosyolojisine en önemli katkısı, kollektif bilinç (*conscience collective*), kollektif ahlaki bilinç ve sosyal bilincin doğuşunda dinin oynadı-

1 Bu konuda daha fazla bilgi ve açıklamalar için "Sosyolojik Teori ve Din" bölümüne bakınız.

ğı rolü incelemesidir. O, kollektif bilinç kavramıyla, bireyleri aşan, şekillendiren ve onlara şahsiyet kazandıran toplumun zorlayıcı niteliğini vurgulamıştır. Toplumun bütünlüğünü sağlayan şey ise, toplumsal dayanışmadır (Davis, 2006: 83). Durkheim sosyolojiyi, sosyal olayların bilimi olarak görmüştür. Bir sosyolog, sosyal olayları dışarıdan gözlemleyerek, tıpkı diğer bilimlerin konularını ele alıştaki tavrı gibi, nesnel bir yaklaşımla ele alınalıdır.

Durkheim din tanımında "ilâhî" ve "dünyevî" şeyler arasındaki farktan hareket eder. Ona göre din, kutsal şeyler, yani yasaklanan şeyler konusunda inanç ve fiil arasındaki dayanışmayı esas alan bir sistemdir. Bu inanç ve fiiller, bunlara inanan kişileri kilise adı verilen ahlâkî bir topluluğun çatısı altında bir araya getirirler. Durkheim, yalnızca işlediği malzeme bakımından etnolojik din sosyolojisinin bir temsilcisi olarak görülebilir, ancak onun tahlilleri genel sosyoloji alanına aittir. Tylor'un 'animist' ve Max Müller'in 'natürist' din teorilerini eleştirel bir gözle irdelemesi, onu, dinî fenomenleri aşırı sosyolojik bir tarzda yorumlamaya sevk etmiştir. Böylece evrim teorisinin çekirdeğini oluşturan dinin bilim öncesi düşüncenin ürünü olduğu görüşü de kesin olarak çürütülmüştür.

Durkheim'e göre din, kutsal şeylere ilişkin inanç ve uygulamalar bütünüdür (Durkheim, 1976: 47) ve toplumun temel yapı unsurlarından biridir. Din hayaletlerden söz etmez, tam tersine o "gerçek içeren şey"dir. Din ne oranda sosyal bir fenomen ise, toplum da o derecede dinî bir fenomendir. Kutsal şeyler (kutsallık tasavvuru, tanrılar gibi) toplumun birliğinin sembolleridir. Avustralya yerli halklarında totem, klanın sembolüdür. Sembol, topluluğun sadece birliğinin ve bütünlüğünün ifadesi değil, aynı zamanda bu birliğin yapı taşıdır. Avustralya'nın göçebe kabileleri için bu sosyal sembol çok önemlidir: titizlikle uygulanan dışarıdan evlenme geleneğinden dolayı her ailede iki klanın varlığı göz önüne alınırsa, maddî bir sembolü olmayan klan düşünülemez. Durkheim'ın totemizm teorisi bugün bilim tarafından aşılmasına rağmen, din teorisi, din sosyolojisi için bugüne kadar en verimli temellerden birini oluşturmuştur. Durkheim'e göre, modern toplum da dinlidir, ne var ki dinin entellektüel fonksiyonları, millî ve siyasî sembollerde ifadesini bulan ahlakî bütünleşme lehine geri plana itilmişlerdir (Kehrer, 1992: 30–31).

Hiçbir dinin yanlışlığını kabul etmemesine rağmen, Durkheim'e göre din ya da ilahiyat alanı, "biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplum"dan başka bir şey değildir. Onun din analizi, dini sembollerin anlamı ya da içeriği (kutsallığı) ile dinin toplumu bütünleştirici işlevi arasındaki temel bir karışıklığa dayanır. Bu karışıklık, onun, dinin bozucu ya da parçalayıcı özelliğini küçümsemesine, buna karşın sosyal dayanışmayı sağlayıcı rolünü ise fazlasıyla abartmasına yol açmıştır (Davis, 2006: 298).

Durkheim 1897'de yazdığı ve sosyal olaylar olarak intiharları inceleme konusu yaptığı *İntihar* (le Suicide) adlı eserinde intiharlarla dinî inançlar ve hayat arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Dinin çeşitli sosyal olaylar üzerindeki etkilerinden söz eden Durkheim, dine bağlılıkla intiharların azlık-çokluğu arasında ilişkiler bulunduğunu ortaya koymaktadır. Almanya'da intiharlarla ilgili olarak yapılmış istatistiklerden hareket eden Durkheim, Protestanlığa bağlı olanların Katoliklerden daha çok intihar ettiklerini, çünkü Katolikliğin Protestanlıktan çok daha fazla toplumu ve onu oluşturan kişileri birbirlerine bağlayıp bütünleştirdiğini öne sürmektedir.

Durkheim'in din sosyolojisini ilgilendiren en önemli eseri *Din Hayatının İlkel Biçimleri* (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adını taşımaktadır. Bu çalışma, din sosyolojisi sahasının klasikleşmiş eserlerinden biridir. O bu eserine klasik felsefenin en önemli konularından biri olan "epistemoloji" yani "bilgi teorisi"ni ele alarak başlamakta ve konuyu sosyolojik bakımdan çözümlemek istemektedir. Böylece Durkheim, hem sosyolojinin önemli bir uzmanlık alanını oluşturan bilgi sosyolojisinin temellerini atmakta, hem de bilgi sosyolojisi ile din sosyolojisi arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde, Durkheim'e göre, gerçekte düşüncemizin içeriği gibi formu da sosyal, dolayısıyla dinidir. Eşyayı idrak etmek için düşüncemizin kullandığı kategoriler olan zaman, mekân, sebeplilik gibi kavramlarm oluşumunda din rol oynamaktadır. Çünkü Durkheim'e göre din, insanın kendisine ve dünyaya ilişkin olarak elde ettiği ilk düşüncelerin kaynağıdır. Dünya ve insan üzerine görüşler içermeyen herhangi bir din yoktur. Gerek felsefenin gerekse bilimin kaynağı dindir. Aynı şekilde tüm sosyal kurumların da kaynağı dindir. Bu anlamda hukuk, iktisat, ahlâk, sanat vs. gibi sosyal kurumlar kaynaklarını dinden almışlardır. Din yalnızca insan düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda bir takım fikirlerle onu zenginleştirmiştir (Günay, 2000: 138).

Comte ve diğer pozitivist geleneğe bağlı düşünürler, tarihi evrim sürecini ve bunun yasalarını araştırırken, Durkheim, ilkel toplumlardan sanayi toplumuna geçişi formüle etmeye çalışır. O, bu iki farklı toplum tipinin işbölümü ve dayanışma bakımından farklılıklarını ortaya çıkarmayı amaçlar. İlkel toplumlarda işbölümü gelişmemiştir. Bundan dolayı, bireyler arası dayanışma, benzerlik (tecanüs) esasına dayalı mekanik dayanışmadır. Sanayi toplumunda ise, işbölümü son derece gelişmiş ve farklılaşmıştır. Bu toplum tipinde dayanışma, birbirinden farklı niteliklere sahip bireylerin toplumdaki farklı fonksiyonları yürütmeleri anlamına gelen organik dayanışmadır.

Durkheim'in bu görüşleri pek çok açıdan eleştirilmiştir. İlkel insanların dinî inanışlarını açıklamak üzere ortaya atılan bir hipotezden öteye gide-

meyen totemizm, metafizik ve idealden mahrum bir ilkel din olarak değerlendirilmiş; orada ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret inançlarına yer verilmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu şekli ile totemizm ilkel dinlerin bütün şekillerini ve özellikle semavî varlıklara yapılan ibadetleri ve kurbanı bütünüyle açıklayamamaktadır. Klan örgütlenmesinin görüldüğü her yerde totemizme de rastlanmakla birlikte, totemizm gerçekte sadece sınırlı bir alanda görülmekte, dolayısıyla böylesine sınırlı bir açıklamayı bütün dinlerin ilk formu olarak görmek yanıltıcı olmaktadır. Üstelik bilinen şekilleriyle klanlar ve totemizmin belli bir evrim aşamasından geçmiş oldukları bilinmektedir. Buna göre klan ve totemizmden önce de daha ilkel toplum ve din şekillerinin bulunması gerekir.

Durkheim, dinin toteme tapınma şeklinde başladığını ancak kaynağını toplumun kollektif vicdanından aldığını iddia etmektedir. Buna göre dinin özü olan "kutsal" kavramı insanların birlikte yaşamalarının yani sosyal hayatın bir sonucudur. O halde Durkheim'in anlayışına göre insanlar dine inanmak ve tapınmakla, aslında kendi kendilerine ve kendilerinin oluşturduğu topluma tapınmış olmaktadırlar.

Dinin, toplumun bir yapı şartı olduğunu kabul etmekle birlikte, yukarıdaki gibi özünü ve başlangıcını rasyonel yollarla açıklamaya çalışarak Durkheim, din gibi özünde insan ve toplumu aşan ilahi bir gerçekliği insana ve topluma indirgemekte; dinin öznesi ve nesnesini, tapanla tapılanı birbirine karıştırmaktadır. Çünkü her toplumda, sosyal hayatın, birlikte yaşamanın açıklamakta yetersiz kaldığı bir "aşkın" yücelme ihtiyacı, ilahi âleme doğru bir yöneliş bulunmakta ve din de özünü buradan almaktadır (Günay, 2000: 141).

2.7. Diyalektik Din Sosyolojisi ve Karl Marx (1818–1883)[2]

Marx'ın yazılarında dine ilişkin sistematik bir uygulama yer almasa da genel sosyal kuramına ve yabancılaşma kuramına bakıldığında onun din görüşünü anlamak mümkündür. Politik ekonomi analizinde Marx, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki ayrım üzerinde durur. Üretici güçler aletleri, teknik iş organizasyonlarını ve makineleri; üretim ilişkileri ise üreticiler arasındaki ilişkileri kapsar. Marx'ın kendi zamanında gelişimini gözlemlediği kapitalist üretim ilişkileri çalışan sınıf ile kapitalist kesim arasındaki ilişkilerdir. Buradaki önemli konu üretim araçlarına kimin sahip olduğu ve onları kimin yönettiğidir. Marx üretici güçlerdeki bir değişimin üretim ilişkilerinde de değişime yol açacağını ve bunun üreticileri değişti-

2 Bu konuda daha fazla bilgi ve açıklamalar için "Sosyolojik Teori ve Din" bölümüne bakınız.

receğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle yeni makineleşme mülkiyet sahipleri ve işçiler arasındaki ilişkileri değiştirecek ve bu da mal sahiplerinin yanında işçilerde de bir değişime yol açacaktır. Bu durumda kapitalist ekonominin oluşumu, tarihsel bir sürecin sonucudur. Kapitalizm, bir tarafta proletarya ya da işçi sınıfı ile diğer tarafta burjuvazi ya da kapitalist sınıf arasındaki sınıf ayrımı üzerine kurulmuştur. Bu sınıflar endüstriyel üretim ürünlerinin dağıtımı konusunda birbirleriyle endemik bir çatışma içerisindedir (Furseth-Repstad, 2006: 29–30).

Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları'ndaki yabancılaşma analizinde Marx (1975/1844), kapitalist toplumlarda işçinin kendisine de bir mal veya obje gibi davranıldığına işaret eder. O, işgücü ve üretimi insanın bir parçası olarak gördüğü için bu ikisi arasındaki ilişkinin bozulmasına neden olan her şeyin yabancılaşmaya katkıda bulunacağını savunur. İşçilerin ürünlerinden yabancılaşmalarının birçok boyutu vardır: Her şeyden önce onlar üretim araçlarına sahip değildir, ürünlerini kontrol edemezler ve bu nedenle işçilikleri bir metaya dönüşmüştür. Modern toplumdaki işçiler aynı zamanda fabrikaların mekanikleşmesinin fiziksel kontrolü altındadırlar. Yabancılaşma, bu yolla, insan gelişimine yönelik toplumsal şartlardaki kontrol eksikliği ile ilişkilendirilir. Yabancılaşan insan gerçek kimliğini kaybettiğinden dünyayı anlamak için dine dönecek ve belki de bu dünyada ya da öteki dünyada daha iyi bir varoluş ümidi bulacaktır. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (1955/1844) adlı eserinde Marx, dinin, hakikatin yanlış bir resmini yansıttığını iddia eder (Furseth-Repstad, 2006: 30). Bu sebeple dine karşı mücadele dinin resmini çizdiği dünyaya karşı da dolaylı bir mücadeledir. Din aynı zamanda hem adaletsizliği empoze edenlerin bir aracı hem de bu adaletsizliğe karşı bir protesto yaklaşımıdır. Din, ezilmişliğe karşı popüler bir reaksiyondur. Bu nedenle bir din eleştirisi aslında dine ihtiyaç duyanlara yönelik de bir eleştiridir.

Marx'ın din kuramı, *üstyapı* olarak din ve *ideoloji* olarak din şeklinde iki kategoriye ayrılabilir. Öncelikle onun dini nasıl bir üstyapı kurumu olarak ele aldığını görelim. *Alman İdeolojisi* (1955/1845–46) adlı eserinde Marx, yakın arkadaşı Engels ile birlikte, toplumun temel yapısını oluşturan unsurların üretici güçler ve üretim ilişkileri olduğunu savunur. Siyasi yapılar, yasal kodlar, ahlak, metafizik ve din bu ana temele dayanan bir yapı oluşturur. Üstyapı bu temel üzerine kurulur ve ondan (altyapıdan) etkilenir. Din, üretim modundaki değişikliklere büyük oranda uyum sağlayan tüm bu üstyapının sadece bir yüzüdür. Marx'a göre bilinç, sosyal temelinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. O, *Kapital* adlı eserinde, dini, tarihin erken çağlarında ilkel insanın doğa güçleri karşısında yaşadığı çaresizliğin

bir sonucu olarak görür. Bu anlamda dinsel dünya, gerçek dünyanın sadece bir yansımasıdır (Aktaran: Furseth-Repstad, 2006: 30).

Marx'ın kuramında din aynı zamanda bir ideoloji'dir. İnsan bilincinin sosyal uygulamalara dayandığını savunan Marx, sınıf toplumlarında herhangi bir tarihi dönemde yönetime ilişkin fikirlerin yöneten sınıfın fikirleri olduğunu belirtir. Bu fikirler toplumdaki alt sınıfların baskı uygulanarak yönetilmeleri için ideal bir araçtır. Herhangi bir dönemde yaygın olan fikirler -buna din de dâhildir- egemen sınıfa sağlanacak imtiyazların meşrulaştırılmasını sağlar. Bununla birlikte yönetici sınıf da işçi sınıfı gibi aynı yanılsamanın kurbanıdır. Çünkü onlar da yabancılaşmanın etkisiyle sosyal ve tarihi güçleri aşkın gerçekliklerin ifadesi olarak yorumlar (Furseth-Repstad, 2006: 31). Yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek için dini bilinci eleştirmek gerekir. Ancak sadece eleştiri yeterli değildir. Bunun yerine kişi kapitalizmin sınıf yapısını ortadan kaldırmalı ve üretim şeklini değiştirmelidir. Bu durum gerçekleştiğinde, din ortadan kaybolacak ve insanlar doğayı anlayıp kontrol ettikleri gibi toplumu da mantıklı bir şekilde anlayıp kontrol edebileceklerdir. Böylece onlar sosyal, özgür ve yaratıcı varlıklar olarak kendi gerçek doğalarının farkına varabileceklerdir (Riesebrodt-Konieczny, 2005: 127).

Özetle Marx'a göre "din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhu ve halkın afyonu"dur. Din, insanların güç yetiremediği, anlam veremediği ve açıklayamadığı olaylar karşısında kendilerini kurtarmak için sarıldıkları bir araçtır. Marx'a göre bu din anlayışı, bir dünya anlayışını da beraberinde getirir. İnsan dindeki aldatmacayı fark edince, kendini esir ettiği şartların ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür. Proleterya, yabancılaşmanın (alienation) yani gerçeklerden uzaklaşmanın sadece din alanında değil, sosyal, ekonomik ve siyasi alanda da gerçekleştiği sınıftır. Ona göre ideoloji ile din arasında bu şekilde çok güçlü bir bağ vardır (Mardin, 1986: 34–36). Ancak dinin baskın özelliği, bir hükmetme aracı olmaktan çok, insanın sarıldığı bir kurtuluş aracı olmasıdır.

Marx'ın dinin sosyal ilişki yapılarını yansıttığına ilişkin bu görüşleri pek çok sosyal bilimci tarafından eleştirilse de, onun dar bir bakış açısıyla okunması Marxist gelenekte din çalışmalarının uzun süre talihsiz bir şekilde göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bununla birlikte son zamanlarda bazı sosyologlar Marx'ın perspektifinin verimli yönlerinin farkına varmayı amaçlayan çalışmalar yapmaktadır.[3]

[3] Bu konuda Jean ve John Comaroff'un katkıları özellikle önemlidir. Bkz. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa,* Chicago, 1991; *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier,* Chicago, 1995.

3. Sistematik Din Sosyolojisi

3.1. Sistematik Din Sosyolojisi ve Max Weber (1864–1920)[4]

Max Weber tarihi ve sistematik din sosyolojisi biliminin kurucusu kabul edilir. Weber ile birlikte, din sosyolojisinin, dini davranışlar ya da dini karakterli sosyal davranışların ve gruplaşmalarm incelenmesini amaçlayan bir disiplin haline geldiğini görmekteyiz. Dinin diğer sosyal kurumlarla ve özellikle ekonomi kurumu ile ilişkileri üzerine gerçekleştirdiği incelemelerde yöntem konusuna ayrı bir önem atfeden Weber, tarihi yaklaşım modelinin yanı sıra işlevselci modeli de kullanmış ve böylece karşılaştırmalı, tipolojik ve sistematik yaklaşıma dayalı araştırmaların ilk örneklerini vermiştir (Günay, 2000: 149).

Weber'in din sosyolojisi modern kapitalist kültürün dini kaynakları üzerine bir sorgulama ile başlar ve Çin, Hindistan ve antik Yahudiliğin dini örgütlenmelerindeki köklü rasyonalizm geleneği üzerine gerçekleştirdiği kültürler arası araştırmalarla sona erer. Bu araştırmalardan hareketle Weber, Batı'nın sadece ekonomik sisteminin ve bürokratik örgütlenmesinin dayandığı temel ilkelere değil, aynı zamanda, özellikle müzik, resim, sanat ve bilim gibi alanlarda, onun kültürünü etkilemeye devam eden benzersiz bir rasyonelleşme sürecinden geçmekte olduğuna da dikkat çeker (Riesebrodt-Konieczny, 2005: 128). Bu bağlamda o, genelde dünyanın rasyonalizasyonunu ve özelde kapitalizmin yükselişini derinden etkilediğini düşündüğü asketik Protestanlık tezini ortaya atar. Kendinden önceki düşünürler modern kapitalizmin özellikle Kuzey Avrupa'nın Protestan ülkelerinde ortaya çıktığına dikkat çektiği halde, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı eserinde Weber, bu ilişkiye sosyo-psikolojik bir açıklama getirir. Ona göre Kalvinist kader öğretisi, Protestanlar –özellikle İngiliz Püritenler- arasında kendi kurtuluşları konusunda derin bir endişeye yol açıyordu. Püritenler, refahın kendi tercihlerinin bir sonucu olduğuna inandıkları halde, kaderleri sanki buna bağlıymışçasına "kendi mesleklerinde" çalışmaya yöneliyorlardı. Başka bir ifadeyle, Püritenlerin dini kaygısı, dünyanın rasyonalizasyonunun ve büyü bozumunun ardında yatan irrasyonel dürtüydü (Davis, 2006: 86).

Weber, Batı'da akılcılığın yükselişinin; kapitalizm, Protestan ahlakı, bürokrasi ve bilimin ortaya çıkışıyla bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre rasyonelleşmenin, birbiriyle ilişkili, fakat analitik olarak birbirinden ayrılabilir ve bazen birbiriyle çatışan iki anlamı vardır. Rasyonelleşme, bir taraftan, soyut kavramlar vasıtasıyla giderek artan bir şekilde kusursuz, formel bir dünya anlayışına göndermede bulunur. Sosyal ve bireysel dav-

4 Bu konuda daha fazla bilgi ve açıklamalar için "Sosyolojik Teori ve Din" bölümüne bakınız.

ranışa ilişkin matematiksel modeller bu tür bir rasyonelleşmenin en tipik örnekleridir. Weber, rasyonelleşmenin, diğer taraftan tek bir bütünleştirici kavram etrafında toplanabilecek olan sosyal yaşamın pek çok farklı alanında ilkeli düşünmeyi de içerdiğine işaret eder. Hukuk ve ahlak sistemleri, bu türden ilkeli düşünmeye dayalı sistemlerdir. Bu farklı rasyonelleşme süreçleri birbirinin tamamlayıcısı olabildiği gibi, onlar aynı zamanda, ilkeli etik ve belirli bir konudaki tutarsızlıkların tespitinde en uygun yöntemlerin kullanılması örneklerinde olduğu gibi, birbirleriyle çatışma içerisinde olabilirler (Tucker, 1998: 28). Aslında Weber rasyonelleşme süreciyle, bir taraftan, Batı toplumlarının tarihsel gelişimi ve evrimini açıklarken; diğer taraftan bu sürecin tarihte kazandığı biçimin özgün ve sadece Batı'ya özgü olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre başka toplumlarda da örnekleri görülen rasyonelleşme süreçleri, Batı'dakine benzer sonuçlar ortaya çıkaramamıştır. Ayrıca, Batı toplumları, birbiriyle özdeş iki süreç olan rasyonelleşme ve modernleşmenin birikimine sahip olmakla, diğer toplumlar karşısında bir üstünlük elde etmiştir (Çiğdem, 1997: 78).

Weber, rasyonalleşmenin başka gerilimler de üretebileceğini iddia eder. Rasyonelleşme, özgün dini bağlamlarından koparılmış sosyal alanlar yaratır. Modern Batı'da devlet, ekonomiden ve her ikisi birlikte din ve aileden ayrılmıştır. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda sadece dinin kapitalizmin yükselişine katkısını değil, aynı zamanda inanca dayalı yaşamın ve ahlakın rasyonel, metodik seyrini de ortaya koyar. Böylece rasyonelleşme, dinin yanı sıra, sanat ve bilimden kaynağını alan, ahlaki bir düşüncenin farkını ortaya çıkarmış olur (Tucker, 1998: 128–129).

Weber'in *Din Sosyolojisi,* dünyadaki başlıca inançlar ve bunların dünyanın farklı alanlarında insanları nasıl etkilediği üzerine karşılaştırmalı bir incelemeye dayanır (Weber, 1922/1993). Bu incelemede o, insanlar çevrelerine uyum sağladıkça ve yaşam tarzlarını değiştirdikçe günlük davranışları kadar, dini kararlarının toplumsal sonuçlarının da kümülatif bir şekilde değiştiğini görür. Weber, belirli bir dini inancın, bir tür dini ahlak anlayışının insan davranışlarını nasıl etkilediğini incelemektedir. Başka bir ifadeyle, farklı inanç tiplerinin farklı getirileri ya da sonuçları olur. Ahlak ve davranış arasındaki ilişki yalnızca var olmakla kalmaz; aynı zamanda bu ilişki toplumsal olarak düzenlenir ve içinde geliştiği çevreye göre çeşitlilik gösterir. Bu noktada Max Weber'in fikirlerinin merkezinde, bir takım dini inançlar ile bir toplumda bunların taşıyıcısı olan belirli sosyal tabakalar arasındaki karmaşık ilişkinin yer aldığı söylenebilir. Elbette herkes ahlaki etkinin yayılmasını öngören bu dini öğretinin içeriğinden ikna olmak zorunda değildir. İşte sosyoloğun görevi, tarihin o anındaki önemli toplumsal

yapıyı belirlemektir (Davie, 2003: 64). Bu ise dikkatle yapılmış kültürler arası karşılaştırmalı çözümlemelerin varlığıyla mümkündür.

Weber'in din sosyolojisi anlayışı, tipolojik anlamda da alana yeni bir açılım getirmiştir. Karl Marx'ın sınıf toplumunun evrimi kanununu reddeden Weber, dini davranışın öznel anlamını konu edinen bir sosyoloji anlayışı geliştirmiştir. O, bu şekilde herhangi bir davranışın altında yatan amacın ya da niyetin bilgisine ulaşabileceğini düşünerek, bir ideal tip metodolojisinin temelini atmıştır. Weber, özellikle peygamber, büyücü ve kahin tipleri, karizma, sıradanlaşma (rutinizasyon) ve meşruiyet kavramları üzerinde durmuştur. Weber'in bu kavramlara ilişkin yorumları farklı kültürlerden elde edilen materyallerin nasıl inceleneceği konusunda ilkeler ortaya koymuş ve bu ilkeler onu karşılaştırmalı sosyolojinin gerçek bir kurucusu yapmıştır.

Weber'in karşılaştırmalı, tipolojik ve kültürler arası incelemelerine verilebilecek en iyi örneklerden biri, onun şehir tipolojisidir.[5] *Din Sosyolojisi* isimli eserinin bir kısmını şehir ve din ilişkisine ayıran Weber, öncelikle şehirlere göçün sebepleri üzerinde durmaktadır. Weber'e göre, şehirlerin kale duvarları ile çevrili olmasının sağladığı mal ve can güvenliği; esnaf, sanayici ve tüccarlar için alış-veriş kolaylığı, sarayların şehirlerde kurulması vb. bu sebepler arasındadır. Şehre göç edenler kendileriyle birlikte daha önce yaşadıkları yerlerdeki dinî-sosyal şartlar ve sosyal ilişkilerinden kaynaklanan zorunlulukları, özellikle aile ve klan üyeliğine bağlı davranış kalıplarını da getirmektedir. İşte şehirlerin, bünyesinde farklı kültürleri barındırmasının sebeplerinden biri budur. Bu bağlamda Weber, birbirinden farklı iki tip şehirden bahseder. Bunlardan biri "doğu" şehridir. Doğu tipi şehre gelenler oraya önceden yaşadıkları yerlerdeki ilişki ve bağlılıklarından kaynaklanan değer, alışkanlık, tutum ve davranış kalıplarını da getirirler. Aynı durum dinî inanç ve ibadetler için de geçerlidir. Eski dinî inanç ve ibadet şekillerinden, sosyo-kültürel bağlılıklarından vazgeçemeyen bu kişilerin şehir hayatıyla ilişki kurmaları, şehirlilerle bütünleşmeleri zorlaşmaktadır. Bu tip şehirlerin en klasik örneği Pekin'dir. İkinci tip "batı" şehridir. Bu şehirde göçle birlikte bireyin sosyal ve dinî durumunda önemli değişiklikler yaşanır. Yerleşmek üzere buraya gelenler, kendilerine özgü tanrıları olan farklı bir sosyal ve dinî birliğe katılarak eski aidiyetlerinden uzaklaşırlar. Böylece şehirler, köylerdeki sosyal yapılardan farklı birer sosyal oluşum halini alır (Freyer, 1964: 45–46). Ancak bu tipoloji, her iki tip şehrin doğu ya da batı ülkelerinden sadece birinde görülebileceği anlamına gelmez, aksine o tipin, anılan ülkelerde daha fazla görüldüğünü gösterir.

[5] Weber'in şehir kavramının tarihsel kökleri ve farklı şehir tipolojilerine ilişkin görüşleri için bkz. Max Weber, *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan, İstanbul, 2003.

Bu tipolojinin, köyden kente göç eden grupların eski kültürel niteliklerinden vazgeçme ya da vazgeçmeme davranışını bir dereceye kadar ifade ettiği söylenebilir. Çünkü geleneksel akrabalık ya da komşuluk gruplarından daha geniş ve farklı bir çevre oluşturan site ya da şehir grupları, göçmen bireyin köyünden getirdiği dinî ve sosyal davranışlarını az ya da çok etkileyecektir. Bu durumda göç edenlerin büyük bir kısmının, bir anda eski kültürel özelliklerinden sıyrılmaları kolay olmayacak, çeşitli uyum ve dinî sosyalleşme problemleri ortaya çıkacaktır. Sitelerin gelişmesi, her şeye rağmen klan ve kabile bağlılıklarını yıkamamış ve bu tür etkiler devam etmiştir. Afrika, Peru, Meksika, Çin, Yunan ve Roma sitelerinde bunun örneklerini görmek mümkündür (Günay, 2000: 248).

Weber'in yukarıda şehir tipolojisiyle örneklendirdiğimiz kültürlerarası karşılaştırmalı incelemelerinin temel amacı, dini davranışın o davranışı gerçekleştiren kişi (aktör) açısından ifade ettiği anlamı rasyonel ve empatik bir yaklaşımla anlamaktır (*Verstehen*). Dini davranışın tipolojik ve karşılaştırmalı bir yöntemle anlaşılması, düşünce ve tecrübe yoluyla ideal tipin teorik açıdan yapılandırılmasına bağlıdır. Diğer taraftan dini davranışa ilişkin nesnel anlama materyal ve zihinsel ilgiler kadar kavramsal bakış açısından hareketle sosyal davranışın öznel anlamının da "değer yargısından uzak" (*value-judgement free*) bir şekilde çözümlenmesine bağlıdır. Değer yargılarının uyarılarından kaçınmak için "olan" hakkındaki empirik tanımlama, "olması gereken"e ilişkin normatif değer yargısından ayırt edilmelidir. Ahlaki iddiaların doğruluğu, sosyal çözümlemenin değil, bilinç ve inancın konusudur. Değer yargısının kriteri zorunluluktur ve o empirik gerçekliğe bağlı değildir. Diğer taraftan "olan"a ilişkin anlama sosyal davranışın sadece empirik gerçeklerini değil, öznel anlamını da içerir.

Sosyal davranış, maddi ilgilere ilişkin mekanik bir reaksiyon değil, kişiye yaşamın ve dünyanın anlamına ilişkin bilinci ya da bilinçsizliği kazandıran kavramların ve ilgilerin dinamiğidir. Dinin sosyal gerçekliğini anlamak için Weber, Marx'ın savunduğu gibi maddi ilgilerin içeriğine ya da Durkheim'in iddia ettiği gibi sosyal ilişki ve fonksiyona indirgenemeyeceğini düşündüğü dini kavramların önemini vurgular. Weber şöyle der: Kavramlar değil, fakat maddi ve ideolojik ilgiler doğrudan doğruya insanların davranışları tarafından yönetilir. Fakat, çoğunlukla, kavramların oluşturduğu dünya tasavvurları, ilginin dinamiği tarafından yönlendirilen davranış biçimlerini belirler (Weber, 1920: 3).

Aynı dönemde araştırmalar yapan Durkheim ve Weber, din sosyolojisine, çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Durkheim, dinin toplumu bütünleştirici rolünü vurgularken, Weber öncelikle onun sosyal değişmedeki rolü

üzerinde durmuştur. Durkheim'e göre kollektif "coşku", dini kavramların ve gücün işlevsel tamamlayıcısıydı. Weber'e göre ise, dini kavramların ve sistemlerin gücü kurucu bireylerin ve peygamberlerin karizmasından kaynaklanıyordu. Durkheim, sosyolojik analizin "sosyal gerçekler" ile başladığına inanmış; Weber, sosyal eylemin yorumunun aktör olarak bireyin niyetinin anlaşılmasına bağlı olduğunu savunmuştur. Durkheim, sosyoloji ve felsefeyi yeniden uzlaştırmaya çalışmış; Weber ise, onların ayrılığı üzerinde durmuştur. Weber'in din hakkındaki yazılarında savunduğu "olan" ve "olması gereken" ayrımı, değerlerin felsefi açıdan hiçbir şekilde haklı gösterilemeyeceğine olan inancından kaynaklanıyordu (Davis, 2006: 87).

3.2. Tipolojik Din Sosyolojisi ve Joachim Wach (1898–1955)

Weber'in bu görüşleri kendilerinden sonra din sosyolojisi alanında çalışanlar açısından önemli bir referans çerçevesi oluşturmuştur. 20. yüzyılın başlarında din bilimleri (*Religionswissenschaft*), din sosyolojisi, dinler tarihi ve kültür bilimlerinde görüşleri çokça tartışılan ve kalıcı etkiler bırakan Alman bilim adamlarından biri de Joachim Wach'dır. O da, diğer çağdaşları gibi Weber'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak Rudolf Otto ve Max Weber'in öğrencisi olan Wach, incelemelerini Troeltsch gibi sadece Hıristiyanlıkla sınırlandırmak yerine bütün dinleri araştırma kapsamına almış ve tarihi, fenomenolojik, karşılaştırmalı ve tipolojik yöntemleri bir arada kullanarak, genel ve sistematik bir din sosyolojisine katkıda bulunanlar arasında yer almıştır. Wach'ın bu alanda yazılmış pek çok eseri bulunmakla birlikte, en önemli çalışması, *Din Sosyolojisi* (The Sociology of Religion) başlığını taşımaktadır.

Wach, Weber'de olduğu gibi, sadece din ve ekonomi ilişkileri üzerinde durmamış, aynı zamanda din sosyolojisinin amacı, metodu ve diğer bilim dalları arasındaki yerini ortaya koyarak, çeşitli konular üzerine çok sayıda derinliğine inceleme gerçekleştirmiştir. Ayrıca Wach'ın, dini tecrübenin ifade biçimlerini, "teorik" (inanç), "pratik" (ibadet) ve "sosyolojik" (dini topluluk) olarak üçlü tipolojik açıklamasıyla birlikte din sosyolojisi sadece etnolojik verilere dayalı bir ilkel dinler sosyolojisi olmaktan kurtulmuş ve evrensel bir niteliğe kavuşmuştur (Günay, 2000: 155–156).

Wach'ın bakış açısını bütünüyle kavrayabilmek için, Weber'de olduğu gibi, onun Dilthey'in anlama (*Verstehen*) teorisi yardımıyla hermenötiğe olan güçlü ilgisini göz önünde bulundurmak gerekir. Büyük Alman fenomenologları Friedrich Heiler ve Rudolf Otto ile karşılaşması, onun din sosyolojisi anlayışının gelişimi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu karşılaşmadan sonra Wach'ın temel ilgisi hermenötik ve fenomenolojiye kaymış ve o, din ve toplum arasındaki karmaşık ilişkileri anlamak için ta-

nımlayıcı (*descriptive*) ve yorumlayıcı (*interpretative*) bir yöntem üzerinde çalışmaya başlarnıştır.

Wach'a göre, büyük teolojik, felsefi ve hermönetik sistemlerde olduğu gibi, din bilimi de yöntem ve yorumlamanın sınırlarına ilişkin kesin tanımlara ve kapsamlı tartışmalara ihtiyaç duymaktadır. O, din sosyolojisini köklü sosyal reform programlarıyla özdeşleştiren "Hıristiyan sosyolojisi" kavramını riskli bulur. Çünkü, farklı dini tecrübe biçimlerine karşı tarafsızlık ve bilimsel ya da bilişsel açıklık önemli bir zorunluluktur. Daha doğrusu araştırmacı kendisini sadece inandığı dini incelemekle sınırlandırmamalı, anlama (*Verstehen*) için gerekli olan duygudaş bir tutuma da sahip olmalıdır. Başka bir ifadeyle o, bizzat inananlar tarafından anlaşıldığı şekliyle dini fenomenlerin doğasını ve manasını anlamaya ve değerlendirmeye çalışmalıdır.

Wach, bu çerçevede din ve toplum arasındaki etkileşimlerle ilgilenmiş ve dini kutsalın tecrübesi olarak tanımlayan Rudolf Otto'nun temel kavramlarından hareketle çok sayıda hipotez geliştirmiştir. Wach'a göre kutsalın tecrübesi ve geleneğin oynağı rol, gerek grup gerekse birey açısından son derece önemlidir. O, dinin toplumsal işlevlerinin çift kutupluluğuna dikkat çeker: Dinin olumlu ya da bütünleştirici etkisi ve olumsuz ya da yıkıcı etkisi (Cipriani, 2000: 146).

Wach'ın din sosyolojisi, aslında tipolojiler üzerine kurulmuştur denebilir. "Savaşçı dinler" (Zen Budizmi ve Meksika dinleri), "tüccar dinler" (Japonya ve Çin dinleri) ve "köylü dinleri" (bazı Asya dinleri) 'nden oluşan inançlar tipolojisi; yerel, ırki, milli kültler ve aile kültleri üzerine kurulan kültler tipolojisi; kurucu, reformcu, peygamber, elçi, kâhin, veli, rahip, büyücü vs. gibi dindar kişilikleri sınıflandıran dini otorite tipolojisi bunlar arasında en çok bilinenleridir (Wach, 1995).

3.3. Tarihsel Din Sosyolojisi ve Gustav Mensching (1901–1978)

Din sosyolojisi sahasında Wach'ın açmış olduğu bu fenomenolojik, sistematik, karşılaştırmalı, tipolojik ve objektif çığır meyvelerini vermekte gecikmemiş ve hemen her ülkede büyük bir araştırmacı kitlesi tarafından yürütülen pek çok verimli çalışmanın habercisi olmuştur. Özellikle Chicago Okulu, Wach'ın açtığı bu çığır etrafında toplanmıştır (Günay, 2000: 158). Bu noktada yine Alman din sosyoloğu Gustav Mensching'den de söz etmek gerekir. Marburg Okulu'nun bir üyesi olan Mensching, anlayıcı din sosyolojisi geleneğine bağlıdır. Onun özellikle Durkheim hakkındaki eleştirel düşünceleri, bu alanda etkili olmuştur. Mensching, sosyo-kültürel koşulların din üzerinde kesin bir etkiye sahip olmadığını iddia eder. Ayrıca o, anlayıcı yaklaşımı kullanarak, bireysel ve kolektif ihtiyaçları karşılama-

da dinin gerekliliğine ilişkin kabuller üzerine kurulu Durkheim'in varsayımları ile Kuzey Amerika'daki işlevselci bakış açılarını çürütmeye çalışır. Mensching, bireysel ve dini faktörler arasındaki ilişkiyi reddetmemekle birlikte, bu ilişkileri ikili bir bakış açısı çerçevesinde ele alır: Din alanındaki sosyal fenomenlerin incelenmesi ve bizzat dine dayalı sosyal ilişkilerin incelenmesi. Ayrıca o, özellikle belirli bir dini inceleme konusu yapan özel bir din sosyolojisi yerine çeşitli tarihi dinler içerisindeki sosyal ilişkilerin temel ve evrensel karakterlerini inceleyen tarihi, genel bir din sosyolojisini savunur. Ona göre, Troeltsch'un Hıristiyan kiliselerinin sosyal öğretileri hakkındaki araştırması bu tarz bir çalışma örneğidir (Cipriani, 2000: 146).

Mensching'e göre din sosyolojisi, dinin yapısındaki sosyolojik olaylarm ve dinin sosyolojik ilişkilerinin incelenmesidir. Din sosyolojisi, sosyoloji kadar din araştırmalarına da bağlıdır. Bu nedenle din sosyolojisi, dinler tarihinin empirik verilerini sistematik ve karşılaştırmalı olarak inceleyen disiplinlerle (karşılaştırmalı din araştırmaları) de sıkı bir ilişki içerisindedir. Ayrıca o, dini tezahürler dünyasındaki sosyolojik gelişmeleri, bu tezahürlerin yapılarını ve kanunlarını inceler. Mensching, genel ve sistematik din sosyolojisinin (kendisi bu bilimi dini sosyoloji şeklinde ifade etmektedir) konusunu şöyle özetler:

- Dinin, tabii gruplar (aile, kabile, devlet, cemaat) karşısındaki tutumu, bu gruplarla karşılıklı ilişkileri
- Dinden doğan gruplaşmalar
- Bilgin-talebe ilişkisi üzerine kurulan cemaatler
- Şeyh-mürid ilişkisi üzerine kurulan cemaatler
- Müminler cemaati
- Mezhepler cemaati
- Tarikat cemaati
- Tabii grupların dinden doğan gruplar ve yaşayan dinle ilişkileri
- Dini grupların kendi aralarındaki ilişkiler (Mensching, 1994: 3-5).

Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (1947) adlı eserinde, bütün dinlerin ve cemaatlerin sosyolojik analizini yapmayı denemiş, dinin kendine özgü toplumsal varlığı ve dinamizmi üzerinde durmuştur. Mensching, burada dini toplumsal ve ekonomik koşulların bir sonucu olarak değerlendiren anlayışları eleştirir. Ona göre, din sosyolojisinin amacı, dine dayalı sosyolojik ilişkilerin açıklanmasıdır. Mensching, Troeltsch gibi, tarihi metodu benimseyerek sadece bir dinin sosyolojisini yapmayı ilke olarak kabul etmekle birlikte, bu eserinde, dinler tarihinin verilerinden hareketle dinleri önce milli ve evrensel dinler olarak iki kategoriye ayırmış, ardından her bir

kategoride yer alan dinin toplumla ilişkilerini ayrı başlıklar halinde incelemiştir. Mensching, sırf dini gruplar konusunda ise, tipolojik sosyolojinin kategorilerini dini nitelikli toplumsal olaylara uygulamıştır (Er, 1998: 32).

3.4. Morfolojik Dini Sosyoloji ve Gabriel Le Bras (1891–1970)

Din sosyolojisinde Weber, Wach ve Mensching ile başlayan tematik ve metodolojik yenilikler, Fransız kilise çevrelerinin gayretleriyle zamanla deneysel çalışmalara yönelmiştir. Bu çerçevede Kilise hukuku profesörü olan Gabriel Le Bras, gerek Fransa'da gerekse Fransa dışında "dini sosyoloji"nin gelişimine öncülük etmiştir. Onun görüşleri, klasik din sosyolojisinden, özellikle istatistiksel yöntemlerin daha iyi uygulandığı metodolojik bir yaklaşıma geçişte önemli bir işleve sahip olmuştur. Le Bras 1954'te Paris'te *Din Sosyolojisi Grubu*'nu (Group for the Sociology of Religion) kurmuştur. O, özellikle çağdaş Fransa'da ve yakın dönem Fransız tarihinde, dinî pratiklerin ayrıntılı bir plân ve haritasını çıkartmak amacıyla din sosyografisine ilgi duymuştur. Bu çerçevede gerçekleştirdiği ve öğrencileri arasında teşvik ettiği çalışmalarda, Fransız Katolikliğinin güçlü ve zayıf yönlerini gösteren başarılı bir tablo çizmektedir. Le Bras, Katolik inancına sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, onun yaptığı araştırmalar kendinden sonrakiler tarafından Fransa'da kiliseyi güçlendirmek için uygulanabilir/kullanışlı çözüm yolları olarak görülmüştür. Onun araştırmaları, kilisenin zayıflama nedenlerini gösteren önemli bilgiler içeriyordu. Le Bras'ınkine benzer çalışmalar, ABD'de, Latin Amerika'da ve birçok Avrupa ülkesinde de başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Tarama metotlarının gelişmesiyle birlikte, kiliseye katılım, dinî aidiyet ve bağlılığın derecesi, inanç ve dinî dogmalara ilişkin bilgi düzeyi hakkındaki çalışmalar hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Tarama (survey) metodları, cevaplarm yüzeyselliği ve kapalılığı sebebiyle eleştirilmektedir. Ancak sörvey, kendi sınırlılıkları içerisinde, örneğin sanayileşme, kasaba yaşamı ve sosyal sınıf ile dinî pratikler arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını açıklamak için ihtiyaç duyulan bilgiler konusunda başvuru kaynağı olmuştur (Scharf, 1970: 25).

G. Le Bras, yüzyılımızda etnolojik ve tarihî yönelimli bir din sosyolojisi eğiliminin geniş ölçüde aşılarak, günümüz toplumlarında sosyolojinin bakış açıları ve yöntemlerinden hareketle dinî tecrübenin çeşitli ifadeleri olan iman, ibadet ve cemaatin sosyolojik bakımdan ele alınmaya başlamasının en tipik temsilcilerinden biridir. Le Bras, dinin kendine özgü karakteri ve dinî olaylarm başka sosyal olaylar arasındaki varlık ve dinamizmine vurgu yapmıştır. O, dinî topluluklar ve kurumlarm yanı sıra; güncel sorunların tarihsel arka planını da incelemiştir. Le Bras, özellikle kantitatif teknikler aracılığı ile çağdaş toplumlarda dinin yeri ve rolü üzerinde durmuştur.

Her ne kadar daha önceleri Fransız sosyologu Le Play'ın işçi ailelerinin dinî hayatını incelediği monografilerinden bahsedilse de, Le Bras'ın araştırmaları özellikle toplum hayatında dinin yeri ve rolünü bütün genişlik ve çeşitliliği içerisinde incelemeyi amaçlamıştır. Bu nedenle onun başlattığı araştırma çığırının etkileri oldukça geniş olmuştur. Gabriel Le Bras, yaşadığı dönemde Fransız toplumunda ve Fransa'nın yakın tarihinde dinî pratiklere bağlılıkları ele alan iki ciltlik *Din Sosyolojisi Araştırmaları* (Etudes de Socologies Reîigieuses, 1955) adlı eserin de sahibidir. Sosyolojik kariyerine Durkheim sosyolojisinin etkisi altında başlayan ve daha sonra kendine özgü görüşler ortaya koyan Le Bras, din sosyolojisinde üç temel inceleme alanından söz etmektedir:

- Belli bir dinî tecrübe etrafında toplanan "müminler cemaati." Din sosyolojisi bu cemaatin yapı ve dinamizmini inceler.
- Dinin dinî olmayan toplumlarla olan karşılıklı ilişkilerinin araştırılması.
- Kutsal'ın gözlenebilir tezahürleri aracılığı ile görülmeyen âlemin anlaşılmasına çalışmak.

Araştırmalarını daha çok Fransa'daki dinî hayat üzerinde yoğunlaştıran Le Bras, teolojik açıklamalarla din sosyolojisinin perspektifini daralttığı gerekçesi ile eleştirilmiştir. Bununla birlikte onun ideali, bütün dinleri araştırma kapsamına almaktı. Bu çerçevede o, *Çağdaş İslamiyet'te Normlar ve Değerler* (Normas et Valeurs dans Llslam Contemporain, 1966) adlı kollektif eserdeki yazısında genel din sosyolojisi konularının İslâmiyet'e ve Müslüman topluluklara uygulanışının bir örneğini ortaya koymuştur (Günay, 2000: 160–161). Gabriel Le Bras'ın, Fransız katoliklerinin dinî pratikleri hakkındaki kapsamlı denemelerinin yanı sıra; diğer dinler hakkındaki çalışmaları F. Boulard, Y. Daniel, J. Labbens, J. Lebert ve E. Pin gibi bilginler tarafından sürdürülmüştür.

4. İslam Dünyasında Din Sosyolojisi

İslam peygamberi, 23 yıllık vahiy sürecinde oluşturulan toplumun, her yönden lideri kabul edilmiştir. Toplumda ortaya çıkan bütün problem ve güçlüklerde kendisi, biricik çözüm mercii olmuş, Mekke'de başlayan, Medine'de devam eden tebliğ süreci onun vefatıyla birlikte sona ermişti. Vefatından hemen önce verdiği Veda Hutbesi'nde O, bir taraftan Müslümanlara insani değerlerle ilgili tavsiyelerde bulunurken, diğer taraftan onların, özünü iyi anlayıp, hayatlarında rehber kabul ettikleri sürece yanlış yola sapmayacakları iki şey bırakmıştı:

- Kur'an-ı Kerim,
- Peygamber'in Sünneti (uygulamaları).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında bazı anlaşmazlıklar çıkmaya başlamıştı. Bu anlaşmazlıkların ilki ve belki de en önemlisi Hz. Peygamber'den sonra kimin halife seçileceği sorunu olmuştur. Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinden sonra yalancı peygamberler ve dinden dönme hareketleri ortaya çıkmış, ancak bu hareketler hemen bastırılmıştır. Hilafet çekişmeleri Hz. Osman'ın 655 yılında öldürülmesinden sonra daha da şiddetlenmiş, hemen ardından Cemel Vakası (656) ve Sıffin savaşı (657) yaşanmıştır. Bu olaylar, İslam tarihinde bölünme ve gruplaşmaların sebep olduğu çekişme ve çatışma sürecini başlatmıştır. Hatta bu çatışmalar, siyasi liderlik kavgalarının ötesine taşmış, dini bir kılığa da bürünmüştür (Günay, 2000: 95).

İslam dininin, getirdiği yeni ve dinamik ruh ile her alanda önemli bir değişme ve gelişme potansiyeline sahip olduğu görülmektedir. Nitekim bilimsel alanda da bu yeni ruhun meyveleri görülmüştür. Kur'an'da bilime, aklı kullanmaya ve araştırmaya verilen büyük önemin yanında hadislerde de bilimin faziletinin ifade edilmesi, Müslümanları pek çok konuda çalışma ve araştırmaya teşvik etmiştir (Günay, 2000: 96–97).

Bu konudaki çalışmaların Müslüman bilim adamlarını, bütün bilimleri içine alacak şekilde önce "Fıkhu'l-Ekber" (Büyük Bilim) olarak isimlendirmelerini, sonra kollara ayırmalarını sağlamıştır. İslam bilimleri, temel referans çerçevesi açısından akıl ve nakille temellendirilmelerine göre üç bölümde ele alınmıştır.

- Nakli bilimler (Tefsir, Hadis, Fıkıh)
- Akli bilimler (Felsefe, Tabiiyat)
- Hem nakli, hem de akli bilimler (Kelam, Tasavvuf)

İslam bilginleri, sadece İslam bilimlerine değil, toplum hayatının diğer alanlarına, bu çerçevede din ve toplum olaylarına da ilgi göstermişler, fakat bu konuları sistematik olarak değil, çeşitli bilim alanlarına serpiştirerek incelemeyi tercih etmişlerdir. Müslümanlar bir yandan Hz. Peygamber'in şahsında idealize edilen "mükemmel insan" arayışı, "insan-ı kamil" problemi etrafında odaklanmış, öte yandan "ideal toplum" arayışı da "medine-i fazıla" problemi etrafında toplanmıştır. Bu anlamda İslam'da Sünniliğin, Şiiliğin, Mutezilenin, Hariciliğin, filozofların ve sufiliğin insan ve toplum anlayışlarından söz edilebilir. Hatta bu akımların içinde kişilere ve dönemlere göre farklılaşan ideal "İslam Sitesi" anlayışları da mevcuttur. İslam bilginlerinin eserleri bize, örtülü veya açıkça bu anlayışların profilini vermektedir. En önemlisi de onların, bu görüşlerini, Kur'an ve sünnete dayandırmaya çalışmalarıdır (Günay, 2000: 97–99). İslam dünyasındaki sosyolojik düşünceleri ve din sosyolojisi ile ilgili bilgileri, daha ziyade Farabi, Gazali ve İbn Haldun'un eserlerinde bulmaktayız.

4.1. Farabi (870–950)

İslam dünyasında sosyoloji ve din sosyolojisinin öncüsü ve hazırlayıcısı olarak dikkati çeken düşünürlerden biri Farabi'dir. Türkistan'ın Farab şehrinde doğan, 870–950 yılları arasında yaşamış olan bu büyük Türk-İslam düşünürü, bir taraftan Aristo ile Eflatun'u, diğer taraftan Yunan Felsefesiyle İslam öğretilerini bağdaştırmaya çalışmıştır. Aristo ile Eflatun'u bağdaştırmayı başaramayan Farabi, Yunan felsefesi ile İslam'ın dayandığı ilkeler farklı olduğu için, bu ikisini uzlaştırmada da zorluk çekmiştir. Bu durumda Farabi sosyoloji, siyaset ve ahlak bakımından bu uzlaştırmadan vazgeçmiş ve ahlakta Aristo'yu, siyasette ve toplumsal konularda Eflatun'u benimsemiştir. Çeşitli konularda çalışmaları bulunan Farabi'nin metafizik, fizik, ahlak ve sosyolojisi; *Ulûhiyet, Akıl* ve *Nübüvvet* konuları etrafında toplanabilir. Bunlardan Ulûhiyet ve Nübüvvet teorileri, sosyoloji, siyaset, ahlak ve din sosyolojisi ile ilgilidir (Taplamacıoğlu, 1964: 84–86).

Farabi, toplumu bir organizmaya benzetir. Fakat toplumun, hür ve irade sahibi varlıklardan oluştuğunu belirterek toplumla organizmayı özdeşleştiren anlayıştan ayrılır. Farabi'ye göre insan toplumsal bir varlıktır. İnsanın toplum halinde yaşaması, başkalarıyla yardımlaşması bir ihtiyaç eseridir ve bu husus onun yaratılışı gereğidir. Farabi işte bu sebeple insana "medeni varlık" demiştir. Farabi, insanların toplum halinde yaşamalarından ortaya çıkan insan topluluklarını, büyüklüklerine ve mükemmelliklerine göre sınıflandırmıştır. Onun, büyüklüklerine göre ele aldığı toplum kategorisi içine üç tür toplum girmektedir:

- Büyük Toplum: Yeryüzünde yaşayan tüm insanlardan oluşmaktadır.
- Orta Toplum: Bir millet topluluğu içinde, yeryüzünün her hangi bir yerinde yaşayan, yani bugünkü anlamda ülkelerin sınırları içinde yaşayan bölümüdür.
- Küçük Toplum: Bir kent veya köyde yaşayan insan topluluğudur.

Farabi, toplumları mükemmelliklerine göre ise ikiye ayırır:

- *Erdemli Toplum*: Farabi bu toplum modeliyle bütün insanlığı kuşatmak ister. Böylece eski çağlardaki site ve kast topluluklarının yerine, İslam'ın, insanlar arasında fark gözetmeyen, evrensel ve insani değerler üzerine kurulmuş toplumsal yapısını işaret eder. Aydınlar tarafından yönetilecek bu erdemli toplum, bilginlerden ve erdemli kişilerden oluşacaktır. İşte gerçek mutluluk, ancak böyle bir toplumda yaşanabilir.
- *Erdemsiz Toplum*: Farabi, erdemli toplumu, ideal toplum modeli olarak düşünürken, erdemsiz toplum ile yeryüzünde yaşamakta olan gerçek toplumları kastetmektedir. Ona göre toplum hayatında güçlü ile zayıf arasın-

da sürekli bir çatışma vardır. Güçlü, zayıfı ezmektedir. Bu iki unsur, gerçek toplumda devamlı faaliyet halindedir. Ancak bu iki unsurun çatışması ne kadar zorunluysa, güçlü ile zayıfın anlaşması da o kadar zorunludur.

Şu halde gerçek toplumun dört şekli bulunmaktadır:

- Hırs, sefahat ve istibdadın hâkim olduğu "bilgisiz toplum"
- Erdem ilkelerini bilmeyen "kötü toplum"
- Başlangıçta iyi olup, sonradan "değişmiş toplum"
- Hiçbir hedefi olmayan "bozulmuş toplum." (Günay, 2000: 101; Taplamacıoğlu, 1964: 86).

4.2. Gazali (1058–1111)

İslam dünyasmda din sosyolojisinin gerçek öncülerinden biri de Gazali'dir. Horasan'ın Tus şehrinin Gazale köyünde doğan ve 1058–1111 yılları arasında yaşamış olan Gazali, filozof, kelamcı, mutasavvıf, fakih ve sosyologdur. Gazali'nin çeşitli konularda pek çok eseri bulunmaktadır.

el-Munkız isimli eserinde Gazali, içine düştüğü şüpheleri ve buhranları, fikir hayatındaki büyük dönüşümü anlatmaktadır. Ancak onun bu şüphelerinin gerçeğe ulaşmada bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü gerçeği ararken O, felsefe, kelam, batınilik ve tasavvuf öğretilerini derinlemesine incelemiştir. Bununla birlikte Gazali, bunların hepsini yetersiz görmüş, gerçeğe, yalnızca Allah'ın, insanın kalbine atacağı 'ilahi bir nur'la ulaşılacağı sonucuna varınıştır. Şu halde Gazali'ye göre dinin, insan ve toplum hayatında büyük bir yeri vardır (Günay, 2000: 102–103).

Bilimler Sınıflaması: Gazali, bilimleri ikiye ayırır.

- Dinle ilgili bilimler: Bunlar, metafizik, ahlak, siyaset ve psikolojidir.
- Dinle ilgisi olmayan bilimler: Bunlar matematik, mantık, fizik ve tıptır.

Gazali'nin bu sınıflamasında dikkati çeken özelliklerden biri, o zamana kadar hem batıda hem de doğuda ilgi uyandırmayan siyasetin, dinle ilgili bilimler sınıflamasında yer almasıdır. Siyaset, peygamberlere vahyedilen Allah'ın emirlerinden veya aziz ve velilerin bildirilerinden ibarettir ve devlet işlerinin düzenlenmesinde çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Zaten Peygamber'in ve onun halifelerinin yaptıklarının öğretilmesi, Gazali'nin teorilerinin en sağlam dayanağıdır (Taplamacıoğlu, 1964: 88).

Yöntemi: Gazali, çağdaşlarının birçoğu gibi tarihi yöntemi kullanır. Görüşlerini kabul ettirebilmek için çok sayıda tarihi örneğe başvurur. Onun örnekleri daha ziyade Peygamber, sahabe ve tabiin dönemi ağırlıklıdır, fakat Hint, İran ve Yunan tarihinden de örnekler vermiştir.

İnsan ve Toplumsallık: Gazali, toplumsal olayları, biyolojik teorilerde olduğu gibi, canlıların organları ile karşılaştırmalar yaparak açıklar. Ona göre toplum bir canlıya benzer ve canlılarda bulunan çeşitli organlar, toplumun çeşitli mesleklerini karşılar. Örneğin kadı, toplumun arzusu; polis, öfkesi; hükümdar ise kalbi ve sağduyusudur (Taplamacıoğlu, 1964: 88–90).

Din ve Akıl İlişkisi: Gazali, kendi döneminde dinin zayıfladığını görmüş, bu konu üzerinde düşünmüştür. Ona göre dinin zayıflamasında, siyasi karışıklıkların yanında İlahiyat ve din meselelerinde aklın yanlış kullanılmasının büyük payı vardır. Bu sebeple o, filozoflara, özellikle Farabi ve İbn Sina'ya çatar. *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde saf aklın yararsız skolastik delillerin hatalı olduğunu belirtir ve skolastik delilleri kullanan kelamcıları da eleştirir (Günay, 2000: 104–105).

Din ve Ekonomi İlişkisi: Gazali, yine *İhya*'da, din ve ekonomi, ilişkileri, çalışma, helal-haram kazanç, ticaret ve faiz üzerinde durmaktadır.

Dini Gruplar: Hayatı boyunca verdiği eserlerle müminleri, 'tevhid' ve 'peygamberlik' inancı etrafında bütünleştirmeye çalışan Gazali, fanatizmle, taklitle, mezhep ve grup taassubuyla mücadele etmiştir. Bu amaçla eserlerinde, farklı mezhep, tarikat ve gruplardan söz etmekte, Ehli Sünnet dışındaki bu grupları, kendi bakış açısıyla değerlendirmektedir.

4.3. İbn Haldun (1332–1406)

İslam dünyasının din ve toplum problemleri üzerinde duran İbn Haldun", onları sosyolojik değerlendirmeye tabi tutan düşünürlerin başında gelir. Kişiliğinde bilim ve siyaseti bütünleştiren bu çok yönlü düşünür, tıpkı Aristo gibi, bugün farklı bilim dallarının işlediği çeşitli konularla ilgilenmiştir. Tarih felsefesinin ve siyaset sosyolojisinin öncüsü olan İbn Haldun'un eserlerinde, siyaset, maliye, iktisat, şehircilik, müzik, mantık, demografi ve tarihi maddecilik (materyalizm) gibi alanlara kadar uzanan çeşitli modern görüşlerin ilk işaretlerine rastlamak mümkündür.

İbn Haldun *Mukaddime*'sine, sonraları onu genelde tarih ve özelde sosyoloji tarihinde müstesna bir yere yerleştiren tarih anlayışını aktararak başlamaktadır. Ona göre, tarih, insanı ve onun toplumsal hayatını içine alan büyük ve geniş bir disiplindir. Bu yeni ve bağımsız bilimin konusu insan medeniyeti ve insan toplumunun incelenmesidir. Böylece tarihin konusunu "insan toplumu ve medeniyetinin incelenmesi" olarak açıklayan İbn Haldun, A. Comte'tan beş asır önce (1840) sosyolojinin mucidi olmaktadır. İbn Haldun'un tarih anlayışı onu "Ümran" fikrine götürmektedir. Modern sosyolojide bu kavramın karşılığı "kültür ve medeniyet"tir (Günay, 2000: 110).

Tarih Anlayışı ve Ümran: İbn Haldun'a göre tarih, insanı ve onun toplumsal hayatını anlatan, büyük ve geniş bir bilgi disiplinidir. O, bu tarih anlayışıyla, kendisine kadar devam eden ve 'vak'acı (hikâyeci, rivayetçi) tarih' olarak bilinen "geleneksel tarih anlayışı"ndan ayrılmakta, tarihi yeniden ve geniş olarak tanımlamakta, böylece aslında yeni bir bilimin temellerini atmaktadır. Bu bilim, yeni ve bağımsız bir bilimdir. Konusu, 'insan medeniyeti' ve 'toplumsal hayat'tır. Yukarıda da belirtildiği gibi, İbn Haldun'un tarih anlayışı, onu, "ümran" düşüncesine götürmektedir. İbn Haldun'un Ümran kavramıyla anlattığı, bugünkü sosyoloji bilimidir. Sosyolojinin yaptığı gibi toplum ve toplum olaylarının ele alınıp incelenmesi, özelliklerinin tespiti, bu özelliklerine göre sınıflandırılmaları, değişmelerin ve sebeplerinin araştırılması bu bilim dalının görevi olmaktadır. Ayrıca İbn Haldun, iki tür toplumsal hayat ayırt etmektedir: göçebe hayat (bedevilik), yerleşik hayat (hadarilik)

Peygamberlik ve Devlet İlişkisi: İbn Haldun'un günümüz açısından da önemli görüşlerinden biri, peygamberlik ile "Mülk"ü, yani devleti birbirinden ayırmasıdır. İslam bilginleri, peygamberlik ile devlet yönetimini, Hz. Peygamber'in şahsında ve görevinde birleştirmekteydi. Böylece peygamberlik, hem dünyevi, hem de uhrevi bir görev haline gelmekteydi. İbn Haldun ise, iki görevi birbirinden ayırmakta; Hz. Peygamber'in görevinin dünyevi liderlik olmadığını, onun görevinin, dinin esasları konusunda kendisine vahyolunanları tebliğ etmek olduğunu belirtmektedir. İbn Haldun, böylece, din işleri ile devlet işlerini birbirinden ayıran anlayışa da öncülük etmiştir (Günay, 2000: 114).

Toplum ve Coğrafi Şartlar: İbn Haldun, coğrafi şartların, toplumların hayatı üzerinde büyük bir etkisi olduğunu bildirmektedir. Bu görüşünü ispat edebilmek için dünyayı yedi iklim bölgesine ayırmış, toplumların, bu iklimlere göre gelişmişliklerini değerlendirmiştir. Ona göre coğrafi faktörün etkisi, sadece fizik şartlar üzerinde değil, aynı zamanda kabiliyetler, dini-ahlaki-manevi hayat üzerinde de görülür. Dünyanın yedi iklim bölgesinde 'Ümran'a en elverişli bölge, aynı zamanda din bakımından en büyük ve ilahi dinlerin doğuşu konusunda da en elverişli bölgedir. Büyük dinler ve peygamberler, ümrana en elverişli bölgelerde ortaya çıktılar. Toplumlar ve devletler arasındaki gelişmişlik farkları da coğrafi farklılıklardan ileri gelir (Günay, 2000: 113).

Toplum ve Organizma: İbn Haldun, toplumların da, insanlar gibi, doğup, gelişip (büyüyüp), yok olduklarını savunmaktadır. Bu görüş, onun "tavırlar teorisi"ne dayanmaktadır. Aynı toplum içinde hadari ve bedeviler arasında nasıl devamlı bir mücadele varsa, toplumlar arasında da egemenlik mücadelesi vardır. Bu mücadelede bir toplum ya da kavim, diğer bir toplum ya da kavime karşı üstünlük sağladığında, üstün olan toplumun egemen-

liği başlar. Böyle bir toplumun doğmasından sonra başlayan süreç içinde toplumlar beş tavır aşamasından geçer. İlk tavır zafer tavrıdır. İkinci olarak mutlakiyet (otorite) tavrı gelir. Bunu üçüncü olarak refah ve dördüncü olarak barış tavrı takip eder. Sonuncu tavır olan israfın ardından toplum çöker. Her toplum, zorunlu olarak bu beş tavrı yaşar. Bu tavırların sonunda toplumların çökmesi, insan iradesiyle engellenemez. Çünkü çökme, çeşitli sosyal sebeplerden kaynaklanır. (Günay, 2000: 114)

Asabiyet Teorisi: İbn Haldun'a göre toplumda ümrana kavuşmuş medeni (hadari) halk kesimleriyle, bunların yerine geçmek isteyen bedeviler arasında büyük bir mücadele vardır. Bu mücadelede üstünlüğü ele geçirmede rol oynayan güce "asabiyet" denir. Asabiyet, insanlar arasındaki kan bağı sayesinde ortaya çıkan doğal ve organik bağlılıkla birlikte her türlü manevi ve dini bağlılığı da içine alır. Ona göre bu bağlar içinde dini bağ, bir toplumun bütünleşmesinde çok önemli bir rol oynar. Ayrıca bu bağ, toplumdaki yöneticilerin ayakta kalmalarını sağlar. Bu sebeple, dini bağla desteklenen asabiyet, bir toplumun enerji kaynağıdır. Fakat bu asabiyetin ömrü, sosyal şartlara bağlıdır. İbn Haldun, asabiyeti, 'sebep' ve 'nesep' asabiyeti olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nesep asabiyeti; aynı soya mensup olmaktan doğan beraberlik halidir. Sebep asabiyeti aynı kültür ortamında yaşamaktan doğan ve sonradan elde edilen beraberliktir. O, sebep asabiyeti içerisinde dine büyük bir yer vermektedir.

Yöntemi: İbn Haldun, toplumdaki olayları ele alırken kendine özgü bilimsel anlayışını ortaya koyar. Bilindiği gibi sosyal olaylar üzerine düşünme insanlık tarihi kadar eskidir. Sosyal olay ve olguların ele alınması, onların sosyal ve siyasi arka planının sistematik analizi İbn Haldun ile başlamıştır. İbn Haldun'dan önce toplumların incelenmesinde, çeşitli düşünürlerin sosyolojik nitelikte, fakat sistematik olmayan gözlem ve değerlendirmeleri vardı. İbn Haldun, değişmenin evrenselliğini, tarihin sürekliliğini, insan topluluklarının dinamik ve hareketlilik özelliklerini gözlediği için kendisinden önceki tarihçileri izlememiş ve tarihi ve sosyal olayları bağımsız olarak değil, bütünlükleri içinde ele almıştır.

Akli Bilimler: İbn Haldun, Mukaddime'de akli bilimlere fazlasıyla yer vermiştir. O, akli bilimlerin gelişimini, sosyal, kültürel ve ekonomik faktörlere bağlar. Ayrıca İslam'ın ortaya çıkışından önceki Fars ve Rum bölgelerinde, bilimlerin gelişmiş olmasını medeniyet, kültür ve devlet faktörlerine bağlar. Müslümanların akli bilimlere nasıl geçtiğini de anlatır. (Koştaş, 1988: 24–25)

Nakli Bilimler: İbn Haldun nakli bilimleri, Kur'an'a ve Sünnet'e dayandırır. Fakat onun, nakli bilimlerin ortaya çıkış süreçlerini anlatırken yaptığı sosyolojik değerlendirmeler oldukça önemlidir:

Tefsir: İbn Haldun Tefsir biliminin doğuşunu ele alırken tefsir kitaplarında, dini hükümlerle ilgisi olmayan haber ve rivayetlerin yer aldığını; bunun, İslam'ın dışındaki kişilerin uydurması olarak görülmemesi gerektiğini belirtmektedir. Semavi kitapları olmayan Arapların okuma-yazma bilmediğini, bedevi şekilde yaşadıklarını, "varlıkların sebepleri, yaratılışın sırları" gibi herkesin bilmek istediği şeyleri, o bölgede yaşayan ve sonradan Yahudi olan Himyeri Araplardan ve Hıristiyan gruplardan öğrendiklerini vurgulamaktadır. Bu kişiler, Müslüman olduktan sonra, daha önce öğrendikleri bu bilgileri muhafaza etmiştir. İşte bu bilgiler tefsir kitaplarına böylece girmiştir.

Fıkıh: Bu bilimi ele alırken, Ehli Sünnet mezheplerini karşılaştıran İbn Haldun, Maliki mezhebinin hâkim olduğu Kuzey Afrika ve Endülüs halkının Iraklılar kadar medeni olmadıklarını ve bunların, bedevi kültürün etkisiyle Hicaz halkının mezhebine eğilim gösterdiklerini vurgular. Böylece o, mezheplerin doğuşunun, insanların yaşadıkları bölge ve hayat şartları ile ilişkisi üzerinde durmaktadır (Koştaş, 1988: 26–28).

5. Türkiye'de Din Sosyolojisi

Her ne kadar Batıda din sosyolojisinin bir bilim olarak ortaya çıkışı çok eski olmasa da, bu bilimin Türkiye'ye girişi de hemen hemen birbirine yakın tarihlere denk düşmektedir. Din sosyolojisinin bağımsız ve sistematik bir bilim haline gelmesi, Hıristiyan medeniyetine mensup olan bir toplum yapısı ve kültür içerisinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle, İslam medeniyetine mensup olan Türkiye'de din sosyolojisinin hangi aşamalardan geçip, bugün hangi aşamaya geldiğinin tespiti büyük önem taşımaktadır. Bu bölümde bir taraftan Batı dünyasıyla ilişkilerini en üst düzeyde sürdürürken, diğer taraftan İslam dünyası ile ilişkilerini ihmal etmeyen bir ülke olan Türkiye'de din sosyolojisinin gelişimi hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca sosyoloji ve din sosyolojisinin doğuşuna kısaca temas edildikten sonra Türkiye'de bu alana ilginin nasıl ve ne zaman başladığı ve din sosyolojisinin kurumsallaşma öncesi hangi aşamalardan geçtiği üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise, din sosyolojisinin Türkiye'deki seyrine ilişkin bir değerlendirmeye yer verilecektir.

5.1. Kurumsallaşma Sürecine Kadar Din Sosyolojisi Çalışmaları

5.1.1. Türkiye'ye Din Sosyolojisi'nin Girişi ve İlk Çalışmalar

Her ne kadar Sosyoloji'nin Batı'da ortaya çıkışı ile ülkemize girişi arasında uzun bir zaman farkı mevcutsa da, din sosyolojisinin Avrupa'da ortaya çıkışı ile ülkemize girişi arasında büyük bir zaman farkı yoktur. Ancak sosyolojinin Avrupa'da ortaya çıkışı da ülkemize girişi de toplumsal sorunların yoğun olarak yaşandığı yıllarda gerçekleşmiştir. Bu durum, sosyal bili-

min, toplumsal sorunlara çare gibi görülmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat sosyal bilimlerin dine bakışı, Din Sosyolojisi'nin kuruluşunda dinlere yaklaşımına da yansımış; dinler, insanlığın gelişimini engelleyen olgular olarak görülmüştür. Bilimsel bilginin Batı düşüncesinde hâkimiyetini sağladığı 19. yüzyılın sonunda Osmanlı'da da Batı düşüncesinin hâkimiyeti kabul edilmişti. Osmanlı nasıl Batı teknolojisine hayranlıkla bakıyorsa sosyal bilime de aynı derecede kurtarıcı gözüyle bakıyordu (Mert, 1998: 199).

Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet, Türk toplumunda elli yıllık bir sürede gerçekleştirilen büyük toplumsal dönüşümün önemli aşamalarıdır. Bu dönüşümün merkezinde ise din yer almaktadır. Kısaca "ümmet"ten "millete", "teb'a"dan "vatandaşlığa" geçilmiştir. (Aydemir, 2004: 36) Osmanlı kendisini İslam'ın temsilcisi olarak gördüğü için, Batı karşısında düştüğü durumu da İslam'ın mağlubiyeti olarak görmüştü. Osmanlı aydınları, İslam âlemi Batı karşısında mağlup olduğuna göre İslam'la ilgili olarak neyin "ters" gittiğini anlamaya çalışmıştı. Dini düşünceyi toplumsal evrimin geri basamağı olarak kabul eden evrimci sosyolojik düşüncenin, Osmanlılar tarafından kabulü zordu, ancak sorunların çözümü için çaresiz ve zorunlu olarak kabul etmek gerekiyordu (Mert, 1998: 200). İlk Türk sosyologlarından Mehmet İzzet'te ve Necmeddin Sadak'ta bu görüşün vurgulandığı ve tartışıldığı bilinmektedir.

Ülkemizde Din Sosyolojisiyle ilgili düşünceler önce Batı'da bu konuda yazılmış olan temel eserlerin tercümeleri ile başlamıştır. Ancak bu faaliyetler, ilk Türk sosyologlarının yazdığı ve Din Sosyolojisini doğrudan ilgilendiren makaleleriyle birlikte yayın hayatına girmiştir. Ahmet Şuayb, Bedii Nuri, P. Sabahaddin, Celal Nuri, Mehmet İzzet vb. bu bilimin doğuşuna çeşitli yazılarıyla katılan sosyologlarımızdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'daki "İslam'ın ilerlemeye engel olup olmadığı" tartışmasına, Le Play ekolünün ülkemizdeki temsilcisi ve monografi metodunun öncüsü olan P. Sabahaddin'in, 'engel olmadığı' görüşüyle katıldığı bilinmektedir. Esasen o dönemin bütün sosyologlarında hâkim olan "Türkiye'nin sorunlarına çözüm bulma" kaygısı, şüphesiz P. Sabahaddin'de de mevcuttur (P. Sabahaddin, 1965: 41).

Bununla birlikte konuyla daha ciddi ve sistematik olarak ilgilenen sosyologumuz Ziya Gökalp'tir. Her ne kadar Selahattin Asım, Din Sosyolojisi konularına Gökalp'ten önce iki makaleyle girmişse de, Gökalp, bu konuda daha yoğun bir gayretin içinde olmuştur. O, ülkemize Sosyoloji'nin girişinde olduğu gibi, bu bilimin girişinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Ülkemizde Sosyoloji üzerine ilk telif eser kendisine aittir. Gökalp'in sosyoloji çalışmalarının yanında Darü'l-Fünun'da İlm-i İçtima Kürsüsü kurduğu, orada sos-

yolojik formasyonu yeterli olan öğrencilerine Dini Sosyoloji dersleri verdiği bilinmektedir. Gökalp Din Sosyolojisi'nin o kadar içindedir ki, bu yıllarda yazdığı bir makaleyle, Hıristiyanlığın Protestan kolunun, İslam'ın bazı ilkelerinin Hıristiyanlar tarafından benimsenip uygulanması sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Böylece Protestanlık ve sosyo-ekonomik gelişme arasında Weber'in kurduğu ilişkinin, öncelikle İslam için geçerli olduğunu savunmaktadır. Din Sosyolojisi'ne katkısını diğer birçok makalesiyle sürdüren Gökalp, Fıkıh'ı bile sosyolojik olarak değerlendirmeye çalışmaktadır.

Gökalp'ten sonra Necmeddin Sadak'ın Darü'l-Fünun'da Din Sosyolojisi derslerini vermeye devam ettiğini ve yine bu ders notlarının aynı Fakülte'de basıldığını M. İzzet'ten öğreniyoruz. Bu çalışmalara Hüseyin Cahit, Durkheim'in baş eserini Türkçeye çevirerek katılmıştır. Bu yıllardaki çalışmalar arasında İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun iki makalesini de zikretmek gerekmektedir ki bu makaleler İslam'ın ekonomi anlayışını sosyolojik açıdan değerlendirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Comte-Durkheim geleneğinin ülkemizdeki önemli temsilcilerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken gerek felsefi, gerek sosyolojik birçok eseri bulunan bilim adamlarımızdandır. Din Sosyolojisi'nin ülkemizdeki gelişimine büyük katkısı olan Ülken bu sürece 1927 ve 1939 yıllarında yayınladığı makale serileriyle katılmıştır. Nihayet O, 1943 yılında ders notu formundan uzak ilk Din Sosyolojisi eserini yazar.

Z. Fahri Fındıkoğlu'nun, bu çalışmalara Din Sosyolojisi'ndeki bazı araştırma alanlarına işaret ettiği makaleleriyle katıldığı bilinmektedir. Onu teşvik eden olay, dostu Prof. Halbwachs'ın, Türk sosyologlarının kendi toplumlarının hayat tarzını araştırmamasının büyük bir eksiklik olduğunu ifade etmesinden duyduğu mahcubiyettir. (Er, 1998: 44) Ancak o bunlarla yetinmez. Türk Sosyolojisi'nin İslam Medeniyeti'nin problemlerini ele alması gerektiğine işaret ederek, İslami Sosyoloji'ye doğru bir adım atar.

5.1.2. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Din Sosyolojisi'ne Katkılar

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Almanya'dan gelen bilim adamlarından biri, sosyolog ve ekonomist A. Rustow'un talebesi ve Weber ekolünün temsilcisi olan Sabri F. Ülgener, 1937 yılında verdiği doktora tezinin yayınlanmasıyla din sosyolojisine yeni bir soluk getirir. Esasen iktisatta zihniyetin rolünü araştıran ilk bilimsel makalesi daha önce yayınlanan Ülgener'in çalışmalarını diğerleri takip eder. Ülgener'in bütün eserlerinde odak kavram 'zihniyet'tir. Weber ile Ülgener arasında ilginç paralellikler kurulabilir. Weber, Protestanlık'ta mevcut olan 'püriten ahlak'ın kapitalizme ruh verdiğini belirtirken; Ülgener, püriten ahlak benzeri bir iktisat ah-

lakını, İslam toplumunun geçmiş zamanlarında yaşamış bazı gruplarında bulup ortaya çıkarmaya çalışır. Ülgener'in Türk Din Sosyolojisi'ne yaptığı diğer katkı, toplumsal şartlarla, dinlerin, doğuşu sırasında ilk mensuplarına ilham ettiği iktisat zihniyetinin birbirinden farklı olabileceği tezini İslam ile örneklendirmesidir. Böylece O, İslam'ın özü ile, onun mensuplarının, zamanla ve toplumsal süreçler içinde geldikleri gelişme seviyesinin birbiriyle örtüşmediğini açıklamaya çalışır.

Türkiye dışında da çok iyi tanınan sosyologumuz Şerif Mardin, eserlerinin büyük bir kısmını İngilizce yazmış olup, onların Türkçe'ye çevrilip kitap haline getirilmesiyle Türk bilim hayatına kazandırılan bu kitaplar, ülkemizin Din Sosyolojisi geleneğinde bir boşluğu doldurmaktadır. Din Sosyolojisi'ne farklı yaklaşımlarıyla çok önemli katkılarda bulunan Mardin'in eserlerinde Türk toplumunun sorunları ve onun daha ziyade İslam'la ilişkileri üzerine sosyolojik analizler görülür. Mardin'in sosyolojik analizlerinin merkezinde dinin, yani İslam'ın, Türk toplumunun çağdaşlaşma çabaları içindeki rolü ve konumu önemli bir yer tutmaktadır. Mardin'in eserlerinde ele aldığı konular içinde din ve ideoloji ilişkisi, İslam ve laiklik, İslamcılığın Türkiye'deki gelişimi, dini semboller yer almaktadır.

Din Sosyolojisi'ne en büyük katkılardan biri sosyal psikoloji alanından gelmiştir. Mümtaz Turhan'ın öğrencilerinden biri olan ve kendisi de sosyal psikolog olan Erol Güngör, bilimsel yaklaşımdan taviz vermeyen ve genç yaşta kaybettiğimiz bilim adamlarımızdandır. Din ile bilim arasındaki farkı vurgulayan Güngör, dinin sosyolojik olarak incelenebileceğini, İslam'ın çeşitli sorunlarının analiz edilebileceğini göstermeye çalışmıştır. İslam'ı gerek ülkemizde, gerek diğer Müslüman ülkelerdeki toplumsal-kültürel sistemlerle ilişkileri içinde ele alan Güngör'un bu konudaki kitabının bölüm başlıkları, onun İslami kaygısının işaretidir: İslam'ın Uyanışı, Avrupa, Hıristiyanlık ve İslam, İslam Hukukunun Meseleleri, İslam, Milliyetçilik ve Sosyalizm, Allah'ın İpine Sarılmak. Ona göre sosyologlar, öncelikle kendi toplumunun sorunlarıyla ilgilenmelidir. Güngör'ün, İslam dünyasının sorunlarına derin vukufiyeti, sosyal psikolojik analiz kabiliyeti ve akıcı üslubuyla birleşince ortaya çıkan sosyolojik analizler toplumumuz için hala önemini korumaktadır. Güngör, Türk kültürü, İslam, İslam tasavvufu hakkındaki değerlendirmeleri ve çok sayıda makalesi ile din sosyolojisinin kurumsallaşmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Akademik hayatın dışında da özellikle bazı gazetecilerin, alanımızla ilgili yazılarının varlığına işaret etmek gerekir. Örneğin bu gazetecilerden birisi Ruşen Çakır'dır. Çakır'ın, siyasal alanla birlikte dini hayatın kamuoyuna mal olmuş yansımalarını, gazeteci üslubuyla kaleme aldığı eserler alanımızla ilgili önemli bilgilerin derlenmesini sağlamaktadır.

5.2. Din Sosyolojisi'nin Kurumsallaşma Süreci

5.2.1. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Din Sosyolojisi Geleneğinin Oluşum Süreci

Yirminci yüzyılın başından ortalarına kadar Din Sosyolojisi'nin seyrinin, ilgili Batı literatüründen yapılmış tercümeler, konuyla ilgili çeşitli makaleler, birkaç telif din sosyolojisi eseri ve sosyoloji çalışmaları içerisinde dine ayrılan kısa bahislerle devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu alanda 1949 yılında Ankara Üniversitesine bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi ile akademik olarak kurumsallaşma sürecine giren, Batı formundaki din sosyolojisi anlayışına paralel ve bilimsel metodolojik esaslara titizlikle riayet eden çalışmaların başladığını vurgulamak gerekir. Bu fakültenin açılmasıyla başlayan çalışmaların ülkemizdeki din sosyolojisi araştırma geleneğinin oluşumunda önemli rolü olduğunu da ifade etmeliyiz. Ne var ki, 1980'li yıllara kadar bu bilim, bu alanda çalışan akademisyenlerin dışında yeteri kadar ilgi görmemiştir. 1982 yılından itibaren Yüksek İslam Enstitüleri'nin İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesi, ayrıca 1980'li yılların sonlarından itibaren kısa zaman aralıkları ile ve kanuna dayalı olarak açılan İlahiyat Fakülteleriyle birlikte şu anda 50'den fazla fakültede bu alanın kürsüsü mevcuttur. Her fakültede oluşturulan Din Sosyolojisi Anabilim Dalları, Akademik çalışmalara bir hareket kazandırmıştır. Yeni kurulan fakültelerdeki akademik birimlerde öğretim elemanı ihtiyacı ortaya çıkınca akademik çalışmalarda bir artış yaşanmıştır. Ancak ilk zamanlar yeterli sayıda ve yetişmiş din sosyoloğu bulunamayınca araştırmalarda bir nitelik kaybı ile karşı karşıya kaldığımız da bir vakıadır. Günümüzde 50'den fazla İlahiyat Fakültesinde din sosyolojisi alanındaki bilimsel çalışmalar devam etmektedir. İlahiyat Fakülteleri'nde, emekli olanlarla birlikte 59 bilim adamının çalışmalarının tamamının burada zikredilmesinin imkânsızlığından dolayı, makalemizde yarı bibliyografik bir çerçeve çizdikten sonra gelecekle ilgili ufkumuzu göstermeye çalışacağız.

İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi derslerini ilk defa veren M. Karasan'ın ders notları, akademik kaygılarla yazılmış ilk din sosyolojisi eseridir. Ayrıca onun, Avrupa'da yapılan din sosyolojisi çalışmalarının bir dökümünü yaptığı ve ilk Yunan filozoflarının din sosyolojisine gösterdiği ilgiyi incelediği makalesini de belirtmek gerekir. Yine din sosyolojisi çalışmalarının en önemlilerinden biri, H. Freyer'in aynı Fakülte'de misafir öğretim üyesi olarak verdiği derslerin kitap olarak yayınlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Ülkemizin yetiştirdiği ilk akademisyen din sosyoloğu olan M. Taplamacıoğlu'nun eserlerinde bazı Batılı din sosyologlarının görüşlerini ihtiva eden eklektik bilgiler yer almasına rağmen, yazdığı kitaplar ve makaleleriyle din sosyolojisinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Taplamacıoğlu, bu bilime sadece teorik konulardaki katkılarla kalmamış, aynı zamanda metodoloji

konusuna da girmiş ve empirik araştırmalara da öncülük etmiştir. M. R. Ayas aynı Fakülte'de dini gruplar konusuna eğilmiş ve ülkemizde bu grupların ortaya çıkışının sosyolojik arka planını araştırmıştır. Onun bu konuda hazırladığı doktora tezi Din Sosyolojisi kürsüsünün ilk doktora tezlerinden biridir. Ayrıca doçentlik için yaptığı araştırma ve diğer makaleleriyle katkısını devam ettirmiştir. Taplamacıoğlu danışmanlığında hazırlanan tezler ve yetiştirdiği akademisyenlerle Din Sosyolojisi'nin kurumsallaşmasına emek vermiştir. Şimdi emekli olan, ancak gerek yaptığı öncü çalışmalarla gerek yetiştirdiği hocalarla Türkiye'de din sosyologlarının üzerinde çok emeği olan hocamız Sayın Ü. Günay'ı burada anmadan geçmek mümkün değildir.

Son yıllarda, Avrupa ve Amerika'da daha önce başlamış ve ülkemize de yansımış olan metodolojik tartışmalar, ülkemizdeki sosyolojik araştırma mahfillerinde yeni perspektiflerin kullanıldığı araştırmaların gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Le Bras sosyoloğun, kendisi için en çok açıklanabilir ve ölçülebilir olana yönelmesi gerektiğini, toplumda somut olayların din sosyoloğuna güvenilir gözlem ve istatistik imkânları sunduğunu belirtmekte ve din sosyolojisi araştırmalarında istatistiği kullanırken ihtiyatı elden bırakmamak gerektiğini, ancak bu tasviri sosyografinin ilk adım olabileceğini, bu adımın, tipolojiyle tamamlanmasının şart olduğunu savunmaktadır (Günay, 1998: 23–25).

Türkiye'de bilimsel disiplin olarak kurumsallaşma sürecine girmesi çok yakın tarihlere uzanan Türk Din Sosyolojisi, akademik olarak sayıları hızla artan bilimsel araştırmalarla gelişimini sürdürmektedir. Ülkemizdeki din sosyologlarının hakim çoğunluğunda, muhteva perspektifi olarak kurumsallaşma süreciyle birlikte Türk toplumunun din hayatını sosyolojik açıdan ele alma, metodolojik perspektif olarak pozitivist-nicel ve fenomenolojik-nitel yaklaşımların olumlu ve olumsuz yanlarının bilincinde olarak, her iki (nicel ve nitel) yaklaşımın olumlu yönlerinden faydalanma arayışı fark edilmektedir. Bugün ülkemizdeki din sosyologları web sitesi gibi iletişim, dergi gibi yayım, yıllık sempozyumlar gibi tartışma faaliyetleri içindedir. Türk toplumunun dini ve toplumsal sorunlarını, dünyadaki sosyolojik metodolojiyi de takip ederek bilimsel çerçevede araştırma niyeti ve potansiyeli ile parlak geleceğimize bir nebze katkıda bulunabilirsek, hem uluslararası bilim hayatına hem de ülkemizin kalkınmasına destek olacağımızın şuurundayız.

Kaynaklar

Akyüz, N., Çapcıoğlu İ. (Ed) (2012), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi,* (4. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.

Cipriani, R. (2000), *Sociology of Religion: An Introduction,* New York.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas,* İstanbul.

Davie, G. (2003). "The Evolution of the Sociology Religion", (ss. 61–76), *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, Cambridge: Cambridge.

Davis, W. (2006), "Din Sosyolojisi", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar –I-,* ed: Bünyamin Solmaz, İhsan Çapcıoğlu, Konya: Çizgi Yaymları.

Er, İ. (1998), *Din Sosyolojisi,* Ankara 1998.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* çev. Turgut Kalpsüz, Ankara.

Furseth, I.- P. Rapsad (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives,* Ashgate.

Günay, Ü. (1988), "Gabriel Le Bras'a Göre Din Sosyolojisi'nin Araştırma Alanları ve Yöntemleri", *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Kayseri.

Günay, Ü. (2000), *Din Sosyolojisi,* (3. Baskı), İstanbul.

Kehrer, G. (1992), "Din Sosyolojisi", çev. Semahat Yüksel, İstanbul.

Kongar, E. (1999), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (7. Baskı), İstanbul.

Koştaş, M. (1987), "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.

Koştaş, M. (1988), "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I/II/III", *Din Öğretimi Dergisi,* S. 14, 15, 16, Ankara.

Kremer-Marietti, A. (1972). *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme,* Seghers.

Mardin, Ş. (1986). *Din ve İdeoloji,* Ankara.

Mensching, G. (1994), *Dini Sosyoloji,* çev. Mehmet Aydın.

Mert, N. (1998). "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,* İstanbul.

Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler,* çev. Tayfun Atay, Ankara.

Prens Sabahaddin (1965). *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, İstanbul.

Riesebrodt, M.-M. E. Konieczny (2005). "Sociology of Religion" (ss. 125–144), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge.

Scharf, B. R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion,* London.

Solmaz, B. (2006). "Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları", *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar –I-,* ed.: Bünyamin Solmaz, İhsan Çapcıoğlu, Konya.

Taplamacıoğlu, M. (1964), "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.

Tucker, K. H. (1998). *Anthony Giddens and Modern Social Theory,* London.

Wach, J. (1995), *Din Sosyolojisi,* çev. Ünver Günay, İstanbul.

2. BÖLÜM

TEORİ, YÖNTEM VE TEKNİKLER

SOSYOLOJİK TEORİ VE DİN

Hüsnü Ezber Bodur
İhsan Çapcıoğlu

1. Giriş

Din sosyolojisinin kökleri, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında ayrı bir sosyal bilim disiplini olarak ortaya çıkan sosyolojinin başlangıcına kadar uzanmaktadır. Sosyolojinin birçok alt disipline bölünmesinden önce din, genel olarak insanın sosyal davranışının ve toplumun anlaşılmasına yönelik analizlerde önemli bir kurum olarak dikkate alınmıştır. Çünkü toplumu ve insanların sosyal davranışlarını anlamada din son derece etkili bir kurum olarak görülmüştür.

Sosyoloji disiplininin kurucuları arasında yer alan Fransız sosyoloğu Durkheim ve Alman sosyoloğu Weber, modern toplumu anlamada dinin yeri ve rolünün son derece önemli olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca bu düşünürler, Marx ve Comte gibi birçok sosyal düşünürün modern toplumda dinin giderek önemsizleşeceği yönündeki beklentilerinden farklı olarak dinin sosyal yönü üzerinde durmuşlardır (Johnson, 2007: 43). Buna karşılık modernleşmeyle birlikte dinin toplumsal önemini kaybedeceğini iddia eden Marx ve Comte gibi birçok sosyal bilimcinin beklentisinin günümüz toplumlarında gerçekleşmediği ve modernleşen dünyanın dinden uzaklaşmak yerine yeniden dine yöneldiği görülmektedir.

2. Sosyolojik Teori ve Din

Sosyoloji literatüründe yaygın kanaate uygun olarak, din ile ilgili sosyolojik araştırmaları, sosyoloji sözcüğünü ilk defa kullanan Auguste Comte (1798–1857)'un insan düşüncesinin teolojik safhadan metafiziğe buradan

da pozitif düşünme biçimine doğru evrimsel bir süreç takip ettiği şeklinde özetlenebilen üç hal kanununa referansta bulunarak başlatabiliriz.

Auguste Comte, Fransız ihtilalinde doğmuş ve devrim sonrasında toplumsal kargaşa ve kaotik ortamda yaşamını sürdürmüş bir sosyologdur. O, aynı zamanda, Sanayi Devrimi'nin Fransız toplumu üzerindeki ilk etkilerine de tanıklık etmiştir. Comte, bu sosyal ve entelektüel gelişme safhasının sonuncusu olan pozitivistik dönemde, yani rasyonel yönelimli yeni durumda insanlık dininin egemen olacağını ve toplumun sosyologlar tarafından idare edileceğini savunmuştur.

Aydınlanmacı düşünürlerin evrimci karakterine sahip olan Comte, sosyolojik yaklaşımında statik sosyal ile dinamik sosyal arasında ayırım yapmaktadır. Comte'un sosyal düzen ihtiyacının karşılanması için gerekli ön şartlar olarak belirttiği sosyal statik ve sosyal dinamik anlayışı, işlevselci sosyolojiyi geliştiren Durkheim'in sosyal düşüncesinde oldukça etkili olmuştur. Aslında Comte'un sosyal statik ve sosyal dinamik çözümlemesi sosyolojik söylemde "düzen ve ilerleme" biçiminde formüle edilmiştir (Ring ve arkadaşları, 1988: 16–17).

Kültürün eşzamanlılık (*synchronism*) ve artzamanlılık (*diachronism*) eksenleri Comte ve Durkheim'in statik ve dinamik sosyoloji anlayışıyla örtüşmektedir. Buna göre diyakronik görüş, zaman içerisinde meydana gelen değişmeleri gösterirken; senkronik görüş, herhangi bir verili zamanda kültürün çeşitli parçalarının nasıl birbiriyle uyumlu ve ahenkli bir şekilde hareket ettiğini anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Senkronik perspektif bir fotoğraf gibidir. Kültürün çeşitli parçalarının belirli bir zaman diliminde nasıl uyumlu bir şekilde işlediğini gösterir. Buna göre, ekonomi dine nasıl etki eder ya da tersi dinden nasıl etkilenir soruları senkronik görüş çerçevesinde ele alınır. Buna karşılık fotoğraftan çok sinemaya benzetebileceğimiz diyakronik perspektif zaman içerisinde bazı değişimlerin nasıl meydana geldiğini inceler (Ring ve arkadaşları, 1988: 18). Her iki görüşün birbirini tamamlayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan din ile ilgili araştırmalarda her iki yaklaşımdan da yararlanılabilir. Nitekim makro sosyolojik analiz çerçevesinde kültürün senkronik ekseni işlevselci teoriler tarafından ele alınmaktadır. Buna karşılık kültürün diyakronik boyutunun sosyal değişimi açıklamada işlevselciliğe göre daha önde olduğunu iddia eden çatışmacı teorilerle yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.



Şekil 1: Kültürün Eşzamanlılık ve Artzamanlılık Eksenleri[1]

Din olgusunun insan ve toplum hayatında büyük bir ağırlığa sahip olması nedeni ile toplumu bir bütün olarak ele alan yapısalcı teorisyenlerin din üzerinde durdukları ve din kurumuna teorik sistemlerinde yer verdikleri görülmektedir. Ancak toplumu bir sistem olarak gören ve metodolojik pozitivizmi rehber edinmiş yapısalcı makro teorilere itirazların meydana geldiği ve bu çerçevede rasyonel, aktif, yaratıcı ve özgür seçim potansiyeline sahip bireyciliği öne çıkaran mikro teorilerin de sosyolojide önemli olduğu görülmektedir. Bu çerçevede din ve toplum ilişkilerinin analizinde sosyolojide geliştirilmiş bazı makro ve mikro sosyolojik teoriler üzerinde durmakta yarar vardır.

Bilindiği gibi teori; bir olgu, süreç, kurum ya da herhangi bir birimin nasıl işlediğini açıklamaya çalışan fikirler bütünüdür. Sosyolojik teori de bir bütün olarak toplumun ya da toplumu oluşturan çeşitli unsurların hem birbirleriyle hem de toplumla ilişkileri çerçevesinde işleyiş mekanizmalarını açıklamaya yönelik bir dizi fikirden meydana gelmektedir. Buna göre sosyolojik perspektif, sosyolojide mevcut olan birbiriyle rekabet eden ve birbirini tamamlayan bir dizi soyut genel yaklaşımdan meydana gelen düşünce okullarıdır (Jary ve Jary, 1991: 470–471).

Sosyolojik teori, sosyal olguları ve süreçleri anlamaya ve açıklamaya yönelik bilinçli bir çabayı ifade eder. Bu süreçte sosyal bilimci, aşina olduğu ve bildik tecrübelerinden uzaklaşarak bu tür sosyal olgu ve sistemleri eleştirel ve nesnel (objektif) bir biçimde inceleyebilmelidir. Bu da makro, mikro vb. gibi çeşitli sosyolojik perspektifler çerçevesinde mümkün olabilmektedir. Makro sosyoloji, geniş ölçekli yapıları ve süreçleri incelerken mikro sosyoloji dediğimiz araştırma tipinin konuları arasına bireyin sosyal

[1] Şekil 1, Ring, *Introduction to the Study of Religion*, s. 16'dan uyarlanmıştır.

durumu, aksiyonu, küçük gruplar içerisindeki etkileşim ilişkisi ve küçük ölçekli birimlerin incelenmesi girmektedir.

Sosyolojik teoride tartışılan temel meseleler olarak üç genel pozisyondan söz edilebilir: Sosyal hayatın geniş ölçüde sosyal yapı tarafından belirlendiğini vurgulayan yapısalcı makro teoriler, aktörlerin yapıların esiri olduğunu ve davranışların yapı tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Öte yandan makro tezi eleştiren ve insan aksiyonunun yapısal etkileri üzerinde duran mikro teoriler insan aksiyonlarının gerisinde motiflerin ve anlamların olduğunu ileri sürerek bireysel davranışların önemine vurgu yapmaktadır (Kömeçoğlu, 2002: 17). Sistemsel ve yapısal belirleyiciliğin öne çıktığı makro teoriler ile aktif ve bağımsız bireysel aktörü merkezine alan mikro teorileri birleştirme çabası olarak yapısallaşım teorileri ise, dini-sosyolojik araştırmalarda analitik teorik çerçeve olarak kullanılmaktadır.

Tablo 1: Sosyolojik Teoriler ve Din.[2]

SOSYOLOJİK TEORİLER	**Makro Sosyolojik Din Teorileri** Toplum-Din ilişkisini makro düzeyde inceler.	**İşlevselci Din Teorisi:** Toplumsal işbirliği ve sosyal dayanışmada dinin rolünü vurgular.	**İşlevselci Din Teorisi:** Dinin bireysel ve toplumsal düzeyde oynadığı faydalı rol üzerinde yoğunlaşır.
			Yapısal-İşlevselci Din Teorisi: Sosyal istikrar, değerler, inançlar ve normlar üzerinde konsensüsü gerekli kılar.
		Çatışmacı Din Teorisi: Dini gruplar arasındaki çıkar farklılıklarının çatışmaya yol açtığını ileri sürer. Kişisel çıkarların dini davranışta rol oynadığını vurgular.	**Marksist Perspektiften Din:** Sınıflı toplum yapısında din varlığını sürdürür.
			Neo-Marksist Din Teorileri: Alt yapının yanında din gibi üst yapı kurumlarına önem verir.
			Marksist Olmayan Çatışmacı Din Teorileri: Çatışmanın yalnızca ekonomik temelli olamayacağını ileri sürer.

2 Tablo 1, Haralambos, *Sociology, Themes and Perspectives*, Collins Educational, London, 1995, s. 868'den uyarlanmıştır.

V E D İ N	**Mikro Sosyolojik Din Teorileri** Bireysel dini aksiyonları ve küçük dini sosyal grupları inceler.	**Sosyal Aksiyon ve Din:** Yapının bireyin aksiyonlarından oluştuğunu söyler.
		Sembolik Etkileşimcilik ve Din: İnsan davranışlarını dini anlamlara ve motiflere göre açıklar.
		Fenomenolojik Din Teorisi: İnsanoğlunun dünyayı dini çerçeveden nasıl anladığı ile ilgilenir.
	Yapısallaşımcı Din Teorileri: Makro sosyolojik din teorileri ile mikro sosyolojik din teorilerini uzlaştırma girişimidir.	

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, sosyolojik din teorilerini makro, mikro ve yapısallaşım teorileri şeklindeki tasnifine göre incelemek mümkündür. Bu bakımdan birbiriyle ilişkili olan sembollerin, mitlerin, ritüellerin, mistik tecrübelerin ve sosyal etkileşimin meydana getirdiği karmaşık yapılı din kurumu ile toplum arasındaki ilişkileri temel sosyo-dini teoriler çerçevesinde analiz edebiliriz.

Bu bölümde, din-toplum ilişkileriyle ilgili olarak toplumda olup bitenleri açıklamak üzere doğup gelişen teorik perspektifler kapsamında makro işlevselci ve çatışmacı din teorileriyle, mikro sosyal aksiyon, sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojik din teorileri ve yapı ile sosyal aksiyonu birleştirmeye çalışan Anthony Giddens'ın yapısallaşım teorisi hakkında bilgi verilecektir. Burada, sosyolojik din teorilerinden yola çıkarak din-toplum ilişkilerinin anlaşılması amaçlanmıştır.

3. Makro Sosyolojik Din Teorileri

Bir dini inanç sistemi ya da geleneğin doğru-yanlış olup olmadığı yönündeki tartışmalara girmeksizin bunların çok çeşitli sosyal etkilerinin ve sonuçlarının olduğunu söyleyebiliriz. Din sosyologlarını ilgilendiren husus, tam da dinin toplumsal etkilerini ve sonuçlarını ya da sosyal hayatın dini yönünü araştırmak olmaktadır. İlk önce, bu etkileşim ilişkisini açıklamak üzere sosyolojide; toplumu bir sistem ya da bütün olarak ele alıp inceleyen iki ana makro perspektif olan işlevselci ve çatışmacı din teorilerinden yararlanabiliriz (Roberts, 1990: 47).

Bilindiği gibi makro perspektifler, bireyler arasındaki gündelik etkileşim ilişkilerinden ziyade toplumlarm yapısına, genel organizasyon kalıplarına bakarak toplumsal dinamikleri, ilişkileri ve sosyal davranışı açıklamaya

çalışırlar. Her iki teori de sosyal davranışla ilgili farklı açıklama tarzlarına sahiptir. Ancak bunların taraftarları arasında oldukça hararetli tartışmalar olsa da, hatta bazen bu teoriler uzlaştırılamaz olarak görülse de, aslında onlar birbirlerini tamamlamakta ve ikisi birlikte sosyolojik anlayışımıza genişlik ve derinlik katmaktadır.

3.1. İşlevselci Din Teorisi ve Émile Durkheim (1858–1917)

Sosyal davranışı anlamaya yönelik geliştirilen ve toplumu bir bütün olarak ele alan makro teorilerden biri olan işlevselcilik, toplumun çeşitli parçalarının bütünsel sistemle ilişkili ve bağlantılı olduğunu ileri sürer. Aile veya din gibi toplumun herhangi bir parçasını ya da alt sistemini anlamak için bu parçanın ya da parçaların toplumsal bütünün işleyişine yaptığı katkılara bakılır. Örneğin, biyoloğun, kalp gibi vücudun bir parçasını insan organizmasının devamlılığına ve canlı kalmasına yaptığı katkı bakımından incelemesi gibi, işlevselci sosyolog da din ve aile gibi toplumun değişik yüzlerini meydana getiren kurumları, sosyal sistemin devamlılığına yaptığı katkılar bakımından inceler.

İşlevselcilik, toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerin kurallara göre meydana geldiğini ve bunların bir yapı oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu bakımdan yapı; kurallar ve normlar tarafından idare edilen ilişkiler ağından meydana gelmektedir. Aile, din, ekonomi, eğitim ve siyasal sistemler gibi toplumun ana kısımları yani onun kurumları, sosyal yapının temel oluşturucularıdır. Böylece herhangi bir kurum, birbiriyle bağlantılı rollerden ya da birbiriyle ilişkili normlardan meydana gelen bir yapı olarak tanımlanabilir. Örneğin aile, anne-baba, karı-koca, kız-erkek evlat gibi birbiriyle bağlantılı çeşitli rollerden meydana gelmektedir. Aile içerisinde sosyal ilişkiler de bir dizi, birbirleriyle ilişkili ve bağlantılı normlara göre yapısallaştırılmıştır.

İşlevselci teori, toplumda yapısallaşan ve standartlaşan davranış kalıplarını gözlemleyerek analizlerine başlar. Davranışların yapısallaşması, toplumun mensupları arasındaki ilişkilerin kurallara göre düzenlenmesi demektir. Bu yüzden sosyal ilişkiler kalıplaşmış, standartlaşmış ve rutinleşmiştir. Bu çerçevede değerler de bireyin sosyal davranışı için genel kurallar olarak belli bir öneme sahiptir. Ayrıca soyut ve genel olan değerler daha özel davranışlar için norm ve rol biçiminde somutlaşarak davranış kurallarını meydana getirirler.

İşlevselciliğin kurucusu olan Durkheim'in sosyal düzen-din ilişkisi konusundaki görüşlerine geçmeden önce bu konuyla yakından ilişkili olan insanın tabiatına ilişkin bazı sosyal bilimcilerin görüşlerinden kısaca bahsetmek gerekir. Bunlardan 17. yüzyıl İngiliz filozofu olan Thomas Hobbes

(1588–1679) sosyal düzenin, tutkuları olan ve bunları akılla idare eden insana atıfta bulunarak açıklanabileceğini iddia eder (Haralambos, 1995: 872). Hobbes'a göre insanoğlunun birincil temel güdüleri akıl yoluyla elde edilen en uygun araçlarla tatmin edilir. İnsanoğlunun tutkuları dizginlenip kontrol altına alınamazsa güç ve hile dâhil çıkarları uğruna her türlü aracı kullanma eğiliminde olması kuvvetle muhtemeldir. Sonuçta bu tür davranışlar sosyal ilişkileri bozacak ve neredeyse toplumda herkes birbiriyle çatışmaya girecektir.

Hobbes'a göre, böyle bir mücadele ve savaş durumunun ortaya çıkaracağı korkudan ve insanların kendilerini böyle bir tehlikeli sondan koruma istekleri, temel güdülerini ve ihtiyaçlarını kısıtlamayı kabul etmelerine, özgürlüklerinden kısmen vazgeçmelerine ve diğer insanlarla bir sosyal mukaveleye girmelerine yol açacaktır. Böylece her türlü güç ve hileye başvuran insanlar, diğer insanların saldırgan tavırlarından korunmak amacıyla bir yöneticinin veya yöneten bir organın otoritesine boyun eğeceklerdir. Herkesin birbiriyle savaş halindeki durumunu ancak egemen ve otoriter bir güç önleyebilecek ve böylece toplumda bir güven ve düzen sağlanmış olacaktır. Kısaca Hobbes, kendi kişisel çıkarını düşünen rasyonel hesapçı bir varlık olarak resmettiği insanın diğer insanı yok etmemesi için devlet denen bir aygıtın varlığını zaruri görmektedir.

Hobbes'un insanı kendi kişisel çakarlarını düşünen rasyonel ve hesapçı bir varlık olarak görmesi, modern toplumlarda her şeyin tüketim objesi haline getirilmesi ile sonuçlanmıştır. İnsanlar daha çok servet, güç, prestij, şan ve şöhret elde etmek için sosyal olarak üretilen sınırsız arzularını tatmin etme yolunda birbirleriyle kıyasıya mücadeleye girişmişlerdir.

Değer sisteminden yoksun olarak insanların devamlı surette en fazlayı elde etme yarışı, Durkheim'in anomi kavramıyla açıkladığı anlamsızlık, amaçsızlık ve normsuzluk duygusunun sergilenmesine yol açmıştır. Yani insanın bitkinlik ve ümitsizlikle hayatı anlamsız görmesi çok ciddi bir sosyal hastalığın tezahürü olarak anlaşılmıştır. Dinin, varlıksal anlamı üreten önemli bir kaynak olma hüviyetini kaybetmesiyle insanların "nomos"tan (hayatın amacını açıklayan inanç sistemi) uzaklaşan anomik varlıklar haline gelmeye başladıkları görülür. Din, "nomus"u inşa eden ve devam ettiren bir kurum olarak toplumun varlığını sürdürmesi bakımından elzemdir. "Nomos"u kaybeden toplum, yabancılaşır ve anomi içerisine düşer. Hayatı anlamlı bir şekilde açıklayan değerlerin kaybedilmesi olarak anomi, çeşitli ve kapsamlı sosyal problemlerin kaynağıdır (Lundskow, 2008: 7–8).

Durkheim ve Parsons'un insan tabiatı ile ilgili görüşleri Hobbes'tan farklıdır. Durkheim'e göre toplumun varlığını sürdürebilmesi belli sosyal ön

gereklilikleri karşılamasına bağlıdır. Bunların en önemlisi de sosyal düzen, birlik ve dayanışma ihtiyacıdır. Bu ihtiyaçların karşılanmasının insan tabiatından kaynaklanan bir zaruret olduğuna inanan Durkheim, insanın biri bencil ya da egoistik, diğeri de moral değerlere inanma kabiliyeti olmak üzere iki yönüne dikkat çeker (Haralambos, 1995: 870). İnsanlar, ihtiyaçlarını tatmin etme yolunda bencil biyolojik ihtiyaçları tarafından güdülenirler. Ancak insanların tamamen kendi çıkarlarının peşinde koşmaları toplumla entegre olmalarını güçleştirir. Bu bakımdan, insan tabiatının diğer bir yüzü olan moral değerlere inanma kabiliyeti devreye girerek toplumsal düzenin sağlanmasına ve sürdürülebilmesine katkıda bulunur. Bu süreçte, sosyal hayatın nasıl oluşturulabileceği ve sürdürülebileceği sorusunun cevaplandırılması gerekir.

Durkheim'in sosyal düzenin nasıl sağlanabileceği hususuyla ilgili analizine geçmeden önce din hakkındaki görüşlerinden kısaca bahsetmekte yarar vardır. Toplumun işleyişine yaptığı katkıya göre dinin menşeini ve devamlılığını açıklayan teorilere işlevselci din teorileri denirse Durkheim'in din çözümlemesi ile ilgili teorik yaklaşımı bunların en etkilisini meydana getirir. Durkheim'in bu konudaki görüşleri *Dini Hayatın İptidai Şekilleri* isimli eserinde sunulmuştur (Durkheim, 1961).

Mekanistik toplum tipinin tüm özelliklerini bünyesinde toplayan Avustralya yerlilerinin toplumsal hayatlarının açıklandığı bu kitapta dinin sosyal dayanışmayı sağlayıcı yönü üzerinde durulmuştur. Durkheim, toplumun geleneksel dönemden modern döneme geçişinin önemli bir göstergesinin nüfus artışı olduğunu iddia etmiştir. Durkheim'a göre bir toplumun nüfusu arttığında, mekanik dayanışmaya dayanan nispeten basit ve tekil yapılar, sürekli bir dönüşüm geçirerek organik dayanışma üzerine kurulu hale gelmektedir. Durkheim'ın temel vurgusu, farklılaşmanın ya da iş bölümünün toplumsal sonuçlarıdır. Toplumsal değişimin nedenini sınıf çatışması olarak gören Marx'ın aksine Durkheim, toplumdaki çatışmanın normal bir olgu olmadığını ileri sürmüştür (Durkheim, 1984). Toplum üyelerinin tek biçimlilik ve aynılık çerçevesinde birbirine bağlı olduğu geleneksel toplumlardaki mekanistik dayanışma, modern toplumlarda yerini, insanların karşılıklı bağımlılık ilişkisine dayalı organik dayanışmaya bırakmıştır. Toplumu bir organizmaya benzeten sosyal bilimcilerin görüşlerinden etkilenen Durkheim'in toplum teorisindeki organik dayanışma modeli, her bir unsurun toplumun devamlılığına yaptığı katkı anlamında bir fonksiyonu olduğu anlamına gelmektedir (Furseth ve Repstad, 2006: 34).

Durkheim, herhangi bir toplumda, kutsalla ilgili tanımlamaların etrafında geliştirilen bir sistem olarak dinin herkesi bir arada tutan sosyal bir çimento

olarak fonksiyon icra ettiğini belirtmektedir. Durkheim, "Bu sosyal yapıştırıcı nasıl ortaya çıkmıştır?", "İnsanlar niçin inanmaya başlamışlardır?" gibi sorulara da cevap arayarak dinin menşeini sosyolojik temelde izah etmeye çalışmaktadır. Durkheim, döneminin evrimci geleneğine bağlı kalarak son derece karmaşık bir fenomen olan dinin en basit formunun bu yerliler arasında yaşandığına inanmaktadır. Totemik inancı dinin en temel formu olarak gören Durkheim, totem (Davie, 2007: 30) ile ilgili esasların ve prensiplerin aslında insanlarm topluma tapınmalarından üretildiğini iddia etmektedir.

Durkheim, batının kültürel geleneğinde yaygın olan dualistik bakış açısını din analizlerinde uygulamaya çalışmaktadır. Durkheim, argümanını tüm toplumlarm kutsal ve profan olmak üzere iki kategoriye ayrıldıkları öncülüne dayandırmaktadır. O, dini kutsal varlıklarla ilgili birleştirilmiş inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlamakta ve onun "kilise" olarak isimlendirdiği moral topluluk ve organizasyon içerisinde somutlaştığını, nihayet dünyevi (profan) olandan farklı olarak kutsalın ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Jary ve Jary, 1991: 428). Böylece Durkheim, kendi anlayışına uygun geliştirdiği kavramsal ve teorik bakış açılarına uyarladığı bir din resmi çizerek batılı din algısının tipik bir yansımasını sergilemektedir. Nitekim Durkheim de dinin batı toplumlarının gündeminden düşeceğini ve gözden kaybolacağını iddia eden sosyologlar arasındadır. Durkheim her şeyden önce, dinin toplumda ne yaptığı, yani işlevi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda o, sosyal düzen problemine çözüm olarak *kolektif bilinç* kavramını geliştirmiştir.

Dinin toplumda icra ettiği fonksiyonlarla ilgili görüşlerini üç başlık altında toplayabileceğimiz Durkheim'e göre din, öncelikle sosyal birliğe ve bağlılığa neden olmaktadır. Dinin ikinci işlevi, bağlıları üzerinde standart davranışlar meydana getirerek sosyal kontrolü sağlamasıdır. Durkheim'e göre onun üçüncü işlevi ise, önemli varoluşsal problemlere cevaplar üreterek hayata anlam ve amaç katmasıdır. Buna göre, sosyal düzeni sağlamada ortak inançlardan ve değerlerden meydana gelen kolektif bilinç son derece önemlidir. Durkheim, din yoluyla toplumun değerlerinin ve moral inançlarının güçlendirileceğine ve meşrulaştıracağına inanmaktadır. O, temel moral değerler üzerinde bir anlaşma veya konsensüsün yani kolektif bilincin olmaması durumunda sosyal dayanışmanın, sosyal düzenin sağlanamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde "moral güç" tarafından desteklenen sosyal yükümlülükler yerine getirilmeden sosyal hayat için elzem görülen işbirliği, dayanışma ve karşılıklı etkileşim ilişkisinin olamayacağı belirtilmektedir.

Durkheim sosyolojisinde "sosyal olgu" (Hargrove, 1989: 3) kavramsallaştırması din ilişkisi bağlamında en az kolektif bilinç kadar önemlidir. Sosyal bilimi doğa bilimlerine yaklaştırma girişiminde bulunan Durkheim'in, bunu sosyal olgu kavramını geliştirerek yapması aynı zamanda pozitivistik geleneğe bağlı bir sosyolog olduğunu da göstermektedir. Durkheim, toplumların; bireylerin aksiyonlarının toplamından farklı bir kimliğe sahip olduğunu ileri sürerek, bireyin dışında ve ona etki eden, toplumda yaygın olan sosyal olgulardan söz etmektedir. Durkheim, sosyal olgular arasında dil, ekonomik ve politik sistemin yanı sıra dini fenomenlerin oldukça önemli olduğunu belirtmektedir.

İşbirliği ve dayanışma yerine yalnızca kişisel çıkar peşinde koşmanın çatışmaya ve sosyal düzensizliğe yol açacağını belirten Durkheim, böyle bir durumda bireylerin kendilerini birbirleriyle savaş halinde bulacaklarını söylemektedir. Durkheim'e göre din, sosyal sistemin istikrarlı ve dengede olmasını sağlayan ve bu sistemi sürdüren bir kurumdur. İnsanların davranışları üzerinde dinin beslediği temel ahlaki değerlerden meydana gelen normatif düzen oldukça etkilidir. Bu anlayış çerçevesinde dini fenomenler iyi anlaşılmadan sağlıklı toplumsal analizlerinin yapılabilmesi mümkün gözükmemektedir.

Durkheim'ın işlevselci yaklaşımının, Parsons'un görüşleri üzerinde de önemli etkilere sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki klasik modernleşme kuramı, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Parsons gibi Amerikalı yapısal-işlevselciler tarafından yaygın modernleşme kuramının bir parçası haline getirilmiştir (Çapcıoğlu, 2011: 51).

3.2. Yapısal-İşlevselci Din Teorisi ve Talcott Parsons (1902–1979)

Talcott Parsons, toplumsal sistemin birbiriyle ilişkili unsurlardan meydana geldiğine, bu unsurlar karşılıklı uyum içinde oldukça ve birbirleri lehine olumlu işlevler yerine getirdikçe toplumsal sistemin nispeten dengede ve nihayet istikrarlı olacağına ilişkin yapısal-işlevselci görüşü benimsemiştir. Parsons'un, farklı değişkenler olarak işlevsel zorunluluklar dörtlemesi şu unsurlardan oluşur: Ortamdaki mevcut koşullara uyum sağlanması, yani *adaptasyon,* kollektif hedeflere ulaşılması, yani *hedef-erişimi*, üyelerin eylemlerinin toplum ile bütünleştirilmesi, yani *bütünleştirme* ve toplumdaki değerlerin korunması, yani *gizlilik.* Toplumdaki değerlerin korunmasından oluşan son işlev, eylem sistemindeki güdülenme ile ilgilidir. Bu işlev, eylem sistemleri ile sembolik ve kültürel evren arasındaki temas noktası haline gelmektedir. Din bu evrenin bir parçasıdır. O, eylem sistemi için özellikle önemli hale gelmektedir; çünkü kültürün diğer alanları gibi din de eylem sisteminde güdülenmenin meydana getirilmesi için gerekli olan

sembolleri ve fikirleri sağlamaktadır. Bu unsurlar, sadece bütünleşme konusunda değil, başka sorunlu konularda da kuramsal bir temel sunmaktadır (Furseth ve Repstad, 2006: 45).

Birçok işlevselci teorisyen gibi Parsons da sosyal sistemin sürekliliği için zorunlu olarak gördüğü düzen ve istikrarın geniş ölçüde değer konsensüsü tarafından sağlandığına inanmaktadır. Toplumu bir sistem olarak gören Parsons, toplumsal varlığın devamlılığı için ön gereklilik olarak yukarıda belirtilen; adaptasyon (uyum), entegrasyon (bütünleşme), hedef-erişimi ve gizlilik (örüntü devamlılığı) gibi dört temel işlevsel zorunluluğun karşılanmasını gerekli görmektedir. Bu yaklaşıma göre, her bir fonksiyonel ön koşul, uzmanlaşmış alt sistemler ya da kurumlar tarafından yerine getirilir. Parsons'un analizine göre adaptasyon, sistemle çevresi arasındaki uyumlu ilişkiye işaret eder. Sosyal sistemlerin ayakta kalabilmeleri için, çevreleri üzerinde bir dereceye kadar kontrolü sağlamaları gerekir. Minimum seviyede yiyecek ve barınma temini, toplum üyelerinin fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaları bakımından hayati öneme sahiptir. Bu ön koşulların karşılanmasına yönelik olarak ekonomi, adaptasyona yönelik önemli işlevleri yerine getiren bir kurumdur.

Parsons'un yapısal-işlevselci modelinde *hedef-erişimi*; toplumların, varlıklarını sürdürebilmeleri için bir ön koşul olarak kendisine amaçlar belirlemesi ihtiyacına işaret etmektedir. Burada siyaset kurumu, bu fonksiyonel ön gerekliliği yerine getiren temel kurumlardan biri olmaktadır. *Entegrasyon*, sosyal sistemin parçalarının karşılıklı uyumu ve koordinasyonuyla ilgilenir. Din, bu ihtiyacı karşılayan temel kurumlardan biridir. Hukukî normlar; insanlar ve toplumlar arasındaki ilişkileri tanımlar ve standartlaştırır. Böylece toplumda bireyler arasında meydana gelebilecek çatışma potansiyeli asgari seviyeye indirilebilir. *Örüntü devamlılığı*, toplumda kurumsallaşmış temel değerler kalıbının sürdürülebilmesine işaret eder. Aile, eğitim sistemi ve din gibi kurumlar bu fonksiyonları yerine getirmektedir.[3]

Parsons, toplumsal evrimin, toplumsal alt sistemlerin ardıl farklılaşması süreci yoluyla ilerlediğini savunmuştur. Bu süreç, modernleşmenin ön koşulu olup, ekonomi, teknoloji ve diğer alt sistemler özerk hale geldiğinde ve toplumun diğer bölümlerinden tamamen farklılaştığında yaşanmaktadır. Parsons, söz konusu toplumsal eylem kuramında toplumların ilkel olandan moderne geçebilmesi için çeşitli "evrimci evrenseller"e sahip olması gerektiğini savunmuştur. Parsons'a göre evrimci bir evrensel, "yaşayan

[3] Parsons'un sosyal sistemler ve aksiyon sistemleri teorisinde alt sistemler modeli için bkz. Jary ve Jary, *Sociology*, ss. 505–506.

sistemlerin uzun dönem uyum kapasitesini artıran yapı ve süreçlerin bileşiminden oluşur." (Parsons, 1967: 340–341). Parsons'un evrimci evrenselleri arasında; toplumsal tabakalaşma ve kültürel meşruiyet, bürokratik örgütlenme, para ve para piyasaları ile demokrasiye dayanan modern politik sistem yer almaktadır. Parsons'un yeni evrimcilik ve yapısal işlevselciliği, az gelişmişlik kuramcıları olarak bilinen yeni Marksistlerin ağır eleştirileriyle karşılaşmıştır (Çapcıoğlu, 2011: 51–52).

Parsons, değer paylaşımı ya da değer konsensüsünün (aynı inanç ve düşüncede olma) toplumsal istikrar ve düzenin sağlanmasında hayatî öneme sahip olduğunu ileri süren işlevselci teorisyenlerden biridir. O, Durkheim ile bireylerin sübjektif yönelimlerini anlamaya çalışan Weber'in görüşlerini sentezleyen işlevselci bir sosyologdur. Buna göre, Durkheim gibi Parsons da paylaşılmış değerlerin insanlarm sosyal rolleri dahil, bütün aksiyonlarında motivasyon kaynağı olan normatif çerçeveyi ya da model otoriteyi oluşturduğuna inanmaktadır. Parsons'a göre, dini inanç ve pratikler sosyal bütünleşme ve dayanışmayı teşvik ettiği gibi, egemen değerleri tanımlamada ve güçlendirmede önemli rol oynamaktadır.

Parsons modern toplumlarda dinin rolü ile ilgili analizlerinde bireylerin sosyal aksiyonlarının kültüre nüfuz eden ve onun temelini oluşturan dini değerler tarafından şekillendirildiğine inanmaktadır. Kültür, inanç, değer ve anlamlar sistemi, sosyal aksiyon için genel yönlendiriciler olarak tezahür etmektedir. Aksiyonları yönlendiren normlar; davranışlar için birer ölçü ve motivasyon kaynağı olarak hizmet eder. Parsons'a göre dinin kültürel sistemin bir parçası olması nedeniyle bireysel aksiyonun yönlendiricisi olarak önemli bir işlevi vardır. Aynı zamanda din, insanların davranışlarının değerlendirilmesine yönelik standartlarm ve ölçütlerin oluşturulmasında da önemli bir kaynaktır.

Sosyal sistemin varlığını sürdürebilmesi bazı temel ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Bu ihtiyaçlar toplumun devamlılığı için yerine getirilmesi gereken fonksiyonel ön koşullardır. Toplumun herhangi bir parçasının fonksiyonu, onun devamlılığına yaptığı katkıyla doğru orantılıdır. Toplumun fonksiyonel ön koşulları, uzmanlaşmış çeşitli kurumlar tarafından karşılanır. Sistemsel bir bütün olan toplumun, sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için parçaları arasında bir dereceye kadar uyum ve birliğin olması gerekir. En azından asgarî seviyede bir bütünleşmenin sağlanması, toplumun varlıksal nedeni ve işlevsel önkoşuludur.

Teorik yaklaşımında din ve sosyal düzen arasındaki ilişki üzerine odaklanan Parsons, Malinowski gibi dini tüm toplumlarda meydana gelen çeşitli sosyal problemler hakkında çözüm önerileri sunan bir kurum olarak görür.

Polonya asıllı işlevselci antropolog Bronislaw Malinowski (1884–1942), temel insani ihtiyaçların ya da güdülerin (dürtü) sosyal kaosa neden olmayacak şekilde toplum tarafından kontrollü olarak tatmin edilmesinden yanadır. Bu süreçte din, insana, kendi kaynaklarından daha büyük ve kapsamlı bir güç ve ümit kaynağı olduğu hissini veren bir kurumdur. Din, aynı zamanda endişe, bireysel alt-üst oluş ve yıkılmışlık gibi problemlerle baş edebilmede önemli bir kaynaktır (Roberts, 1990: 49).

Parsons, gündelik hayatta insanların, işlerini engelleme olmaksızın yerine getirdiklerinde bir sorun yaşamayacaklarını ifade etmektedir. Ancak hayatın her zaman sorunsuz bir şekilde işlediğini söylemek zordur. Zira bazen hayat düzgün bir çizgide akıp gitmeyebilir, beklenmedik problemlerle karşılaşmak her zaman mümkündür.

Bu süreçte hayatın akışına engel olan problemleri iki kategoride değerlendirmek mümkündür: Birincisi; insanların önceden kestirilemeyen veya kontrol edilemeyen çeşitli olaylarla yüz yüze gelebileceğine ilişkin problemlerdir. Örneğin, genç yaşta bir insanın yakınını veya sevdiğini kaybetmesi beklenmedik bir hadisedir. Malinowski gibi Parsons da benzer nedenlerle dini, bu tür olaylar karşısında bir uyum mekanizması geliştiren ve bireyi normal yaşam çizgisine döndüren bir araç olarak görür (Haralambos, 1995: 449).

İkinci problem alanını "belirsizlik" oluşturur. Örneğin, çok büyük çaba, nitelik ve yetenekle yapılan işlerde bazen bilinmeyen ya da kontrol edilemeyen faktörlerin etkisi ile başarılı bir sonuca ulaşmak mümkün olmayabilir (Roberts, 1990: 48–49). Söz gelimi tarımla ilgili olarak kuraklık veya sel gibi durumlarda ürün kaybının görülmesinde, yani iklim şartlarının kontrol edilememesi sonucu insanların acziyet içerisinde kalmalarında bu durum açıkça görülebilir. Bu şekilde din, sosyal düzeni bozacak gerilim ve engellenmeleri yatıştırmak suretiyle sosyal düzen ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunabilmektedir.

Kültürel sistemin bir parçası olarak dini inançların, sosyal birlik ve dayanışmada önemli rol oynamasının yanı sıra, genel toplumsal değerleri tanımlayıp güçlendirmek suretiyle hayata anlam verdiği de belirtilmektedir. Ancak sosyal hayat insanların yaşama yükledikleri anlamları bozacak çelişkilerle doludur. Parsons, tüm yaşanan olumsuzluk ve alt-üst oluşları, gerilim ve bunalıma yol açan olayları dinin anlamlı hale getirmesini onun temel fonksiyonlarından biri olarak görür. Buna göre din, insanın, kimi zaman acı çekme problemini bir imtihan olarak görüp karşılığında ödüllendirileceği inancıyla, bu duruma duygusal ve entelektüel uyum sağlaması şeklinde önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir.

İşlevselci perspektifi benimseyen birçok sosyolog, dini inanç ve organizasyonların insanların ve sosyal yapının pekçok ihtiyacını karşıladığını kabul etmektedir. Dinin bireysel ve toplumsal düzeydeki fonksiyonlarını; anlam, kimlik, aidiyet, kültür fonksiyonları ve yapısal fonksiyonlar olmak üzere dört başlık altında toplamak din sosyologları arasında âdet olmuştur. Böylece dini inanç sistemi değer tanımlamalarına ve bunların etrafında sosyal konsensüsün oluşturulmasına katkıda bulunmaktadır. Görüldüğü gibi din, sosyal dayanışma, sosyal bütünleşme ve sosyal uyumda önemli fonksiyonlar icrâ etmektedir.

3.3. İşlevselci Din Teorisinin Eleştirisi

İşlevselcilik, çoğunlukla "sosyal değişim" için uygun bir açıklama tarzı sağlayamamasından dolayı eleştirilmiştir. Bir sistemin oluşturucularının katkısıyla hep dengede olmasını vurgulamak, onun nasıl değiştiğini görmeyi ve açıklamayı zorlaştırır. Ancak Parsons gibi işlevselci sosyologlar toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için belli bir dereceye kadar dengenin gerekli olduğuna inanmış olsalar da, pratikte hiçbir sosyal sistemin kusursuz bir denge içerisinde olamayacağını kabul ederek aslında bu problemi çözmeye çalışmışlardır. Bu yüzden sosyal değişme süreci bir anlamda işlevselci sosyologlar tarafından sürekli "hareket halinde olan bir denge" olarak resmedilmiştir (Lidz, 2010: 77–82). İşlevsel zorunlulukların birbirleriyle çelişen doğaları nedeniyle alt sistemlerin talepleri çatışmaya yol açabilir. Bireyler hangi talebin yerine getirileceği konusunda kendilerini kararsızlık içerisinde bulabilirler. Bunun çözümü toplumu bir arada tutan merkezi değer sistemi tarafından oluşturulur. Bu değer sistemi, nüfusun çoğunluğunun üzerinde uzlaşmaya çalıştığı geniş anlamda ahlâkî değerlerdir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Parsons, toplumda birbirleriyle rekabet içerisinde olan ve çelişen unsurların varlığını kabul etmektedir. Böylece, işlevselci sosyolojik teori, toplumların sürekli uyum ve dengede olamayacağına ve toplumu oluşturan unsurlar arasında bir rekabetin ve çatışmanın varlığına inanmaktadır. Parsons gibi işlevselciler, çatışmayı Marksistlerdeki gibi sosyal değişmenin motor gücü olarak görmemeleri nedeniyle eleştirilmişlerdir.

İşlevselci perspektif, dinin topluma pozitif katkıları üzerinde durmaktadır. Bu nedenle işlevselciler dinin, kimi zaman toplumdaki düzen ve istikrarı bozucu, yani dezfonksiyonel yönlerini görmezlikten gelir. Devamlı surette uyum, bütünleşme ve dayanışmayla ilgilenen işlevselcilik, birçok durumda dinin düzen ve istikrarı bozucu yönünü göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Bazı durumlarda dini temelli bölünmeler, açıkça çatışmaya yol açabilir. Öte yandan işlevselcilik, aynı toplum içerisinde farklı dini oluşum ve ha-

reketler arasındaki çatışmalar üzerinde yeterince durmamaktadır. Nitekim böyle durumlarda din, sosyal düzene bir tehdit olarak görülebilir. İşlevselci din teorisi, dinin sosyal bütünleşmeye neden olabileceğini vurgularken, kimi zaman bölünme ile neticelenebilecek negatif etkilerini ihmal etmiştir.

3.4. Çatışmacı Teoriler ve Din

Din ve toplum ilişkilerinde bir analiz biçimi olarak çatışmacı din teorilerinin, işlevselci perspektifin açıklamakta yetersiz kaldığı hususlarda daha iyi açıklamalar getirebileceği iddiasıyla ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Toplumsal sınıflar ve gruplar arasındaki çatışmanın rolünü vurgulayan herhangi bir teori ya da teoriler kümesi, çatışmacı perspektifleri oluşturur. Sosyolojide çatışma teorisi, özellikle 1970'lerde giderek popülerlik kazanmıştır. Bu teorinin öneminin artmasında a) kısmen işlevselciliğin gözden düşmeye başlaması; işlevselciliğin cevaplandırmada yetersiz kaldığı alanlarda, çatışmacı yaklaşımın daha iyi açıklamalar sunabilme potansiyeline sahip olduğunun iddia edilmesi ve bu yönde bir ümit vaat etmesi; b) kısmen de siyasal gelişmelere paralel olarak sosyal bilimlerde bu yönde bir eğiliminin gelişmeye başlamasının giderek moda haline gelmesi etkili olmuştur.

Çatışmacı teoriler, sosyal gruplar arasında temel çıkar farklılıklarının olduğunu vurgulamalarından dolayı işlevselcilerden ayrılırlar. Bu çıkar farklılıkları toplumda ortak, sürekli ve kalıcı bir özelliğe sahip olmaları nedeniyle çatışmaya yol açacaktır. Çatışma teorileri, işlevselci sosyal teorilerin toplumlarda çıkar ve değer çatışmalarını fazla hesaba katmamaları ve değişim olgusuyla yeterince uğraşmamaları ya da bunları ikincil fenomenler olarak kabul etmeleri nedeniyle bu teorilere karşı geliştirilmişlerdir. İşlevselcilere bir alternatif olarak, çatışmacı teorisyenler, toplumda güç ve baskının rolünü, ekonomik ve siyasal çıkarların önemini vurgulayarak, hem toplumsal entegrasyonun hem de toplumsal değişmenin nedenlerini ortaya koymaya çalışırlar. Kısaca çatışma teorisi aşağıdaki hususlar üzerine bina edilmiştir (Jary ve Jary, 1991: 77):

- Bireyler veya gruplar arasındaki çatışma ya da mücadele, sosyal ve ekonomik kıt kaynaklar üzerinde hâkimiyet kurma girişiminden kaynaklanır.
- Ekonomik ve siyasal güç, başlıca çatışma ve rekabet alanlarını oluşturur.
- Çatışma ve mücadele tipik olarak bazı bireylerin ya da grupların diğerleri üzerinde egemenlik kurmaları ve kontrollerini ele geçirmeleri ile sonuçlanabilir. Böylece bu tür hâkimiyet ilişkisi ve bağımlılık kalıpları veya örüntüleri geliştirilmek suretiyle egemen sınıflar varlıklarını sürdürmeye çalışırlar.

- Egemen sosyal sınıflar veya gruplar kaynakların tahsisi ve toplumsal gelişim olgusu üzerinde orantısız da olsa önemli bir etkiye sahiptir.

Çatışma teorisinin kimi versiyonları Marksizm'in etkisiyle ortaya çıkarken ya da Marx bunlara ilham kaynağı olurken, bazı araştırmacıların çatışmayla ilgili teorik temellendirmelerinde Weber'in çatışmacı yaklaşımının da etkisi olmuştur. Daha doğrusu sosyolojide çatışma teorileri iki ana gelenek içerisinde gelişmiştir. Bunlardan Marksizm, çatışmanın kaynağını ekonomik temelli sınıf çatışmasına dayandırırken; Weberci çizgi, çatışmanın sınıfsal yapılı olabileceğini kabul etmekle birlikte statü ve parti gibi ekonomi dışı gruplaşmaların ve faktörlerin de çatışmaya yol açabileceğini belirtmektedir.

Weber'in çatışma teorisi kendi ana düşüncesi etrafında şekillenir. Ona göre çatışma, bir toplumun geleneksel otoriteye dayalı toplum tipinden rasyonel/hukuki otorite etrafında örgütlenmiş toplum tipine geçişi esnasında ortaya çıkar. Bu süreçte çatışmanın üç temel koşulundan söz edilebilir. 1. Geleneksel yapıdan örgütlü yapıya geçerken karizmatik liderin etrafında oluşan yapının durumu. Bu durum, güç (parti), servet (sınıf) ve prestij (statü) arasındaki problemlerin kaynağıdır. Başka bir ifadeyle ekonomik elitler, aynı anda toplumsal ve siyasi elitler haline geldiğinde; güç, servet ve prestijden yoksun olanlar bu durumdan rahatsız olacaklar ve çatışma alternatiflerine daha açık hale geleceklerdir. 2. Diğer bir koşul ödüllerin dağılımında çarpıcı kopukluklar ya da toplumsal hiyerarşilerde bazılarına diğerlerinden daha fazla ayrıcalık tanıyan bir ayrışmanın varlığıdır (yani, güç servet ve prestijin bir grup azınlığın elinde bulunması). 3. Son olarak, düşük toplumsal hareketlilik de bir çatışma sebebidir. Alt sosyo-ekonomik statüde yer alanlar üst sosyo-ekonomik statüye geçmeye fırsat bulamazlarsa rahatsızlıklar yaşanmaya başlar ve bu durumda kaynaklara ulaşmak için isyan ve direnç ortaya çıkar. Bu rahatsızlıkları ateşleyen güç karizmadır. Weber'e göre karizmatik liderin ortaya çıkışı tarihsel tesadüflerle açıklanabilirse de, bu tür liderler geleneksel yapıyı değiştirip toplumu dönüştürler.

Weber'in çatışma etrafında dönüşen toplumsal yapıya ilişkin açıklamalarında dikkat çeken hususlardan biri de, karizma etrafında oluşan yeni yapının rutinleşme ile karşılaşmasıdır. Esasen bu, yeni durumun geleneksel leşmesidir. Başka bir ifadeyle rutinleşme yeni bir geleneksel otorite sistemi yaratarak sınıf, statü ve partiye üyelik arasında korelasyon arttıkça, kaynaklar yeni elitlerin ellerinde toplandıkça ve hareketlilik engellendikçe çatışmanın yenilenmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Dolayısıyla iç çatışmalar (buna muhalefetler de diyebiliriz) arttıkça toplumun tekrar kenetlenip yenilenerek dönüşmesi mümkün olabilir (Turner, 1995: 11-15). Özetle Weber'e göre toplumundaki kurumların sadece işlevsel hareketi/çalışması

değil, çatışması da toplumun kenetlenmesine, kendini yenilemesine ve neticede tekrar bir araya gelmesine imkân sağlamaktadır.

Yazılarının ve düşüncelerinin birçok çatışmacı teorisyenin üzerinde etkili olduğu Marx ise, modern toplumun ve tarihin ana gerçekliğini sınıflar arasındaki çatışmanın oluşturduğuna inanmaktadır. Marx, zenginlerin, fakirler üzerindeki avantajlı pozisyonlarını sürdürebilmeleri için baskı, zorlama, ideoloji ve din dâhil elde mevcut her aracı kullanma eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Marx, çatışmayı sosyal değişmenin aslî gücü olarak görür. Dine mevcut sosyal düzenlemeleri meşrulaştıran bir ideoloji olarak bakan Marx'ın teorisi, tüm sosyal ilişkilerin kişisel çıkarlara göre biçimlendirildiği prensibine dayanır. Marx'ın bu iddiası çatışmacı teorisyenlerin bakış açılarının temelini oluşturur. Buna göre toplum, her birinin kendi kişisel çıkarlarının peşinde koştuğu gruplardan meydana gelir. Modern toplumun temel karakteristiğini, çeşitli çıkar grupları arasındaki çatışma ve zorlama gibi her türlü güce dayanan pratikler oluşturmaktadır.

Marksist din teorisine göre, kültürel değerler ve inançların analizi ile modern sanayi toplumunun işleyişini anlamak mümkün değildir. Ekonomik ilişkilerin oluşturduğu alt yapı, din dâhil tüm üst yapı kurumlarını meydana getirmektedir. Marx, inançların ve değerlerin çeşitli gruplarca, kendi çıkarlarını korumak ve meşrulaştırmak için geliştirildiğine inanmaktadır. Böylece o, dini; mevcut sosyal düzenlemeleri meşrulaştıran bir ideoloji olarak görmektedir. Yani Marx'a göre din, üst sınıfların elinde bir araç olarak geliştirilmiş ve istikrarın sürdürülmesinde önemli bir kaynak olmuştur. Sınıf mücadelesini toplumun temel çatışma alanı olarak gören Marx'a göre, dini çatışma da farklı sosyal sınıflar arasındaki temel çatışmanın yalnızca bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Marksist din teorisi, dini üst yapının bir parçası olarak görmüş ve alt yapıdaki değişmelere bağlı olarak dinin kendine bir rota çizdiğini belirtmiştir.

Marx da Durkheim'e benzer şekilde din kurumunun toplum düzenini ve sosyal entegrasyonu sağlayıcı bir fonksiyon icra ettiğine inanmaktadır. Ancak ona göre, dinin bu fonksiyonu toplum açısından trajik bir sonuca sahiptir. Başka bir ifadeyle din, bu durumun, yani statükonun sürdürülmesine katkıda bulunmakta ve böylece sınıfsal yapıyı meşrulaştırmaktadır (Lundskow, 2008: 18). Hem işlevselciler, hem de Marksistler genel olarak dini toplumsal değişmenin önünde büyük ölçüde engelleyici bir unsur olarak görürler. Onlara göre din, toplumda muhafazakâr bir güç olarak fonksiyon icra eder. "Muhafazakâr güç" ifadesi çoğunlukla dinin değişmeyi engellediği ve statükoyu koruyarak sürdürdüğü anlamına gelmektedir (Haralambos, 1995: 457–458).

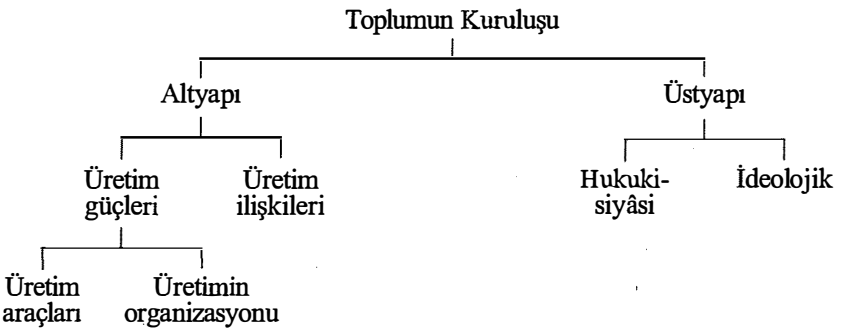
Daha önce de belirttiğimiz gibi işlevselciler, dinin entegrasyonu ve sosyal dayanışmayı teşvik ettiğine inanmaktadırlar. Buna göre din, paylaşılmış inançların, normların ve değerlerin kaynağı olarak sosyal hayatta karşılaşılan olumsuzlukların neden olduğu streslerle baş edebilmede yardımcı olmaktadır. Böylece işlevselci din teorisi, toplumun mevcut haliyle varlığını sürdürebilmesinin kolaylaşmış olacağını ileri sürmektedir. Marx da din hakkında benzer görüşleri paylaşsa da dinin bir bütün olarak toplumun tüm kesimlerinde bir istikrar sağlamadığına, daha ziyade egemen ve üst sınıfların çıkarlarını alt sınıfların aleyhine koruyarak statükonun ve mevcut sosyal düzenlemelerin devamına katkıda bulunduğuna inanmaktadır.

Marksçı açıklamayı haklı çıkaracak birçok örneğe rastlamak mümkündür. Örneğin, Hinduizmdeki reenkarnasyon inancı, alt kasta mensup birçok Hintlinin *dharma* (bireysel davranışa yön veren temel dini ve ahlâkî yasa) doktrinine uyarak daha yüksek bir pozisyonda reenkarne olacağı kabulüne dayanır. Ancak bu *dharma* kurallarına uymayanların ya da bunları ihlâl edenlerin de daha düşük bir seviyede, örneğin bir hayvan formunda reenkarne olacağına inanılır. Tamamen kast çizgilerini güçlendirmeye yönelik bu tür bir inanç sistemi, Marx'a göre bütünsel sosyal sisteme karşı çıkmayı ve isyana kalkışmayı engellemeye yönelik olarak geliştirilmiştir.

Marx, benzer şekilde Hıristiyanlık inancında da öte dünyada kurtuluşa ulaşmaya yönelik olarak geliştirilmiş doktrinlerin, fakirleri ve yoksunluk içinde olanları pasifleştirmede önemli bir fonksiyon icra ettiğine inanmaktadır. Böylece Marx, dinin ve bu suretle alt sınıflara mensup olanların birleşerek egemen üst sınıfları yok edip sınıfsız bir toplum inşa etmeye engel olduğunu, böylece adil olmayan statükonun (mevcut sosyo-politik, ekonomik ve kültürel durumlar) sürdürülmesine katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. Bu çerçevede Marx, bu dünyadaki uyuma karşılık öte dünyada ödüller vadeden bir inanç sistemi ya da ideolojinin haddi zatında daha çok afyon gibi bireyleri uyuşturduğunu ve pasifleştirdiğini savunmaktadır. Böylece Marx'ın yaklaşımında din, kalpsiz dünyanın kalbi ve ruhsuz durumların ruhudur, yani halkın afyonudur. Belki de bu cümlesiyle meşhur olan Marx'a göre din, sömürü ve baskının neden olduğu acıyı dindirmede kullanılmak üzere egemen sınıfların yanında hazır bir uyuşturucu olmaktadır. Din, gerçekte problemi çözme noktasında bir şey yapmazken, hayatın acı ve sıkıntılarını daha tahammül edilebilir kılmak için yanlış ve geçici bir teskin edicidir.[4]

4 Marksist perspektiften din konusu ile ilgili analizler için bkz. Haralambos, *Sociology,* ss. 450–451; Blasi, *The Theoretical Trajectory,* ss. 51–54.

Genel olarak materyalist görüşün savunucusu olan Marx, maddi dünyanın, bu dünya içerisinde yer alan insanların inançlarını şekillendirdiğine inanmaktadır. Böylece Marx'a göre ekonomik sistem, insanlar tarafından benimsenen inançları geniş ölçüde belirlemektedir. Marksist ifadeyle üretim araçları ve üretim ilişkilerinden meydana gelen üretim biçimi, herhangi bir toplumda hâkim olan dini inanç tipini belirlemektedir. Çatışmayı sosyal değişmenin kaynağı olarak gören Marx'cı anlayış doğrultusunda dini değerlerle toplumsal değerler arasındaki çatışmanın bazen değişmeye yol açabileceğini, bazı çatışmacı teorisyenler dile getirmişlerdir.



Şekil 2: Marx'a Göre Toplumun Kuruluşu.[5]

Çatışmayı değişimin kaynağı olarak gören bu teorik yaklaşıma karşı statükoyu savunanlar, çatışmanın toplumsal düzen üzerinde bir kargaşaya yol açacağını ve olumsuz fonksiyon icra edeceğini ileri sürmüşlerdir. Böyle bir çatışmanın huzursuzluğa yol açacağı, ancak her huzursuzluğun tüm bireyler üzerinde olumsuz fonksiyonlara neden olmayacağı da belirtilmiştir. Örneğin, dini motifli olarak köleliğin kaldırılması girişimleri köle ticareti ile uğraşanlar tarafından hiç de olumlu karşılanmamıştır. Hz. Peygamberin vahiy yoluyla getirdiği dini değerler, statükonun devamında çıkarları olan Kureyş kabilesinin değerleri ile çatışma halinde olmuş; ilkin bu mücadele birincinin lehinde olarak sosyal değişmeye yol açmış, ancak daha sonra Peygamberimizin vefatının ardından yer yer statüko galip gelmiştir.

Din-çatışma ilişkisinin birkaç tezahür biçiminden söz edebiliriz. Buna göre çatışma sosyal parçalanmanın kaynağı olarak görülebilir. Sosyal ilişkileri şekillendirmede kişisel çıkar güdüsü merkezi rol oynamaktadır. Çatışmacı teorinin temelini oluşturan bu prensip doğrultusunda toplumda kendi çıkarlarının peşinde koşan çeşitli dini gruplar arasındaki çatışmaların sosyal

5 Friedman, "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism", s. 445.

huzursuzluklara yol açabileceğinden söz edilmektedir. Dini çatışma ana toplumda bir probleme yol açarken bizatihi grup içerisinde birlik ve dayanışma nedeni de olabilmektedir. Ayrıca çatışma, sadece dini gruplar arasında olmayıp, grup içerisinde güç, imtiyaz ve statü elde etme girişimleri çerçevesinde de yaşanmaktadır.[6]

3.5. Çatışmacı Analizlerin Eleştirisi

Din dâhil tüm üst yapı kurumlarının daima, ekonomik ilişkiler ve faktörlerin oluşturduğu alt yapı tarafından biçimlendirildiği şeklindeki Marksist görüş ciddî şekilde eleştirilmiştir. Belli zaman ve mekanlarda, din üzerinde ekonomik faktörler etkili olabilir. Fakat kimi şartlar altında bunun tersinin olması, yani dini inançların ekonomik davranış üzerinde büyük bir etkiye sahip olması da mümkündür.

Weber'in sosyal aksiyon teorisi, insanların aksiyonlarının anlamlar ve motifler tarafından yönlendirildiği anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Bu perspektife göre aksiyonlar, toplum üyeleri tarafından benimsenen dünya imajı ya da dünyanın resmedilişi anlamındaki dünya görüşünü değerlendirerek anlaşılabilir. Bireyler sahip oldukları dünya görüşlerinden fiil ve hareketlerini yönlendirecek anlamlar, amaçlar ve motifler elde ederler. Bu bağlamda din, genellikle, bir dünya görüşünün önemli oluşturucularından biri olmaktadır.

Marx, dini sosyal değişmeyi engelleyen bir kurum olarak görse de, bazı durumlarda dinin sosyal değişmeye yol açabileceğini de belirtmiştir. Şöyle ki, paylaşılmış dini inançlar, bir sosyal grubun bütünleşmesine katkıda bulunmuş bile olsa, aynı inançların toplumda uzun dönemde değişmelere yol açacak yansımalarının da olabileceğini gözden uzak tutmamak gerekir.

Çatışma teorisi, işlevselci analizlerin açıklamakta yetersiz kaldığı yönlere ilişkin önemli bakış açıları sağlamasına rağmen, birçok problemi de beraberinde getirmektedir. Nasıl ki işlevselci teori konsensüs, fikir birliği, uzlaşma ve uyum üzerinde aşırı vurgu yapıyorsa; çatışmacı teoriler de sosyal stres, bunalım, zorlanma, güç dengesizlikleri ve uyumsuzluk üzerinde çok fazla durarak aynı yanlışa düşmektedir. Çatışma teorisi, değişimin nedenlerini ortaya koymakta yardımcı olsa da, sosyal düzen, dayanışma ve işbirliğini açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır.

Çatışma teorisine yöneltilen bir başka eleştiri ise (özellikle dini gelenek içerisindeki bilim adamları tarafından), bu teorinin, tüm insanî davranışın

---

6 Çatışma teorisi bağlamında dini çatışmanın tezahürleri ile ilgili olarak bkz. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, ss. 61–71.

kişisel çıkarlar tarafından motive edilmiş olarak görülmesi eğilimine karşı geliştirilmiş olmasına yöneliktir. Zira herhangi bir dine mensup olanlar, hiç de bencil olmayan veya kişisel çıkara dayanmayan bir aksiyon içerisine girebilirler. Bu durumda kişisel çıkarların sonuçta, tüm davranışın motive edicisi olarak görülmesi yanlıştır. Örneğin, dindar bireylerin kendi inançları uğruna, hatta başkaları için kendilerini ve mal varlıklarını feda etmeleri yönündeki iradeleri, bu tek girdili (faktörlü) Marksist açıklamanın sorunlu olduğunu göstermektedir. Çünkü insanlar sahip oldukları geniş motifler yelpazesinden ya da anlam dünyasından etkilenebilirler.

Çatışma teorisi, kişisel çıkarların kapsayıcı olabileceğinin ve çok geniş tutum ve davranışları etkileyebileceğinin altını çizmektedir. Ancak çatışmacı teorinin, din dâhil tüm insan davranışının kişisel çıkarlar tarafından belirlendiği şeklindeki açıklaması, bu teoriyi, indirgemecilik, yani çok sayıda etkenin rol aldığı bir sürecin analizini tek faktöre indirgeyerek yayma hatasına düşürmektedir (Roberts, 1990: 70–71).

Kişisel çıkarlar üzerindeki vurgu ile ilgili bir diğer problem de çıkarların çoğunlukla ekonomik terimlerle açıklanmasıdır. Oysa ekonomik kişisel çıkarlar oldukça kuşatıcı olmasına rağmen, diğer türden çıkarların da davranış üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin, bir kimsenin kendi manevî çıkarlarını göz önünde bulundurması ya da öte dünyada cehennem yerine cennete girme arzusu, kendi ekonomik kişisel çıkarlarına ters düşecek şekilde davranmasına neden olabilmektedir.

Dini güdü ve motivasyonlarm güçlü, kapsamlı ve uzun süreli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çatışma teorisi, doğal olarak bu güçleri hesaba katmadığı için de eleştirilmektedir. Söz konusu teori, fikir ve görüş ayrılığını, çatışmayı ve davranışın şekillenmesinde kişisel çıkarların rolünü çok fazla vurgulamakta; buna karşın işlevselcilerin işaret ettikleri uyum, konsensüs ve dayanışmanın rolünü ise görmezden gelmektedir. Bununla birlikte, çatışmacı ve işlevselci teorileri birbirlerini dışlayan yaklaşımlar olarak görmek yerine, her birinin toplumla ilgili görüşlerinde ve açıklamalarında kör noktalara sahip olduklarını ve bunun yanı sıra toplum hakkında önemli görüşler barındırdıklarını kabul etmek gerekir. Zira yalnızca bir perspektifi öne çıkaran analizlerin, din ve toplum ilişkilerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağını söylemek mümkün görünmemektedir.

4. Mikro Sosyolojik Din Teorileri

Sosyolojik teori ile ilgili olarak Amerikan Sosyoloji Ekolü ile kıta Avrupasının iki ana farklı yaklaşımı sergiledikleri ve bu çerçevede yeni teorilerin üretildiği görülmektedir. Modern toplumlarda dini alanda gözlemlenen ge-

lişimleri ve değişimleri anlamak üzere farklı teorik modeller geliştirilmiştir. Bu anlamda Amerikan sosyoloji geleneği bireysel aksiyonlara vurgu yapan teorilerin gelişimine uygun ortam sağlamıştır. Buna göre, Yeni Dini Hareketlerin ve daha bireyselci senkretik dindarlık formlarının doğuşu, ABD'de dini piyasa modelini geliştirmiştir. Buna karşılık Avrupa toplumlarında dini değişim süreci hakkındaki modeller daha çok toplumu sistemsel bir bütün olarak ele alan teorik bakış açısının gelişimine yol açmıştır. Genelde bu iki farklı bölgede din-toplum ilişkisini açıklayan teorik çerçevelere ilaveten makro ile mikro arasında orta yol olarak yeni teorik bakış açıları da İngiliz din sosyolojisi geleneği çerçevesinde yaygınlaşmıştır.

Sosyal aksiyon ya da anlayıcı perspektifler denilen mikro teoriler içerisinde; insan davranışını anlamlara ve motiflere göre açıklayan sosyal aksiyon teorisi, yine insan davranışlarını anlamlara ve benlik kavramlarına göre inceleyen sembolik etkileşimcilik ve insanların dünyayı nasıl anladıkları ile ilgili felsefî temele dayalı fenomenoloji sayılabilir. Burada mikro sosyolojik yaklaşımlardan fenomonolojik din teorisini Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın çalışmaları çerçevesinde değerlendirmeden önce, Weber'in sosyal aksiyon teorisinden ve sembolik etkileşimcilik ve din ilişkisinden bahsetmekte yarar vardır.

4.1. Sosyal Aksiyon Teorisi ve Din: Max Weber (1864–1920)

Weber, dini bir çeşit yanılsama ve halkın afyonu olarak gören Marx'tan ve sosyal birliği ve bütünlüğü sağlayan bir güç kaynağı olarak değerlendiren Durkheim'den ayrılmaktadır. Weber'in sosyal aksiyon teorisi, insanların davranışlarının arka planında anlamların ve motiflerin yer aldığı anlayışına dayanmaktadır. Toplum üyeleri tarafından benimsenen dünya resmi ya da imajından meydana gelen dünya görüşü, insanların fiil ve hareketlerini yönlendiren temel motivasyon kaynağıdır. İnsanlar bu stoktan elde ettikleri anlam ve motiflere göre aksiyonlarını yönlendirir. Weber'e göre din, dünya görüşünün oluşmasında ve beslenmesinde oldukça önemlidir (Haralambos, 1995: 459).

Weber, dini eylemi özel bir sosyal eylem türü olarak ele alır ve sosyal eyleme, eylemin taşıdığı anlam açısından bakar. Ona göre, sıradan insanların dinden etkilenmesinin sebebi, bu insanların dünyevi beklentileri, yani bu dünyada daha iyi bir hayat sürme umutlarıdır. Ayrıca, dini olarak güdülenmiş olan eylem görece rasyoneldir. Sosyal eylem kuramında, Weber, birbirinden farklı iki tür rasyonellikten söz eder: Hesaplanabilir nitelikte olan eylem, amaçlı bir rasyonellik tarafından güdülenirken; kendi başına anlamlı olan eylem ise değer rasyonelliği tarafından güdülenir. Weber öznel bir bakış açısından aktörün dürtülerini anlayarak dini eylemi yorumla-

maya çalışır. Bu çerçevede o, modernitenin gelişimini, insanın çektiği acılar nedeniyle Tanrı'nın varlığını gerekçelendirme anlamına gelen *teodise* problemi ile ilişkilendirmeye çalışır. Ona göre, acı çekme ile ilgili soruna ilişkin teolojik bir yanıt oluşturmak amacıyla geçmiş dönemlerden itibaren gerçekleştirilmekte olan araştırmalar, felsefenin ve rasyonel düşüncenin başlangıcını; tek tanrılı dinler ise, rasyonel dünya görüşlerinin temelini oluşturur (Furseth ve Repstad, 2011: 75–76).

Weber'e göre bireyler, içinde bulundukları sosyal çerçeveye dayanarak faaliyette bulunurlar. Bireylerin aksiyonları ürettikleri anlamlı çerçevelerine dayanan bağlam, yorum ve algılamalarına bağlıdır. Weber, sosyal aksiyonu birbirinden farklı dört kategoride değerlendirir: 1. Geleneksel aksiyon, alışkanlık ve gelenek tarafından kontrol edilerek az çok otomatik biçimde gerçekleşir. Aksiyonun bu şekli, basit biçimde sosyalleşme kuramıyla ilişkilendirilir. 2. Duygusal aksiyon hisler tarafından kontrol edilir. Kin duyma aktörün zorunlu bir biçimde kabul etmek istemediği duygusal bir gücün yön verdiği duygusal aksiyonun örneğini teşkil eder. 3. Aksiyonun üçüncü biçimi değer ve akla dayanan aksiyondur. Bu aksiyon türü, ahlaki değer ve düşünceler tarafından motive edilir. 4. Dördüncü aksiyon biçimi ise amaçlı-rasyonel aksiyondur. Bu durumda sosyal aktör, istenilen hedefe ulaşacak şeyin amaçlı ve rasyonel hesaplamalarından hareketle amaç ve hedefleri seçer. Weber'e göre, amaçlı-rasyonel hedefler zorunlu bir şekilde bencil değildir. Değer ve akılcı aksiyonla amaçlı-akılcı aksiyon arasındaki farkı açıklamak için bazı aksiyonlar amaçlı rasyonaliteye dayanan rasyonellik biçimleri olarak görülebilir. Ancak onlar ahlaki gerekçeleri reddederler. Örneğin, bir bilim insanı yeni bir ilacın test edilmesini uzun süredir insanlığın yararına olarak görmesine rağmen, deney objesine zarar vereceğini düşündüğü için deney yapmayı reddedebilir. Değer ve rasyonel aksiyon etik sonuçlardan daha fazla ahlaki görev içerme eğilimindedir (Furseth ve Repstad, 2011: 218).

Weber dini inanç ve pratiklerin, amaçların ve anlamların ekonomik aksiyonları yönlendirdiğine ve sosyal değişmeye neden olduğuna inanmaktadır. Ona göre, özellikle John Calvin (1509–1564)'in teolojisi ile ilgili dini değerler, kapitalizmin doğuşuna yol açmıştır. Kalvinistik kader doktrinine göre her insanın kaderi henüz dünyaya gelmeden önce belirlenmiştir. Bu anlayış çerçevesinde insanların bir kısmı ebedi saadete kavuşurken bir kısmı ise lanetlenmiştir. İnsanın bu iki durumdan hangisine layık olduğunu bilmesi mümkün değildir. Ancak çok çalışma ve tutumlu bir hayat sürdürme Tanrı'nın bir lütfu olarak seçilmişliğin işareti olabilir. Weber'e göre böyle bir anlayış, modern kapitalizmin doğmasına yol açacak sosyo-ekonomik şartların meydana gelmesinde etkili olmuştur.

4.2. Sembolik Etkileşimcilik ve Din: George Herbert Mead (1863–1931)

Psikolojik gelenekten doğan bir Amerikan sosyolojisi ekolü olan sembolik etkileşimcilik, özellikle sosyal eylem ve fertlerin bu eylemlere yükledikleri anlamlar üzerinde duran mikro-sosyolojik bir teoridir. Bu yaklaşımda bireylerin kullandıkları dil, etkileşim için büyük önem taşır. Bir diğer önemli kavram olan sembol ise birey için anlamı olan herhangi bir şeydir (Özkalp, 2011: 70). Bu durumda sembolik etkileşim, bireyler arasında sembollerle yapılan etkileşimdir. Bu etkileşim çoğunlukla yüz yüze olmakla birlikte başka biçimlerde de gerçekleşebilir. Burada asıl önemli olan bireylerin dünya ile doğrudan ilişki kurmamalarıdır. Birey, çevresinde yer alan her şeye bir anlam yükleyerek ona göre davranmaktadır. Aslında kitaptaki yazılar, kırmızı bir trafik ışığı ya da bir ıslık sesi kendi başına anlamlı değildir; ancak bireyler onları çeşitli biçimlerde anlamlandırıp yükledikleri anlamlara göre hareket etmekte, yani onlara uymaktadırlar. Esasen onlar bu yolla kendileri için anlamlı bir toplumsal düzen kurmaktadırlar.

Sembolik etkileşimcilik yaklaşımı, sosyologları; yaşadıkları toplumu ve onun içinde yer alan bireylerin davranışlarını anlamaya yönelik bir çabaya yönlendirmektedir. Böylece bu yaklaşım insanların gündelik yaşamlarında da yer alan birçok olayı anlamalarını kolaylaştırırken birtakım toplumsal süreçleri görmelerini de sağlamaktadır. Sembolik etkileşim, aktörlerin toplumsal eyleme ve şeylere bağladığı anlamların sonucu olarak eylemi ve etkileşimi açıklamaya çalışan bir yaklaşımdır. Sembolik etkileşimcilere göre anlamın kaynağı, bizatihi objenin kendisi değil, toplumsal süreçlerdir. İşlevselcilerin aksine toplumsal yapılarm belirleyici olmadığını savunan sembolik etkileşimciler, aktörlerin sahip olduğu yetkinliğe ya da aktif, açıklayıcı ve inşacı kapasitelere vurgu yaparlar. Buna göre, her birey kendi eyleminin sorumlusudur. Birey toplumsal gerçeklik karşısında bir seyirci değil, aksine, toplumsal gerçekliğin inşasında aktif olarak görev alan bir aktördür. Buna göre toplum, bireyler arasındaki sürekli etkileşime dayalı sembollerle ifadesini bulan anlamlar dünyasından oluşur. Bu anlamlar dünyası, toplumsal etkileşimde bulunan her aktörün zihni kalıpları içinde yapılan yorumsal çerçevelerin bir ürünüdür. Farklı yorumlar farklı anlamlandırmalarda ve farklı sembollerde ifade bulduğundan, etkileşimde bulunan görünürdeki aktörler değil, onların zihni kalıpları içine yerleştirmiş oldukları anlam dünyaları ve semboller dizisidir (Sarıbay, 1993: 12).

Sembolik etkileşimciliğin en önemli temsilcisi Mead'dır. *Zihin, Benlik ve Toplum* adlı eserinde o, sosyal aktörlerin bilinçli zihnini ve kendine ilişkin farkındalıklarını incelemektedir. Hem insanları hem de toplumsal düzenleri, tamamlanmış olgular değil, olma sürecinde olan olgular olarak tanımla-

yan Mead'a göre benlik (self), daha geniş olan yapının nesnel gerçekliğinin bir içselleşmesini ya da öznel bir yorumunu temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle benlik, kişinin "genelleştirilmiş diğerleri" ya da daha geniş topluluğun alışkanlıklarını içselleştirmesidir. Bu benin ya da kendinden benliğin ve bana ya da kişinin toplumsal yönünün diyalektik bir ürünüdür. Zira her kişinin benliği, biyolojik ve psikolojik ben ile sosyolojik bir mananın bileşimidir. Söz konusu benlik, kişiler diğerlerinin rollerini almayı öğrendikçe ya da onlara katıldıkça gelişir (Poloma, 2011: 233) ve başkalarının rolünü üstlenme yetisi iki evrede ortaya çıkar: Oyun ve oyunculuk.

Oyunda (*play*) çocuk yalnızca kendi davranışının farkındadır. Oyuncak bir bebek ya da arabayla oynarken çocuğun başkalarınca oynanan rollerin farkında olmasına gerek yoktur. Fakat bir oyuna (*game*) katıldığında oyuna katılan diğerlerinin de rollerini düşünmek zorundadır. Oyunlarda diğer oyuncuların tutumları bireyin vereceği karşılıkları da kontrol eden bir birim şeklinde düzenlenmektedir. Bu birimi "genelleştirilmiş diğer kişiler" olarak adlandıran Mead, oyunun genelleştirilmiş diğer kişinin rolünü üstlenme yeteneği taşıdığını ve genelleştirilmiş diğer kişinin de bireye kendi benlik bütünlüğünü kazandırdığını ifade etmektedir. Mead'ın bu modeli kişinin rolünü çevresindeki diğer kişilerin rollerini bilerek ve kabullenerek oynadığı yaşam oyunları için de geçerlidir. Örneğin bir koca ve baba, karısı ve çocuklarının rollerinin farkında olarak kendi rolünü oynar. Böyle bir rol alma aktörün, oyundaki diğer aktörlerin bakış açısını paylaşma imkânı sağlamaktadır. Ve bu şekilde bireyle toplum arasındaki karşılıklı bağımlılık ve etkileşim, bireyi sosyal süreçle bütünleştirerek bir grubun davranışlarını organize ederek toplumun hiçbir zaman durağan olmayıp, aksine sürekli değişmesine neden olmaktadır.

Mead, insanların yalnızca başkalarının farkında olmadığı, fakat kendilerinin farkında olma kapasitesine de sahip olduklarını belirtmektedir. Böylece kişiler sadece başkalarıyla değil kendileriyle de sembolik etkileşime girmiş olurlar. Sembolik etkileşim, tek başına en önemli sembol olan dilin kullanımı, jestler ve mimikler aracılığıyla gerçekleşir (Poloma, 2011: 233–234). Mimiklerin, jestlerin altında bir anlamı olduğunda ve bu durum diğer kişide de aynı anlamı uyandırdığında önemli bir sembol ortaya çıkmış olur. "Mimikler, örneğin birinin yumruğunu sıkması durumunda olduğu gibi, altında bir tutum barındırdıkları zaman önem kazanmaktadır. Yumruk sıkma örneğinde bu mimiğin sadece muhtemel bir saldırıya işaret etmediğini, aynı zamanda yumruğunu sıkmış olan kişinin bu hareketinin altında bir nedenin olduğunu da anlarız. Mimiğin altında bir anlam olduğunda ve bu durum, diğer kişide de aynı anlamı uyandırdığında önemli bir sembol or-

taya çıkmış olur. Mimiklerin sohbeti, farklı bireyler arasında dışsal ya da "birey ile kendisi arasında" içsel olabilir." (Furseth ve Repstad, 2011: 88). Mead'a göre semboller, olup bitmiş gerçeklikler değil, anlamın taşındığı devam eden süreçlerdir. İnsanlar etkileşimde oldukları zaman konvansiyonel sembolleri öğrenerek bunları başkalarının rollerini almak amacıyla kullanırlar. Bu nedenle Mead'a göre sosyolojinin konusu, toplumsal durumlarda farklı aktörler arasında örgütlenmiş ve kalıplaşmış etkileşimlerdir (Poloma, 2011: 234).

Sembolik etkileşimcilik ve din ilişkisi deyince; vurgunun, makro sosyolojik din teorilerinin toplumsal bütünün ana unsurlarından biri olarak gördükleri din kurumundan ziyade, çeşitli dini tanımlamalar ve anlamlarm daha çok bireysel ve küçük grup düzeyindeki sosyal etkileşim üzerindeki etkilerine yapıldığı teoriler kastedilmektedir. Sembolik etkileşimcilik, kutsalla ilişkisi bağlamında, dini inançlar, ritüeller ve pratiklerin inananlar topluluğunun üzerinde anlaşma sağlamalarından dolayı bir anlam ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Sembolik etkileşimciler, din kurumunun; bir anlamda sosyal olarak inşa edilmiş realiteler olduğunu ileri sürmektedir. Şüphesiz burada sosyal konsensüsün rolü üzerindeki vurguyla dini inanç ve değerlerin ilahi yönü ve kökeni ya dikkate alınmamaktadır ya da inkâr edilmektedir (Carpenter, 2012).

Mead'a göre dil, ekonomi ve din gibi kurumlar rol üstlenme süreci ve bu sürecin uzantılarını içermektedir. Ekonomik rol, bir bireyin ihtiyacı olmayanı dikkate almaması gerektiğine ilişkin görüşü, dini rol ise aile ilişkilerinde yardımseverlik kalıbını temel almaktadır. Hem dini hem de ekonomik roller evrensel olma olasılığı ve insan topluluklarını organize etme gücünü taşımaktadır. Bu bağlamda Mead, Hıristiyanlığın siyaset, bilim ve ekonomi açısından modern dünyada sosyal ilerleme yolunu açtığını düşünmektedir, zira soyut evrensel Hıristiyanlık kavramı dini önemini giderek yitirmiş ve rasyonel evrensel insan toplumu kavramına dönüşmüş, bu da sosyal ilerleme fikrinin önde gelen düşüncesi haline gelmiştir. Dini ve ekonomik ilkelerin birbirine ters düştüğü düşünülse de aslında her ikisi de bütünleştirici özelliğe sahiptir. Dini ve ekonomik ilkelerin diğer kişinin rolünü üstlenme yeteneğine dayalı olarak ileri sürülmeleri grupları birbirine yakınlaştırmaktadır. Ayrıca bu ilkeler evrenseldir; çünkü onlar ortak bir evrensel topluluk oluşturma eğilimindedirler. Dolayısıyla diğer insanların rolünü üstlenme daha üst düzeyde ve daha çok kişi tarafından benimsendikçe demokrasi yönünde daha fazla gelişme olacaktır (Furseth ve Repstad, 2011: 89–90).

Mead, kolektif eylemin bazı türlerini irrasyonel kabul eden o dönemdeki Darwincilerin yolundan gitmese de, bazı kolektif eylem biçimlerini irras-

yonel bir konu olarak görme eğilimi taşımaktadır. Örneğin o, kolektif dini davranışları "ben" ile "bana"nın yoğun duygusal deneyimlere yol açacak şekilde kaynaştığı bir durum olarak tanımlamaktadır ve bu şekilde kolektif dini davranışlar sıradan sosyal hayata tezat oluşturan anormallikler haline gelmektedir. Bununla birlikte, Mead'ın kuramındaki bazı kavramlar din sosyolojisi çalışmalarında yararlı olabilir. Örneğin, "genelleştirilmiş diğer kişi" kavramı, Mead'ın hiçbir zaman kurmadığı bir bağlantı olan Tanrı'ya ilişkin kişisel kavramlarla ilişkilendirilebilir. Ayrıca, Mead'ın bakış açısı benliklerin bir inanç topluluğu içinde sosyalleşmesi ve dini dilin, sembollerin ve mimiklerin öğrenilmesi konularına ilişkin bilgi verebilir ve dini bir kimliğin oluşumuna ilişkin çözümlemelerde yararlı olabilir (Furseth ve Repstad, 2011: 90).

Sonuç olarak mikro toplumsal süreçler üzerinde odaklanan sembolik etkileşimcilik, makro sosyolojik yapıları, tarihi faktörleri ve özellikle ekonomik güçler ile kurumsallaşmış siyasal gücün önemini dikkate almadığı için eleştirilmiştir. Ayrıca kuramsal temelinin zayıf olması, belirsizlik alanının geniş tutulması, mikro-sosyolojik bir yaklaşım olmasına karşın insanı sadece zihinden ibaret bir varlık olarak görmesi, siyaset ve iktisat gibi makro değişkenleri hesaba katmadığı için sosyal değişme sürecini açıklayamaması ve kavramlarının bulanık, zor ve karmaşık olması gibi hususlarda ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. İnsanın yaratıcı yeteneklerinin açığa çıkarılmasındaki başarısızlık da, sembolik etkileşimcilere yöneltilen bir başka eleştiri konusudur.

4.3. Fenomenolojik Din Teorisi: Peter L. Berger (1929-...) ve Thomas Luckmann (1927-...)

Peter Berger 1929 yılında Viyana'da doğdu. Boston Üniversitesi'nde profesör olan Berger, sosyoloji ve din sosyolojisi alanında birçok çalışma yapmıştır. *Kutsal Kubbe* (1967) ve *Dünyanın de-Sekülerleşmesi* (1999) bunlardan birkaçıdır. Berger, *Kapitalist Devrim* (1986) kitabında ekonomik kalkınma ile de ilgilendiğini göstermiştir. Weber'den etkilenen Berger, *Pentekostal Hareketin* Lâtin Amerika'nın sosyo-ekonomik gelişmesinde etkili olduğunu belirtmiştir. 1966 yılında Almanya'da Konstanz Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Thomas Luckmann'la birlikte *Realitenin Sosyal İnşası* (1966) ve aynı zamanda *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (1995) kitaplarını yazmışlardır. Berger'le birlikte yazdıkları kitaplara ilâveten Luckmann, *Görünmeyen Din* (1967) ve *Yaşam Dünyası ve Sosyal Realiteler* (1983) isimli kitapları yazmış; ayrıca İngiliz din sosyoloğu James A. Beckford ile birlikte *Dinin Değişen Yüzü* (1989) isimli kitabın editörlüğünü yapmıştır.

Berger ve Luckmann, gerek birlikte yazdıkları kitapları, gerek her birinin ayrı ayrı yaptıkları çalışmalarıyla sosyal aksiyon ya da mikro sosyolojik din teorileri alanında din sosyolojisine katkıda bulunmuş önemli sosyologlardır. Her iki din sosyologu da dini, insanların etraflarındaki fiziki ve sosyal dünyayı anlamlandırmalarında başvurdukları önemli bir kurum olarak görmektedir.

Berger ve Luckmann, 1960 ve 1970'lerde din sosyolojisi alanında önemli din sosyologları olarak temayüz etmişlerdir. Aşağıda her birinin ayrı ayrı yaptığı çalışmalara girmeden önce birlikte yazdıkları kitapları dini sosyolojik perspektiften inceleyeceğiz. Berger dinle ilgili analizlerini, Thomas Luckmann'la birlikte geliştirdiği "realitenin sosyal inşası" perspektifi çerçevesinde yapmıştır. Buna göre, öznel bilinçlilik ile sosyo-kültürel dünya arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi bir çeşit süre giden diyalektik süreç olarak analiz edilir. Bu süreçte insanoğlu sosyo-kültürel dünyayı, diğerleriyle etkileşimleri yoluyla meydana getirir. Daha sonra bu dünya dışsal sosyo-kültürel çevresi olarak sübjektif bilinç ve yapılarm şekillenmesine katkıda bulunur (Johnson, 2007: 54–55). Toplumun insan ürünü olduğuna inanan Berger ve Luckmann, onu nesnel (objektif) bir gerçeklik olarak görür. Toplumun insan tarafından inşa edildiği tezini ileri sürmek, aslında insanların devamlı olarak kendilerini çeşitli faaliyetler yoluyla ifade etmesi anlamına gelmektedir. Bu tür aktiviteler yoluyla insanlar, nesneleri üretirler.

Berger ve Luckmann, gerçekliğin toplumsal inşasında devam eden diyalektik sürecin ilk safhasına, "dışa vurma", "dışsallaştırma", yani "maddeleştirme" demektedirler (Wallace ve Wolf, 2004: 325–329). Buna göre toplum objektif bir realitedir. İnsanlar ister bir bina inşa etme, isterse dini bir düşünce üretme biçiminde olsun, çeşitli objeler meydana getirdikleri zaman, bunlar bağımsız bir karakter kazanır; yani onları meydana getiren insanlardan bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdürmeye başlarlar. Böylece bir evin inşası ya da düşüncenin üretimi "verili" olarak gözüken ürünler haline gelmeye başlar.

Berger ve Luckmann, bireylerin toplumu meydana getirmeleri süreci olarak gördükleri maddeleştirme ile birlikte bunların objektif realiteler haline gelmeye başladıklarını ileri sürerler. Toplumun nesnel bir gerçeklik haline gelme süreci olarak bu durumu, "nesnelleştirme" ile kavramsallaştırırlar. Berger ve Luckmann'ın şemasında, insanoğlu toplumun bir ürünü olarak belirtilmektedir. Yani insanların meydana getirdiği nesnelleşmiş ilişkiler, sırasıyla onları üreten insanları etkileyen, insana özgü faaliyetlerin çerçevelerini oluştururlar. Böylece insanlar ürettikleri dini düşünceden ve inşa ettikleri evin fonksiyonundan etkilenirler. Bu süreç, "içselleştirme" olarak

isimlendirilir. Buna göre insan toplumsal bir varlık olmaktadır. Onlara göre; "maddeleştirme", "nesnelleştirme" ve "içselleştirme" devamlılık arz eden süreçler olarak toplumda sürekli meydana getirilir. Bu diyalektik süreç içerisinde, toplum insan tarafından üretilip sosyal bir realite haline gelirken, aynı zamanda insan da toplumun ürünü olarak şekillenir.

Berger ve Luckmann'ın din hakkındaki görüşleri, makro sosyolojik işlevselciliğin mikro seviyede yeniden inşası olarak görülebilir. Onların bunu, bazı teorik geleneklerden yararlanarak yapmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede ilham kaynaklarından birini, bireylerin "sağduyu bilgisi"ni nasıl inşa ettiklerini açıklamaya çalışan Alman filozofu Alfred Schütz (1899–1959) oluşturmaktadır. Yapısalcıların görüşlerinden de etkilenen Berger ve Luckmann, sosyal realitenin bağımsız bir şekilde mevcut olduğunu ve insanların bu yapıya göre reaksiyonda bulunduklarını iddia etmektedirler. Durkheim'in de belirttiği gibi objektif bir sosyal realite vardır. Buna ilâveten Berger ve Luckmann; George Herbert Mead (1863–1931) ve diğer "sembolik etkileşim"cilerden de etkilenmişlerdir. Buna göre her iki sosyolog, insanın etrafındaki dünyaya anlam verip onu öznel olarak yorumlamak suretiyle oluşturduğu sübjektif ilişkinin giderek objektif dünya algısına dönüşeceğini iddia etmektedir.

Berger ve Luckmann'ın kitabı, hem din sosyolojisi hem de bilgi sosyolojisi alanında etkili olmuştur. Onlar, bireysel aksiyon ve davranışlara önem veren modern sosyolojik anlayış çerçevesinde, sosyal bir aktör olarak insan üzerinde yoğunlaşmışlardır. Böylece her iki sosyolog da bireyin benlik görüşü, bunun oluşması ve değişmesinin sosyal bağlamdan etkilenerek meydana geldiğini vurgulayan mikro sosyolojik anlayışın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Berger ve Luckmann, *Modernlik, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (Berger ve Luckmann, 1995) adlı çalışmalarında, modern toplumlarda bir anlam krizi olarak inandıkları probleme yol açan süreç ve mekanizmalarm analizini yapmaktadırlar. Modern toplumlardaki gözlenen gelişmeler, paylaşılmış anlamın veya sosyal olarak meydana geldiğine inanılan "anlam dünyası"nın geniş insan grupları arasında sürdürülmesinin zor olduğunu göstermektedir. Onlara göre anlam kalıpları daha küçük gruplar içerisinde paylaşılabilir ve sürdürülebilir. Böylece her iki sosyolog da çevresel gruplar, mahalli siyasal organizasyonlar, sivil toplum örgütleri gibi çeşitli gruplarm bireyle toplum arasında aracılık edebileceğine inanmaktadır.

Berger ve Luckmann'ın birlikte kaleme aldıkları çalışmalarda, düzen ve tutarlılık vurgusu dikkati çeken bir başka tema olmaktadır. Onlara göre toplum, birbirleriyle etkileşim halinde olan insanların faaliyetlerinden meyda-

na gelen dinamik karakterli bir yapıdır. Buna göre sosyal düzen; anomi ya da kural tanımazlığın zıddıdır. Eğer anomi, sosyal düzenin alt-üst olmasını temsil ediyorsa; *nomos*, düzeni ve toplumun normatif düzenlemelerini temsil eder. Berger ve Luckmann toplumun sembolik evrenini tartışmalarmdan dolayı, onun nomik ya da düzenleyici fonksiyonu ile ilgilenmektedirler. Sembolik dünyanın kurumsal düzen için meşruiyet yarattığına, aynı zamanda da bireyin objeleri yerli yerine koyduğuna ve gelişme evrelerinin çeşitli safhalarını düzenlemede yardımcı olma anlamında önemli fonksiyon icra ettiğine inanırlar. Onlar, çoğulculuk yaygın ve hâkim olduğunda insanların çoğunun bir belirsizlik yaşayacağını ve tecrübe edeceğini, son derece karmaşık bir dünyada "kaybolmuş" hissine kapılacağını iddia ederler.

Luckmann'la birlikte ilk kitabını yayınladıktan sonra Berger, *Kutsal Kubbe* (Berger, 1967) isimli kitabını yazmıştır. Berger bu kitabında, sosyal düzenin en temel insan ihtiyacı olduğu anlayışına sadık kalmış ve bunu geliştirmiştir. Böylece Berger'e göre bir toplumdaki önemli kültürel unsurlar, kavramlar ve ilişkiler toplum üyeleri tarafından içselleştirilmeleri halinde sürdürülebilir. Bu bakımdan Berger, modern toplumlarda dinin rolünün nasıl değiştiğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışır. Modern öncesi (premodern) toplumlarda din, bütün toplum için genel bir perspektif meydana getiren kuşatıcı bir kutsal kubbe olmuştur. Bu koruyucu ve kuşatıcı kubbe, toplumsal realitenin inşasına, oluşumuna meşruiyet ve anlam katarken sosyal düzenin sağlanmasına da katkıda bulunur. Toplumsal farklılaşma sürecinde bazı toplumsal kurumlar da dinden ayrılmaya başlar. Tam da bu noktada toplumun sosyal yapısının temellendirildiği anlam dünyası önem kazanmaya başlar.

Hayatın anlamı hakkında yüksek seviyeli felsefî fikirler dâhil, doğru olarak kabul edilen gündelik bilgiyi de kapsayan anlam dünyası, sürekli "meşrulaştırılma"ya ihtiyaç duyar. Toplum üyelerine anlam dünyalarının doğru ve meşru olduğu yönünde sürekli telkinde bulunmak gerekir. Böyle bir meşruiyet desteğinin olmaması durumunda zaten hassas ve kırılgan olan anlam dünyası zayıflamaya başlar. Hayatın anlamsızlaşmasıyla ve toplumsal istikrarın bozulmasıyla karşı karşıya kalınır. İşte bu süreçte din, sosyal kurumları kutsal ve kozmik (evrenle ilgili) referans çerçevesine yerleştirerek meşrulaştırmaya çalışır. Din, anlam dünyasını inşa etmede, sürdürmede ve meşrulaştırmada yardımcı olan bir kurumdur. İnsanlık tarihi boyunca din, mensuplarının evrenlerini inşa etmede ve bunu sürdürmede çok önemli bir rol oynamıştır.

"Kutsal Kubbe", modern toplumlarda pre-modern (modern öncesi) toplumlardakine benzer şekilde inanmanın imkânsız olduğunu iddia etmek-

tedir. Ancak bu tür toplum tiplerinde de farklı inanış biçimlerinin, doğru olarak algılanmasalar bile insanlar üzerinde etkili olabileceği belirtilmiştir. Berger, tecrübe edilen yaygın sekülerleşme süreciyle birlikte Avrupa toplumlarını farklı formlarda da olsa bir dindarlaşma eğiliminden muaf tutmaktadır. Ancak Berger'in Avrupa'yı istisna etme eğilimine bazı sosyologlar karşı çıkarlar. Örneğin bunlardan biri olan İngiliz din sosyoloğu Grace Davie, *1945'ten Bu Yana İngiltere'de Din* isimli kitabında (Davie, 1994), kurumsal dinin Avrupa'nın birçok yerinde önemli rol oynamaya devam ettiğini ileri sürmektedir. Fransız din sosyoloğu Daniele Hervieu-Leger ise, Fransa'da tecrübe edilen yoğun sekülerleşme sürecine rağmen Katolikliğin Fransız kültüründe hala etkin bir konumda olduğunu iddia etmektedir.

Görünmeyen Din kitabında Luckmann (1967), Berger'le aynı düşünceyi paylaşarak sosyal yapının sekülerleştiğini, geleneksel kurumsal dinin modern sanayi toplumlarında zayıfladığını kabul etmektedir. Luckmann, toplumların giderek karmaşıklaşmasının ve kurumların uzmanlaşıp dar alanda daha etkili hale gelmesinin geleneksel dinlerin insan davranışı ve düşüncesi üzerindeki etkisini zayıflayacağına inanmaktadır. Luckmann, sekülerleşme sürecinin kurumsallaşmış dini geleneklerin dışında "görünmeyen din" dediği dini gelişmelerin yaygınlaşmasına yol açacağını iddia etmektedir. Geleneksel dini organizasyonların ötesinde ve dışında bireysel dindarlığın gelişmesi, Grace Davie'nin deyimiyle, "bağlı ya da ait olmadan inanma (*believing without belonging*)" olarak belirtilmektedir. Son derece bireyselleşmiş veya senkretik yapılı yeni dinsellik formlarının geleneksel kilise ilişkilerine dayanan dinselliklerin azalmasını dengelediği de ileri sürülmektedir.

Berger ve Luckmann, teorik yaklaşımlarının çok fazla entelektüel olması nedeniyle eleştirilmiştir. İnsanların bir kısmı entelektüel olarak gelişmiş sistematik anlam sistemlerini arzularken, bir kısmı nispeten basit olanlarla tatmin olabilmektedir. Bazı sosyal bilimciler de tüm insanların hayatlarının bütün yönlerinde anlam bulma çabası ve ihtiyacında olmadıklarını iddia ederek bu bakış açısını eleştirmişlerdir.

Berger ve Luckman, işlevselciler gibi dinin toplumda sosyal birliğe yol açtığını kabul etmektedirler. Ancak onlar, dinin toplumda bölünmelere ya da çatışmaya neden olabileceğinin görmezlikten gelindiği gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Ayrıca dini inançların toplumda yaygın bir şekilde paylaşıldığı düşünülmektedir. Oysa toplumlarda birçok kimsenin dine kayıtsız olduğu ya da olabileceği hususunun dikkate alınmaması da bir başka eleştiri konusu olmuştur. İnsanoğlunun Berger ve Luckmann'ın iddia ettiği düzeyde bir sosyal düzeni gerçekten sağlayabildiği ya da başarabildiği konusu ise yeterince açık değildir.

5. Yapısal ve Sosyal Aksiyon Yaklaşımlarını Birleştirme Girişimleri

Sosyal teorisyenlerin bir bölümünün, insan davranışlarının yapı tarafından belirlendiğini ileri süren makro sosyolojik analizleri benimsediklerini söylemiştik. Yapısalcı teorilere tepkiler, insani aksiyonların anlamlara göre şekillendiği ve bireylerin kendi davranışlarında temel aktör olduklarını benimseyen mikro teorilerden gelmiştir.

Makro ve mikro teoriler arasındaki açıklığı kapamaya yönelik olarak her iki teorik yaklaşım grubunu uzlaştırma girişimi çerçevesinde yapısallaşım teorileri dediğimiz bir üçüncü sosyolojik teoriler kategorisi de günümüz sosyal düşüncesinde etkili olmaya başlamıştır. Dinin önemli kısmını oluşturan sosyal yüzü ile ilgili sosyolojik tahlillerde yapısallaşım teorileri farklı açıklamalar getirmekte ve dinin sosyal boyutunu anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Yapı ile aktör arasındaki ilişki üzerinde duran Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Anthonny Giddens ve Zygmunt Bauman gibi sosyologlara genel olarak baktığımızda, bunların birbirlerinin çağdaşı olduklarını görürüz. Ayrıca yapı ile aksiyon arasında orta yol bulma girişiminde olan bu sosyologların Marx, Durkheim ve Weber gibi klasik sosyologlardan yararlanarak sosyal düzen problemi ile ilgili teorik perspektiflerini oluşturduklarını söyleyebiliriz.

Sosyal aksiyon, sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojik bakış açıları gibi, sosyal yapının özellikle insan aksiyonlarından meydana geldiğini ileri süren mikro sosyolojik teoriler de yapısallaşım teorisyenlerinin ilham kaynağı olmuştur. Bu teorisyenler, çalışmalarında dinle ilgili çözümlemelere açıkça yer vermemelerine rağmen, din ve toplum ilişkileri hakkında yer yer giriştikleri analizlerle sosyolojik din teorisine katkıda bulunmuşlardır. Nitekim aralarında ortak temalardan biri olarak görebileceğimiz, modernite, post-modernite ve din arasındaki ilişki ile ilgili analizlerini bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Burada, yapı ve aksiyon ilişkisi üzerine odaklanan teorisyenlerin analizlerine yer vermek yerine, örnek olarak Anthony Giddens'ın post-modernite ve din ilişkisini kendi geliştirdiği yapısallaşım teorisi bağlamında inceleyeceğiz.

5.1. Yapısallaşım Teorisi: Anthony Giddens (1938-...)

Giddens'ın görüşleri ile ilgili analizlere girişmeden önce modernite hakkında birkaç söz söyleyerek bu sosyoloğun görüşleri için bir alt yapı oluşturabiliriz. Modernite, mantıksal olarak post-moderniteden önceki safhayı

oluşturur. Comte, Durkheim, Weber ve Marx gibi 19. yüzyıl klasik sosyologları, sanayileşme ile birlikte meydana gelen sosyal değişmeleri entelektüel gayret ve ilgi çerçevesinde ele almışlardır. Bu sosyologların hepsi, yaşanan hızlı değişmelerin modern dünyayı şekillendirdiğini görmüşlerdir.

Comte ve Weber gibi sosyologlar bunları ilerlemeci bilimsel rasyonelliğin gelişmesinin sonucu olarak değerlendirmiş; dinin ve batıl itikatların yerine pozitivist bilimin geçeceğine inanmışlardır. Weber, modern dönemin rasyonelleşme ve bürokrasi tarafından şekillendirileceğine, buna karşılık geleneksel aksiyon ve düşüncelerin giderek önemsizleşeceğine inanmaktadır. Marx ve Durkheim, toplumun ilerlemeci biçimde gelişeceğini ve bunun yönünün Marx'a göre komünist ütopyaya, Durkheim'a göre ise organik dayanışmaya doğru karmaşık bir toplum biçiminin doğuşuna yol açacak şekilde olacağını iddia etmişlerdir.

Bu sosyologlar, insanın gelişmesi ile ilgili büyük hikâyeyi (anlatı) keşfetmek için bilimsel analiz yöntemleri ve bunların temellendirildiği teorik çerçeve üzerinde durmuşlardır. Bu teorisyenler sosyal değişmenin gelecekteki yönünü ana hatlarıyla ortaya koyduklarını düşünmüşlerdir. İlerleme ve bilimin gelişmesi yönündeki inancın sosyal düşüncenin ana karakteri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Bugün insanlar, "ilerleme" fikrinin kaçınılmazlığına, bilimin bütün problemleri çözme gücüne, toplumların rasyonel tarzda işlemesi ihtimaline geçmişe göre daha az inanmaya başlamışlardır. Bilim adamları ve düşünürler eskiye oranla gelecek hakkında daha pesimistik bir tavır sergilemektedirler. Yani, insanın özgürleşmesi, kendi kendini gerçekleştirmesi ve sosyal ilerleme, post-modernizmin ortaya çıkmasıyla birlikte güç kaybetmeye başlamıştır.

Giddens,[7] modern sosyolojik düşüncede öncü rol oynayan sosyologlar arasındadır. Klâsik sosyolojik teorinin bir yorumlayıcısı olarak çalışmalarına başlayan Giddens, sosyal sınıf ve tabakalaşma gibi yapısal unsurların insan davranışı üzerindeki etkisini araştıran bir sosyolog olarak çalışmalarını sürdürmüştür. Ancak daha sonra, yapı ile aksiyon arasında orta yolu bulma çabasında olmuş bir sosyolog olarak ünlenmiştir. Giddens, yapı ve aksiyon arasındaki ilişkiyi geliştirdiği, "yapısallaşım" ya da "yapısallaşım teorisi" ile açıklamaya çalışmıştır.

7 Giddens'ın din-modernite ilişkisi üzerine analizleri, Furseth ve Repstad'ın, *Introduction to the Sociology of Religion* isimli kitabının "Religion in Contemporary Sociology and Cultural Analysis" başlıklı bölümünden yararlanılarak geliştirilmiştir.

Giddens, din hakkında detaylı araştırmalarda bulunmasa da İngiliz din sosyolojisi geleneğinde son yıllarda önemli bir trend haline gelmeye başlayan din ve modernite ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede, *Modernitenin Sonuçları* ve *Modernite ve Bireysel Kimlik* gibi kitaplarında modern veya geç modern toplumlarda dinin yeri ve konumu hakkında tahlillerde bulunmuştur.

Giddens'ın teorisi sosyal bilimsel araştırmalarda yapısalcılığı eleştirerek işe başlar. Bilindiği gibi yapısalcılık, aktörlerin davranışlarının, kontrol edemedikleri kendi dışındaki güçler tarafından meydana getirildiğini iddia etmektedir. Oysa Giddens'ın yaklaşımı toplumsal yapıların sosyal pratikler yoluyla aktörler tarafından sürekli üretildiğini belirtir.

Giddens'ın yaklaşımında dil, önemli yapısal unsurlardan biridir. Buna göre dil, pratikleri ve aksiyonları organize ederken aynı zamanda pratikler, fiil ve hareketler tarafından yeniden üretilmektedir. Giddens'ın yapı ile ilgili düşünceleri, yapının yalnızca sosyal aksiyonu kısıtlamakla kalmadığı, aynı zamanda sosyal aksiyonu mümkün kıldığı şeklindedir. Giddens'ın yaklaşımında ne yapıya ne de aktöre öncelik verilmesi, bu teoriyi diğerlerinden farklılaştırmaktadır.

Giddens, pre-modern ve modern toplumları güven ve risk kavramsallaştırması çerçevesinde ele alır. Geleneksel toplumlara ilişkin incelemelerinde Giddens, güven çevresinde dini inanç ve pratik biçimleri olarak dini kozmolojileri görür. Çünkü bunlar kişisel ve sosyal hayatın yanı sıra, tabiatla ilgili moral ve pratik açıklamaların kaynağını oluşturur. Din, geleneksel toplumlarda risk çevresinde de önemli rol oynar ve bir endişe kaynağı olabilir. Burada Giddens, genellikle dinin endişeyi giderme yerine onun kaynaklarından biri olabileceğini ileri süren ve işlevselciliğe farklı yaklaşan Radcliffe Brown'un görüşünü benimser gözükmektedir (Roberts, 1990: 48–49).

Modern toplumlarda dinin yerini tartışan Giddens'ın pozisyonu, geleneksel sekülerleşme tezini savunan Bryan Wilson ile buna şüpheyle bakan David Martin'in yaklaşımı arasında bir yerdedir. Ancak onun; kimi zaman, dinle gelenek arasında sıkı bir bağın olduğunu ve modern toplumlarda geleneksel değerlerin yerine mantıksal düşüncenin ve ampirik gözlemin yönlendirdiği bilginin geçeceğini, dinin öneminin azalacağını vurgulayarak birinci anlayışa yaklaştığı söylenebilir.

Giddens, post-modernitenin yeni moral problemler ürettiğini kabul eder. Yaşadığımız dönemin toplumsal yapısında asli olarak var olan şüphe ve güvensizlik dinin canlanmasına yol açabilir. Bu şekilde dine ilginin canlanması ve artması; doğum, evlilik ve ölüm gibi önemli yaşam olayları

esnasında meydana gelebilir. Dini ilgide görülen bu canlanma, geleneksel din formları ile sınırlı olmayıp yeni dini duyarlılık biçimleri ve ruhsallık girişimlerinin oluşturulması ile de ilgilidir. Söz konusu canlanma, Giddens'a göre geç modernitenin özellikleriyle yakından ilişkilidir. Bu şekilde dinin canlanması yüksek modernitenin ya da post-modernliğin bir sonucu olmaktadır.

Giddens'ın modernite, post-modernite ve din ilişkisi hakkındaki çözümlemeleri, din sosyolojisinin temel sorularından biri olan, modernitenin dinin önemini azaltmasına karşılık aynı zamanda onu nasıl canlandırdığını açıklamaya çalışan İngiliz din sosyolojisi anlayışını yansıtmaktadır.

Giddens, post-modern toplumlarda geleneği fazla önemsizleştirdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Giddens'ın post modernite koşullarında yaşanan dinle ilgili görüşü de bazı zayıf noktalara sahip olmasından dolayı eleştirilmiştir. İngiliz din sosyoloğu James A. Beckford, Giddens'ın işlevselci bir açıklama tipini kullanma izlenimi verdiğine işaret etmektedir. Aynı zamanda Giddens, dini canlanmanın açıklaması olarak yüksek moderniteyi görerek paradoksal bir yaklaşım sergiler. Buna ilâveten Giddens, moral açınazlara yönelik bireysel tepkilerden hareketle dini inceler. Dolayısıyla o, kolektif yönlerini hesaba katmayan dar bir şekilde bireyselleşmiş ve rasyonelleşmiş bir din resmi ortaya koyar.

Din, bireyin sosyal çevresinde "yapısal bir özellik" olarak onu, değerleri ve pratikleri hakkında bilgi sahibi yapan kaynaklar ve kurallar ihtiva eder. Ancak dinin belli bir yorumu, onun bağlıları tarafından oluşturulabilir. Yani yapı (din) üzerinde aktörler (inananlar) etkili olabilir. Din bireyle ilgili bir yaşam biçiminin oluşumuna katkıda bulunurken, aynı zamanda bu yaşam biçimi dini yorum ve anlayışlar üzerinde etkili olabilir.

Yapısal (makro) ve sosyal aksiyon (mikro) perspektifleri arasındaki farklılıkları giderme girişimi olarak Giddens'ın "yapısallaşım" teorisi, bazı dini sosyal bilimsel araştırmaların temellendirildiği bir çerçeve olarak kullanılabilir. Bu teori, "ikilik (duallik)" sürecine vurgu yaparak aktörlerle yapı arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Başka bir ifadeyle teori, aktörün yapıdan soyutlanmasının mümkün olamayacağına da işaret etmektedir. Giddens'ın teorisi, modern toplumların dindar insanlarının daha öncekilere göre nasıl farklı düşündüklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır (Furseth ve Repstad, 2006: 68).

Din, bireylerin sosyal çevresinde yapının unsurlarının bir parçası olarak mevcut bir fenomendir. Aynı zamanda dini inanç sistemi, insanların davranışları üzerinde etkili olan normlar ve değerler sağlayan önemli bir kay-

naktır. Bireysel aktörlerin aralarındaki sosyal temas, iletişim ve etkileşim yoluyla yapının, yeni biçimler altında tezahürü de her zaman mümkündür. Böylece her zaman yeniden üretilme potansiyeline sahip yapı, dinamik bir karakter kazanırken, bundan etkilenen aktörün fiil ve hareketleri de yapı üzerinde etkili olmaktadır.

Dinin ekonomik aktiviteler dâhil tüm insani davranışlar üzerindeki etkisini göstermemizde yapısallaşım teorisinin yardımcı olabileceğini söylememiz mümkündür. İslam'ın çeşitli biçimlerde yorumlanışında, yer ve zaman itibariyle bağlılarının aralarındaki sosyal etkileşimin ve bireysel aksiyonların etkili olduğunu belirten bu teorik yaklaşım, sosyolojik düşüncede umut vadeden yeni bir açıklama biçimi olarak görülebilir.

Kaynaklar

Berger, P. & T. Luckmann (1995), *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning,* Gutersloh: Bertellmann Foundation.

Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* New York: Doubleday.

Carpenter, J. (2012), "Sociological Perspectives on Religion", *Sociology,* January 1. http://www2.bakersfieldcollege.edu/jcarpenter/Writing/Religion.pdf [04.02.2012].

Çapcıoğlu, İ. (2011). *Küreselleşme, Kültür ve Din,* Ankara: Otto.

Davie, G. (1994), Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford: Blackwell.

Davie, G. (2007), *The Sociology of Religion,* London: Sage Publications.

Durkheim, É. (1961), *The Elementary Forms of Religious Life,* New York: Collier Books.

Durkheim, É. (1984). *The Division of Labor in Society,* London: Macmillan.

Friedman, J. (1974). "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism", *Man,* New Series, Vol. 9, No. 3, ss. 444-469.

Furseth, I. & Repstad, P. (2006). *Introduction to the Sociology of Religion,* London: Ashgate.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş – Klasik ve Çağdaş Kuramlar-,* (Çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınevi.

Haralambos, M. & M. Holborn (1995), *Sociology: Themes and Perspectives,* London: Collins Educational.

Hargrove, B. (1989), *The Sociology of Religion,* Illinonis: HarlonDavidson.

Jary, D., J. Jary (1991). *Sociology: The Harpers Dictionary,* New York: Harper Perennial.

Jonson, D. P. (2007). "The Theoretical Trajectory", A. Blasi (Ed.), *Religion and the Social Order,* vol. 13: American Society of Religion and Histories, Brill Acedemic Pablishers.

Kömeçoğlu, U. (2002). "Küreselleşme Modernleşme, Modernlik", *Doğu Batı,* Yıl 5, Sayı, 18.

Lidz, V. (2010), "The Functional Theory of Religion", Turner, B. (ed.), *The Sociology of Religion,* Singapore: Blackwell Publishing, ss.77–82.

Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion: The Transformations of Symbols in Industrial Society,* New York: McMillan.

Lundskow, G. (2008), *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach,* London: Pine Frage Press.

Özkalp, E. (2011). *Sosyolojiye Giriş,* Bursa: Ekin Yayınevi.

Parsons, T. (1967). *Sociological Theory and Modern Society,* New York: Free Press.

Poloma, M. M. (2011). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (Çev. Hayriye Erbaş). Ankara: Palme Yayıncılık.

Ring, Nancy C. ve arkadaşları (1988), *Intoduction to the Study of Religion,* New York: Orbis Books.

Roberts, K. A. (1990), *Religion in Sociological Perspective,* California: Wadsworth Publishing Company.

Sarıbay, A. Y. (1993). "Postmodernizm, İslam ve Demokrasi Üzerine", *Dergâh,* C. IV, S. 43.

Turner, J. H. (1995). "Çatışma Teorisi ve Eleştirel Teorinin Kökleri", çev. Ümit Tatlıcan, www.umittatlican.com [Erişim: 04.03.2012].

Wallace, R. & A. Wolf (2004), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları,* çev. L. Elburuz-R. Ayas, İzmir: Punto Yayıncılık.

DİN SOSYOLOJİSİNİN YÖNTEM VE TEKNİKLERİ

Ünver Günay

1. Giriş

Din sosyolojisi, uzun bir tarihî birikimi ve özellikle de klasik dönemin İslam ilmi, kültürü ve medeniyetinin etkilerini arkasına alarak, modern dönemin büyük değişim ve dönüşüm sorunlarına, Orta Çağ'dan kalma geleneksel, normatif ve skolastik ilâhiyat ilimlerinin çözüm üretmekte aciz kaldığı bunalım ortamında, Batı'da ortaya çıkmış bir bilimsel disiplindir. Bir yandan toplumu incelemeyi konu alan sosyolojinin, öte yandan dinler tarihi, karşılaştırmalı din bilimi, din psikolojisi, din fenomenolojisi, din etnolojisi ve din antropolojisi gibi disiplinlerin dâhil oldukları, "*Religionswissenschaft*" denilen modern din bilimlerinin bir dalı sayılan din sosyolojisi, giderek gelişip sistemleşme yolunu tutmuş; bu bağlamda teorik temellerini ve metodolojisini oluşturup geliştirmeye yönelmiş ve hatta sadece Batı'da kalmayarak tüm dünyaya ve bu arada İslâm dünyasına ve özellikle de Türkiye'ye uzanmıştır. Onun konusu, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler ve bunun sonucunda ortaya çıkan etki ve tepkilerle dinî gruplarm bilimsel yöntem ve teknikler aracılığıyla incelenmesidir. Bir başka tanımlamada, bu bilim dalının konusu, toplumsal olaylar olarak din olaylarının yahut toplumun dinî yaşayışı ve onun süreklilik ve değişiminin bilimsel bir yaklaşım perspektifinde ve sosyal bilimlerin ve özellikle de sosyolojinin yöntem ve teknikleri aracılığıyla incelenmesi şeklinde de ifade edilebilir. Her halükârda, bu bilim dalının araştırmalarında yöntem ve teknikler meselesi hayatî bir önem taşımaktadır; çünkü onlar amaca erişmek için izlenmesi gereken en doğru yolu ifade etmektedirler. Öyle ki, Müslüman toplumlarda ve özellikle de Türkiye'de, din sosyolojisinin çeşitli konuları

üzerine, değişik yöntem ve teknikler aracılığı ile birçok çalışma yapılmıştır ve yapılmayı sürdürmektedir.

Ancak genellikle bu çalışmalarda, teorik, epistemolojik ve özellikle de metodolojik yetersizlikler önemli bir zafiyet noktası oluşturmaktadır. Bu bakımdan, meselâ J. P. Charnay, Müslüman toplumların dinî yaşayışlarının incelenmesinde, toplumda dindarlığı ayakta tutan iskeletin kavranmasına imkân vermesi amacıyla, öncelikle epistemolojik açıklamaların yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu yapıldıktan sonra özel gözlem ve teknikler aracılığı ile olaylar gözlenecek, tasnif edilecek, tipolojiler oluşturulacak, sonra da sosyolojik açıklama ve yorumlara geçilecektir. Ancak İslam dini yalnızca inanç ve ibadetten oluşan basit bir sistem de değildir. O aynı zamanda günlük hayatın pratik eylemlerinde ortaya çıkan bir yaşam biçimi, dünya görüşü ve hayat tarzıdır. Başka bir deyişle, kulun Allah'a boyun eğip kendini ona teslim etmesi anlamında İslamiyet kişisel, kişilerarası ve gruplar-arası tutumlar ve eylemlerin girift aracılığıyla kişinin Tanrı ile olan bağını daha iyi bir biçimde düzenlemek üzere sıkı bir toplumsal doku tesis etmek istemektedir. Bu durumda, Müslüman topluluklar içerisinde dinî olanla olmayanı birbirinden ayırt etmek oldukça güç olmakta; bu bakımdan, Charnay'a göre, dinî olgunun sosyolojik analizi toplumsal olgunun tamamının incelenmesini gerektirmektedir (Charnay, 1974: 79–86 ve 1977: 15–26, 50–52). Bu bakımdan, Müslüman toplumlarda ve özellikle de Müslüman Türk toplumunda din sosyolojisi araştırmacısının dinî yaşayışın işaret edilen bu yönlerini gözden uzak tutmaması ve konuya yaklaşım şeması ve modelini buna göre oluşturması gerekmektedir.

2. Disiplinler-Arası Konum ve Yaklaşım Yollarının Çeşitliliği

Din sosyolojisi bilimi araştırmalarında izlenen yönteme ilişkin sorunları, başta sosyoloji ve ilâhiyat olmak üzere onun iki temel dayanağı olan toplum bilimleri ve din bilimleri ile paylaşmakta olduğunu önemle ve öncelikle belirtmelidir. Bu bağlamda, din sosyolojisinin konularına yaklaşımın daha çok "*disiplinler-arası*" bir hüviyet taşıdığı da önemle vurgulanmalıdır. Dinî hayat, tecrübe, tezahürler ve bunların tabiatına ilişkin meseleleri din bilimleri ve özellikle de ilahiyat ilimleri ile paylaşan din sosyolojisi, bu konularda özellikle onların yardımlarını beklemektedir. Her halükârda, sosyolojide olduğu gibi, onun bir alt dalı olan din sosyolojisinde de metot konusu tartışmalıdır. Nitekim dinin bilimsel yaklaşım perspektifiyle sosyolojik incelemesinin ortaya çıkışı ve gelişmesinin Batı'da A. Comte'un Pozitivizm'inin etkisi altında kendini göstermiş olması, din sosyolojisinin yöntem ve tekniklerine ilk planda tek doğru anlayışına dayalı pozitivist yaklaşım paradigmasının egemen olmasını da beraberinde

getirmiştir. Ancak zamanla Pozitivist anlayış, Post-Pozitivizm, Kritik Teori ve Konstrüktivizm gibi yeni paradigmaların eleştirilerine maruz kalmıştır. Böylece din sosyolojisi alanında, Rasyonel Seçim, Sembolik Etkileşimcilik, Etnometodoloji, Diyalektik ya da Fenomenolojik kuram yahut yoksunluk kuramı gibi çoklu gerçeklik anlayışına dayalı yorumlayıcı alternatif yaklaşımlar kendini göstermiştir (Bkz. Günay, 2006/2: 509–539). Bu bakımdan din sosyolojisinin standart bir metodundan değil, fakat konulara değişik yaklaşım yolları ve bunlara uygun farklı yöntem ve tekniklerden söz etmek uygun düşmektedir.

Doğrusu din sosyolojisi, donup kalıplaşarak standartlaşmış bir yasalar, teoriler ve yöntemler sistemi değildir. O, gerçeği araştırmaktadır ve gerçek, dinamik bir olgu ve süreçtir. Böylesine bir dinamik gerçekliğe, değişmeyen perspektifler, paradigmalar, modeller ve kalıplardan hareketle yaklaşmaya çalışmak yanıltıcı olur. Kısacası din sosyolojisinde metotlar çeşitlidir. Yine de, başvurulan yöntem ve teknikler konusunda araştırmacıların üzerinde genel olarak anlaştıkları hususlar da vardır ki, burada bu noktalar üzerinde, çalışmanın sınırları ölçüsünde durulmaya çalışılacaktır (Krş. Günay, 1998/2008: 69–70).

3. Deneysel Bir Bilim Olarak Din Sosyolojisi ve Din Sosyolojisinde Metot

Din sosyolojisinin konularına bilimsel yaklaşımlarında izlediği yöntem ve teknikleri anlatırken, ilkin onun bir "*olgular bilimi*" yani "*tecrübî*" bir bilim olduğunu önemle belirtmelidir. Din sosyolojisinin deneysel bir bilim olması ise, onun toplumda yaşanan dinî-sosyal olgulara yani empirik realiteye dayanması demektir. Gerçekte genel sosyoloji gibi, onun bir alt dalıdır; üstelik deneysel bir bilim olarak din sosyolojisi de normatif değil, fakat nesnel bir realiteler bilimidir; çünkü toplumun normatif teorisini yapma işi toplum felsefesine düşmektedir. Bu bakımdan, din sosyolojisinin amacının, sosyal olaylar olarak din olaylarını bilimsel bir yaklaşım perspektifinde ele almak suretiyle, toplumun kolektif dinî hayatını, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri ve etkileşimini ve dinî grupları nitelemek, karşılaştırmak, açıklamak ve anlamak olduğu önemle vurgulanmalıdır. Böylece dinin toplum hayatındaki yeri, işlevleri, önemi ve anlamını ortaya çıkarmak mümkün olacaktır (Krş. Taplamacıoğlu, 1961/1969: 52). Ancak buradan din sosyolojisinin metodolojisinin tümevarımcı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; zira tümdengelimci bir yaklaşımı uygulamak da pekâlâ mümkündür (Krş. Günay, 1998/2008: 70–71).

4. Yöntem ve Teknikler

Yöntem ve araştırma teknikleri çoğu zaman birbirine karıştırılmakta; bu bakımdan "*yöntem*" ile "*teknik*" arasındaki farkı belirtmek önemli olmak-

tadır. Sosyolojide yöntem, "nasıl" sorusuna cevap oluşturur ve konuyu ele alırken izlenen zihinsel tutum ve yaklaşımı ve bu amaçla oluşturulan araştırma planını ifade eder. Bu anlamda sosyolojide, yapısalcı, işlevselci, çatışmacı, karşılıklı etkileşimci, vs. yöntemlerden söz edilmektedir. Bunların sosyolojik kuramlara sıkı sıkıya bağlı bulunduğunu önemle belirtmelidir. Bu bakımdan, gerçekte yöntemler zihinsel süreçler olup, soyutturlar. Araştırma teknikleri ise, soyut yöntemin somut gerçekliğe uygulanışında başvurulan araçları ifade etmektedir. Böyle olunca her yöntemin veya konuya yaklaşım şeması, planı ya da modelinin, onu incelemeye, kavramaya ve çözümlemeye en elverişli teknik ve araçları ortaya koyup geliştirmesi gerekmektedir. Bu çerçevede sosyolojik araştırma tekniklerinin belirlenmesi ve geliştirilmesinde komşu disiplinlerle geniş ölçüde işbirliğine gidilmektedir. Esasen bu durum, yöntem ve teknikleri öylesine iç içe bir duruma getirmiştir ki, böylece bir kısım araştırma teknikleri yöntemsel bir nitelik kazanmış bulunmakta; bu bağlamda bir tarihsel yahut genetik, etnografik, monografik, istatistik, filolojik yöntemden ya da karşılaştırma yönteminden söz edilmektedir. Ancak yine de yöntem ve teknik arasında bir nitelik farkı mevcuttur (Krş. Günay, 1998/2008: 71).

5. Araştırma Süreci ve Başlıca Aşamaları

Sosyolojinin öteki alanlarında olduğu gibi, din sosyolojisi alanında da bir araştırma süreci başlıca ve sırasıyla şu aşamalarda gerçekleşmektedir:

1) Araştırma konusunun belirlenmesi,
2) Bir ön araştırma yapılarak, araştırma konusu ile ilgili temel "varsayım"ın (hipotez) ve gerekirse yan hipotezlerin ya da "sayıtlılar" (aksiyomlar) ve denencelerin ortaya konması,
3) Konuya uygun ve temel varsayımın ve eğer varsa yan hipotezlerin ya da denencelerin sınanmasını sağlayacak yöntem ve tekniklerin seçimi,
4) Bir çalışma planı ve programının yani araştırma projesinin hazırlanması,
5) Verilerin derlenmesi,
6) Toplanan materyalin tasnif ve analiz edilip yorumlanması ve değerlendirilmesi,
7) Sonuçların çıkarılması,
8) Raporlaştırma (Krş. Türkdoğan, 1989:154; Birkök, 1998; Özkalp, 1993: 31).

Mamafih meselâ Karasar bu aşamaları, ilk dördü birleşik halde "tanımlama", beş, altı ve yediyi birlikte "doğrulama" ve sonuncusu da "raporlaştırma" olmak üzere, "*tanımlama–doğrulama–raporlaştırma*" şeklindeki üçlü bir özlü yaklaşım perspektifinde ortaya koymaktadır (Bk. Karasar, 1984: 14).

5.1. Tanımlama

Din sosyolojisi araştırmalarında izlenecek yol ve yöntem bakımından işe araştırma konusunu belirleyerek başlamalıdır. Meselâ bir toplumun dinî yaşantısı ve orada niçin birilerinin ötekilerden daha dindar oldukları konusunda bir araştırma yapılabilir. Araştırma konusunun belirlenmesi, konu seçiminin yanı sıra ilgili literatürün taranmasını, değişkenlerin belirlenmesini, hipotezlerin kurulmasını ve değişkenlerin ölçümlenip değerlendirilmesini de gerektirir. Din sosyolojisi alanında araştırma yapacak kişi, toplumun yaşayışında dinle ilişkili bir güçlük ve sorunu sezmeyi, sonra onu uygun kavram ve terimler aracılığıyla bir "*araştırma problemi*" ve "*alt-problemler*" şeklinde tanımlamayı bilmelidir. Alt-problemler araştırmacının ilgisini odaklayacağı alanları gösterir. Amaçlar ise, araştırma probleminin somutlaştığı yerdir. Temel problemin ve alt-problemlerin aydınlatılabilmesi için gerekli verilerin bulunmasına yarayacak olan kestiriler belli bir kuramsal çerçeve bağlamında ortaya konularak "*soru cümleleri*" ya da "*denenceler*" şeklinde formüle edilmelidir. Bu da, konu ile ilgili bir ön araştırma yapılmasını gerektirir. Araştırmacı, araştıracağı problemi değişkenler açısından görmeyi bilmeli ve başka bir değişkene göre değişen "*bağımlı değişken*" ile kendiliğinden değişen "*bağımsız değişken*"i ve "*kontrol değişkeni*"ni gözden kaçırmamalıdır. Çünkü araştırmada uygun ve geçerli ölçüm araçlarının bulunup ortaya konması, araştırma problemi ve alt problemlerin başarı ile çözümü bakımından zorunludur. Uygun yöntem ve tekniklerin belirlenmesinin ardından çalışma plan ve programının hazırlanması, zamanlamanın yapılması ve ikinci dereceden verilerin analiz edilmesi gerekir. İyi bir araştırmacı, neyi nasıl, ne zaman, nerede ve kimlere uygulayarak yapacağını iyice planlamak durumundadır. Meselâ eğer bu bir dindarlık araştırması ise, dindarlığın değişik boyutlarının olduğu dikkate alınmalıdır. Küçük ve homojen bir grup araştırmaya bütünüyle konu oluşturabilir. Ancak büyük ve heterojen bir grubu araştırmak için genellikle onu temsil edecek bir örnek almak gerekir. Böylece oluşturulan araştırma planının yazılı dökümüne "*araştırma projesi*" veya "*araştırma önerisi*" adı verilir. Bir araştırma projesinde; *araştırmanın adı, problem, amaç, önem,* varsa *sayıtlılar* ve *denenceler, sınırlılıklar, tanımlar, yöntem* ve *teknikler, süre* ve *olanaklar, geçici anahtar plan, kaynakça* ve varsa *ekler* yer almalıdır (Krş. Karasar, 1984: 42).

5.2. Doğrulama

Bu aşamada, araştırma konusu ile ilgili olarak önceki safhada ortaya konan sorular veya denenceler, çeşitli teknikler yardımıyla derlenen verilerle karşılaştırılarak sonuçlara erişmeye çalışılır. Bu amaçla, toplanıp kayıt altına

alınan veriler tasnif edilir ve eğer çalışma nicel bir araştırma ise, verilerin yinelenme durumlarını gösteren frekans tabloları oluşturulur ve hatta onlar grafik ve şekillerle de ifade edilebilir. Gerekirse belirli veri dizileri arasında bir ilişki bulunup bulunmadığını gösteren istatistiksel uygulamalara gidilir ve değerlendirme, yorumlama ve çıkarsamalarla sonuçlar elde edilmeye çalışılır.

5.3. Raporlaştırma

Bu aşama, tanımlama ve doğrulama süreçleri ve onların sonuçlarının belli ilke, kural ve yazım tekniklerine uyularak özenli biçimde yazıya dökülmesi işlemidir. Çalışma süresince, araştırma konusu ile ilgili olarak toplanan bilgilerin kaynak ve bilgi fişlerinden yararlanılarak kayıt altına alınması ve tasnifi, yazma aşamasında oldukça kolaylık sağlar. Araştırma raporu, varılan sonuçların başkalarına duyurulmasını ve böylece bilgi birikimi ve denetime imkân verir. Raporda; *başlık*, *önsöz*, *içindekiler*, varsa *çizelgeler ve şekillerin listesi*, *giriş*, *bölümler*, *sonuç ve öneriler*, *kaynakça* ve varsa *ekler* yer almalıdır. İstatistiksel veriler, çizelgeler ve grafikler aracılığıyla sunulmalı, verilerin sunumunda şekillerden yararlanmalı, çalışmanın bir özeti verilmeli, bulguların kuramla olan bağı kurulmalıdır. Önceki çalışmalardan usule uygun biçimde kaynak gösterilmesi de çok önemlidir. (Daha geniş bilgi ve açıklamalar için meselâ bk. Karasar, 1976/1984).

6. Modeller ve Teknikler

Araştırmanın amaca uygun biçimde gerçekleştirilmesi için belli bir yaklaşım modeline oturması gerekir. Araştırma modelleri, "*nitel*" (*kalitatif*) ve "*nicel*" (*kantitatif*) olmak üzere iki çeşittir. Nitel araştırmalar, araştırmacının dinî-toplumsal olayı özünden anlamasına yöneliktir. Gerçekte nitel yaklaşım salt bir teknik değil, temel bir duruş ve düşünüş biçimi, olguya sıkı sıkıya bir yöneliş olup, böylece olgu ile yöntem arasındaki ayrımlaşmayı olabildiğince ortadan kaldırmak amaçlanmaktadır (Mayring, 2000: V; Yıldırım ve Şimşek, 1999/2004). Pozitivist paradigmanın vazgeçilmez araştırma usulü olan nicel araştırma modeli ise genellikle istatistiksel analizleri gerektirmektedir. Din sosyolojisi araştırmalarında, nitel ve nicel yaklaşım modellerinden yararlanıldığı gibi, bunları birlikte kullanmak suretiyle bilimsel araştırmalar da gerçekleştirilmektedir.

Her halükârda, din sosyolojisi araştırmalarında niteleme yaklaşımı önem taşımakta; bu durum din sosyolojisinin deskriptif bir deneysel bilim olmasından ileri gelmektedir. Sosyologun laboratuarı toplumdur ve inceleme konusu olan toplumun dinî yaşayışı ve olgularının sosyolojik tetkikinin önemli bir adımı, onların kendi ortamında gözlemlenmesi, sonra da doğ-

ru bir portresinin çizilmesinden geçmektedir. *Gözlem*, "*dolaysız*" ve "*dolaylı*" olmak üzere iki türlüdür. *Dolaysız gözlem,* toplumda yaşanan empirik dinî gerçeğin doğrudan ve hatta bizzat katılarak müşahede edilmesidir ve bu usul, günümüz toplumlarının dinî yaşayışının sosyolojik tetkiki için söz konusudur. Dolaysız gözlem kendi içinde, "*yaygın gözlem*" ve "*yoğun gözlem*" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Başlıca gözlem teknikleri, örnekleme, monografi, istatistik, örnek olay incelemesi, alan araştırması ve karma tekniklerdir. "*Örnekleme tekniği*", bütün bir kitle yerine onun özellikleri hakkında bilgi verecek temsili bir parçasının seçilip incelenmesi esasına dayanmaktadır. İyi bir örneklemenin önemli iki koşulu, örneklerin sonuçların genellenmek istendiği evreni temsil niteliğinin olması ve yeterli sayıda alınmış bulunmasıdır. Örnek grubun seçiminde "*kotalar*" ve "*tesadüfler*" tekniği gibi değişik usullerden yararlanılır. Kota tekniğinde, araştırma konusu olan toplumun ana kitlesi için geçerli olacak kategorilerden bir model oluşturulur. Basit örnekleme, küme örneklemesi ve alan örneklemesi gibi türleri olan tesadüfler tekniğinde ise, oluşturulan örneğin temsil gücü ihtimaller hesabına dayanır. İlk olarak Le Play'in kullandığı ve bir konuyu derinlemesine ele alan, dar boyutlu ve sınırlı araştırmalarda sıklıkla başvurulan "*monografi tekniği*" günümüzde oldukça yaygınlık kazanmış bulunmaktadır. Önceden hazırlanmış "*soru kâğıtları*"na (*Questionnaires*) dayanan monografi tekniğinde, duruma göre yazılı kaynakların yanı sıra karşılaştırma yöntemine başvurulduğu da olmaktadır. Böylece monografi tekniğinin dar şeması aşılarak ve konunun gerektirdiği öteki uygun yöntem ve tekniklerden de yararlanılarak gerçekleştirilen çalışmalarda dinî hayat çoğunlukla önemli bir yer tutmakta; ayrıca sırf dinî yaşayış konularına ayrılmış monografi araştırmaları da yapılmaktadır (Mesela bk. Günay, 1974 ve 1999). Monografi betimsel yani sırf deskriptif bir çalışma olabileceği gibi, bazı hipotezlerin doğrulanması için girişilen bir araştırma da olabilir. Monografiye yakın ancak kendine has özellikler taşıyan, Moreno'nun küçük grupların incelenmesi için geliştirdiği "*sosyometri*" tekniği ve onun grafik bir aracı olarak "*sosyogram*" (Bk. Arslantürk, 1995: 142–149) ile "*odak grup*" tekniği de kayda değerdir. Matematiğin bilimsel araştırmalara uygulanışından doğan "*istatistik*"in din sosyolojisi araştırmalarında kullanılışı ilk olarak Le Play'in monografilerinde görülmektedir. Daha sonra G. Le Bras'ın Fransa'da dinî hayat üzerine başlattığı anket çalışmalarında istatistikten geniş ölçüde yararlanılmıştır. Günümüz din sosyolojisi çalışmalarında ise, istatistiğin kullanımı dünya ölçüsünde bir yaygınlığa erişmiştir. Bununla birlikte, çoğu zaman bu teknik, öteki usullerle yürütülen çalışmaların bir tamamlayıcısı işlevini görmektedir. Bu amaçla hazırlanan soru listeleri araştırma yapılacak topluma dağıtılmakta,

sonra toplanan bilgilerin dökümü yapılmakta, hesaplamalardan sonra oranlara yani yüzdelere varılmakta, daha sonra dinî yaşayışın belli konuları ile çeşitli sosyal ve kültürel değişkenler arasında korelasyonlar kurularak birlikte değişmeler yani neden-sonuç bağı araştırılmaktadır. Varılan sonuçların tablolar halinde belirtilmesi, grafik ve şekillerle ve hatta haritalarla ortaya konulması metodun inandırıcılık gücünü artırmaktadır. Kuşkusuz deneysel bir bilim olan din sosyolojisi araştırmalarında, sayılabilir eylemler olan dinî olgulara ilişkin istatistiklerden yararlanmak önemlidir; ancak anlamlandırılmadıkları sürece rakamlar boş birer kalıptan öteye geçmezler. Öte yandan, rakamların fetişizminden sakınmak, özellikle dinî tezahürler gibi oldukça engin ve nazik bir konuda, yanlış sonuçlara sürüklenmemek bakımından önemlidir (Krş. Maitre, 1972; Arslantürk, 1995: 110–137). Temsil edici nitelikteki tekil olayların incelenmesinden ibaret olan ve nitel araştırmalarda sıklıkla başvurulan bir usul de, "*örnek olay incelemesi*"dir. "*Alan araştırması*", gerek nitel gerekse de nicel araştırmalarda başvurulan bir usuldür. Bu tür çalışmalardaki verilerin toplanmasında yazılı belge ve kaynakların ve açık mülâkatların yanı sıra "*survey*" denilen "*tarama*" tekniğinden de yararlanılmaktadır. Survey'ler genellikle geniş kitlelere uygulanan anketlerdir. Din sosyolojisi alanındaki çok sayıda araştırma, "*karma teknikler*"le gerçekleştirilmiştir. Burada, araştırmanın şekline göre çeşitli tekniklerden yararlanılarak tek bir tekniğin dezavantajları bertaraf edilmeye ve yöntemin daha etkin olması sağlanmaya çalışılır (Krş. Günay, 1998/2008: 72–76).

6.1. Uygulama

Önemli bir gözlem tekniği olarak anketin uygulaması çok dikkatli ve titiz bir çalışma ve çabayı gerektirir. Gerçekte anket sözcüğü oldukça genel bir anlama sahip olup, anketlerin çok değişik türleri vardır. Her halükârda, hemen her anket, araştırma konusu ile ilgili birtakım soruları içerir. Din sosyolojisi araştırmalarında giderek geniş bir kullanıma erişen sayısal bir ankette, hipotezlerin kurulması, gözlem planının oluşturulması, değişkenlerin belirlenmesi ve değişkenler arasındaki ilişkilerin analizi oldukça önemlidir. Gerçekte, bilimsel bir araştırmada "*denenceler*" (*hipotezler* veya *varsayımlar*), araştırma konusu ile ilgili olarak, geniş bir açıklamaya yahut teoriye erişebilmenin ilk aşamasıdır. Onlar, bilimsel araştırmanın geçerliliği denemeye alınan unsurları olarak, deneye tabi tutulmayan ön kabuller olan "*sayıtlılar*"dan yani aksiyomlardan farklıdır. *Teori* (*kuram*) ise, deneye imkân veren bir alanda, sistematik tabmin ve açıklamalar getiren, kavramlardan oluşmuş fikrî bir alettir. Aslında her bilim kurama dayanır; zira olaylar arasındaki karmaşık ilişkiler ancak teorilerle bir para-

digmaya yahut düşünce modeline oturtulabilir. Ancak bilim dinamik olduğundan kuramlar ya zamanla deneysel olgularca doğrulanabilir ve daha güçlü konuma gelebilir yahut yanlışlıkları ortaya konarak geçerliliklerini yitirirler. Gerçekte kuram, somut olguların, kavramlar aracılığı ile bir tür sistematik soyutlaştırılmasıdır. Doğrusu zamanımızda sosyoloji, genel geçerli kuramlar oluşturmanın güçlüğü karşısında, sistematik kuramlardan çok empirik araştırmalara yönelmiş görünmektedir. Yine de bilimsel olma iddiasında olan her empirik araştırmanın, kuramsal bir temel çerçeveye yahut modele oturması gerekir; aksi halde, araştırma konusu ile ilgili olarak, olaylar yığınına dayalı tekrarlardan öteye gidilmemiş olur. Her halükârda, kuramlarm sınanması gerekmektedir ve nitekim iki ya da daha çok olaylar dizisi veya değişken arasında var olduğu varsayılan ilişkileri saptayan bir açıklama olmak bakımından denenceler aslında, kendi çapında böylesine bir sınama denemesinden başka bir şey değildir. Gerçekte araştırma konusu ile ilgili bir denence, sırf idrak yoluyla da kurulabilir. Meselâ din sosyolojisi alanında, çağdaşlaşmanın ya da sanayileşmenin veya göç yahut kentleşmenin veyahut eğitim-öğretimin yaygınlaşmasının geleneksel dinî yaşayışı etkilediği ve hatta gerilettiği varsayılabilir. Ancak durum ve şartlara göre tersine bir hipotez de oluşturulabilir; zira bunun örnekleri de mevcuttur. Bu bakımdan, bilimsel bir hipotezin, konu ile ilgili birtakım ön gözlem ve tespitlere dayanması gerekir. Bu bakımdan, konu ile ilgili bir "*ön anket*" (*pre-test*) yahut ön araştırma veya çalışma ya da pilot uygulama yapmak yerinde olur. Böylece derlenen bilgiler bir tahlil ve değerlendirmeye alınarak araştırılacak unsurlar ve denenceler oluşturulur. Bilimsel bir araştırmada, yönetici bir fikir olarak ve bir teorik modele oturtulmuş biçimde temel bir varsayım ve yerine göre yan hipotezler ya da denenceler bulunabilir ve hipotezleri tahkik etmek üzere asıl anket planı ve sorular belirlenir; çünkü hipotezlerin tahkiki, ancak veriler aracılığı ile mümkün olur. Bilimsel veriler ise ya doğrudan gözlem veya soruşturma yani kişilere soru sorma ya da belgesel inceleme yoluyla elde edilir. Öte yandan, bilimsel bir araştırma kanıtlanacak yahut çürütülecek herhangi özel bir varsayıma dayanmadan da gerçekleştirilebilir. Ancak varsayım daha sistemli ve planlı veri toplamaya imkân sağlayarak yanılma payını azaltır (Bk. Türkdoğan, 1989: 155).

Gözlem belli bir plana göre yapılabileceği gibi daha serbest de davranılabilir. Gözlemin yönetilmesi çok önemlidir. Dolaysız gözlemin yapılışının kendine has bir tekniği vardır. Burada sırayla; öğrenme, hazırlanma ve sezme aşamalarından söz edilebilir: İlk aşamada, gözlenecek toplum tanınmaya çalışılır; bu da o toplumun içerisinde uzun süre yaşamakla sağlanabilir. İyi bir gözlemcinin, gözlemini yapacağı toplumun içine bizzat

girmesi, dinî törenler, ibadetler ve liderlerle temasa geçmesi ve toplumun hayatına, dinine ve inançlarına katılarak tam nüfuz etmesi gerekir. Gözlem, bizzat araştırmayı yapan kişi tarafından yapılabileceği gibi güvenilir kişiler aracılığıyla da gerçekleştirilebilir. İkinci aşama, belli bir hazırlık dönemini içermektedir. Gözlemci işe başlamadan önce neyi nasıl araştıracağını bilmelidir; aksi halde olayların akışı ve çokluğu karşısında şaşkınlığa uğrayabilir. Bilimsel bir araştırmanın teorik ve kavramsal çerçevesinin oluşturulması, bir teoriye dayalı olarak konuya yaklaşım modeli kurulması, hipotezlerin belirlenmesi ve gözlem planının oluşturulması işte bu bakımdan önemlidir. Dolaysız gözlem sırasında "*soru kâğıdı*" tekniğinden yararlanılabilir. Araştırmacının, araştırma konusu ve araştıracağı toplumun çeşitli durumlarını göz önünde tutarak özel sorular, kılavuz soruları ve sondaj soruları hazırlaması en uygun yoldur. Araştırmada varılacak sonuçlar açısından soruların mahiyeti, biçimi ve sıralanması büyük bir önem taşır. Sorularda farklılık yaratan temel bir faktör de, cevaplamalardaki serbestlik derecesinin farklılığıdır. Bu bakımdan sorular, "*açık*" ve "*kapalı*" uçlu olmak üzere ikiye ayrılır. Soruları bir de, alternatif cevaplar serisine göre düzenlenmiş sorular ve değerlendirme amaçlı sorular şeklinde tasnif etmek mümkündür. Soruların sıralanışı ve toplam sayısı da son derece önemlidir. Pek çok soruyu içine alan bir soru kâğıdı, ankete katılma oranını olumsuz etkiler. Soru kâğıtlarının cevaplandırılması yazılı ve sözlü cevaplama şekillerinde olabilir.

Soru kâğıtları ile gerçekleştirilen dolaysız yaygın gözlem özellikle dinî konularda yüzeysel araştırmalar yapmaya elverişlidir. Buna karşılık doğrudan doğruya katılımlı yoğun gözlemlerle daha derinlikli araştırmalar gerçekleştirilebilir. Bu tür araştırmalar özellikle küçük gruplar için geçerlidir. Aynı şekilde bu yolla büyük gruplar içerisinden alınan küçük örnekler üzerinde derinliğine araştırmalar yapmak da mümkün olur. Dolaysız yoğun gözlemlerde kullanılan teknikler; "*mülâkatlar*", "*kanaat testleri*", "*sondaj*" ve "*katılma tekniği*" şeklinde dörde ayrılmaktadır. Aslında bu tekniklerin hemen hepsinden dolaysız yaygın gözlemlerin yanı sıra dolaysız yoğun gözlemlerde de yararlanmak mümkündür. Genellikle "*görüşme*" tekniği yani "*mülâkatlar*", araştırma konusu olan toplumdan seçilen belli kişilere yani deneklere araştırmacıların, araştırma konusu ile ilgili sorular sorması ve aldığı cevapları kaydetmesi şeklinde olmaktadır. Ancak bu tekniğin yürütülmesinde telefon görüşmesi, mail alışverişi, derinliğine görüşme, yüz yüze görüşme, grup tartışması gibi türlü usullere de başvurulmaktadır. Görüşme tek bir kaynak kişi ile olabileceği gibi grupça da gerçekleştirilebilir. Görüşmecinin mülakatlar sırasında soracağı soruları içeren bir "*görüşme kılavuzu*" hazırlaması çok yararlıdır. Görüşmenin önemli bir türü

de "*anlatı*"dır. Görüşmede karşılıklı güven de çok önemlidir. Kişilere soru sorarak veri toplamanın önemli bir yolu da "*yazışma*"dır. "*Testler*", dinî inanç, kanaat, düşünce ve davranışların ölçülmesinde çok yararlı olmaktadır. "*Sondaj*" yoluyla anketler, genellikle sınırlı kişilere uygulanmakta ve birçok durumlarda yanıltıcı olabilmektedirler; ancak onların da değişik türleri mevcuttur ve bu yolla sakıncalar kısmen ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Meselâ tekrarlama türü, önceki verileri kontrole yaradığı gibi, değişmeleri ölçmede de kullanılır. Araştırma konusu olan topluma bizzat katılarak, olayları yaşaması ve gözlemlemesinden ibaret olan "*katılma tekniği*" araştırmacıya konu ile ilgili olarak doğrudan canlı gözlemler yapma imkânını verdiği için çok uygundur. Öte yandan, dolaysız gözlemin önemli bir koşulu da sezmedir. Gözlem, bir yetenek, uyanıklık ve beceri işidir (Krş. Günay, 1998/2008: 76–80).

Tarihe mal olmuş toplumlardaki dinî tezahürlerin din sosyolojisinin yaklaşım yollarından hareketle incelenmesi de çok önemlidir ve işte bu durumda "*tarihî yöntem*" devreye girmektedir. Ancak tarihî yöntem, yazılı bilgi ve belgelere dayalıdır ve yazılı kültür dönemi insanlık tarihinin ancak belli bir kısmını ve insanlığın belli bir bölümünü kapsamaktadır. Geçmiş dönemlerdeki yazısız halklar ve kültürlerin dinî yaşayışları konusunda, etnoloji, etnografya, folklar ve antropoloji gibi bilimlerin yardımına ve yöntemlerine başvurmak uygun düşmektedir ve işte bütün bu tür araştırmalarda din sosyolojisi, konusu geçmişle ilgili bir niteleme olan "*dolaylı gözlem*" tekniğine başvurmaktadır. Dinî-sosyal olguların değişik türden ve çok sayıdaki belgelerde izleri kalmakta; arşivler, kütüphaneler ve internet, dokümantasyon sağlama bakımından önemli hizmetler sunmaktadırlar. Dolaylı gözlem, iki aşamada gerçekleştirilir: Birincisi kaynak ve belgelerin, bilgi, kalıntı ve buluntuların aranıp bulunması; ikincisi, bulunan bu kaynak ve belgelerin, kalıntı ve buluntuların doğruluklarını tartışılarak değerlendirilmesidir. Üç türlü belge vardır: Sözlü belgeler ve gelenekler, yazılı belgeler ve kaynaklar ve taşınır veya taşınmaz sanat abideleri olan şekillenmiş anıtlar; kalıntılar ve buluntular. Bütün bunlar, ait oldukları toplumların dinî hayatıyla ilgili önemli ipuçlarını ve gerçeklikleri yansıtırlar. Bu bakımdan din sosyolojisi, tarih ve özellikle de dinler tarihi, din fenomenolojisi, din antropolojisi, din etnolojisi, folklor, coğrafya, psikoloji, etnoloji, hukuk, ahlâk ve ilâhiyat bilimlerinin derlediği bilgi ve belgelere çok şeyler borçludur. Gerçekte ise, din sosyolojisinin tüm insan bilimleriyle yardımlaştığını önemle belirtmek gerekir. Toplanan bilgi ve belgelerin doğruluk ve güvenilirlik derecelerinin tartışılması, dolaylı gözlemin sağlıklı olarak gerçekleştirilmesi bakımından çok önemlidir. İyi bir gözlemci elindeki dokümanları tartışmasını, değerlendirmesini ve gerektiğinde sahte

olanlarını reddetmesini bilmelidir. Böylece doğrudan ya da dolaylı gözlemlerin sonunda doğrulanmış ve ispatlanmış verilere erişilmiş olur. Nicel bir araştırmada, gözlem araçları yeteri kadar iyi ise gözlem bir istatistik ile sonuçlanır (Krş. Günay, 1998/2008: 80–83).

7. Karşılaştırma

Bilimsel gerçeğe erişmede tek başına gözlem yani niteleme yeterli değildir; çünkü sosyoloji istatistik veya sosyolojik tasvir anlamına gelen "*Sosyografi*" demek değildir. Sosyoloji ancak derleyip nitelediği bilimsel verileri karşılaştırıp açıklamalara gittiği, olaylar arasında neden-sonuç bağı kurabildiği ve hatta belki de kanunlara erişebildiği ölçüde amacına erişebilmiş sayılır. Sosyoloji olguları toplumsal kontekstleri içerisinde bütün olarak ele alır ve tek tek olayları bu bütünün parçaları olarak değerlendirir. Bir kaç olayı bütüne teşmil etmek ve acele genellemelere gitmek ise, bilimsel bakımdan eksiklik ve yetersizlik olur. Nihayet, bilimsel hipotezlerin deneysel araştırmalarla kontrol edilmesi için de karşılaştırma gereklidir. Karşılaştırma, sosyolojik analiz ve yorumlara girişen sosyologa belli bir veriyi kontrol etme, çözümleme ve ondan belirli, somut ve genel unsurları çıkarma imkânı sağlar. Deneysel bir bilim olan din sosyolojisi alanında doğru deneyler yapmak, karşılaştırmalarla mümkün olur. Ancak, özellikle din gibi engin ve nazik bir konuda uluorta karşılaştırmalara gitmek de sakıncalıdır. Tarihî karşılaştırma, etnolojik karşılaştırma ve istatistik karşılaştırma şeklinde üç türlü karşılaştırma söz konusudur (Taplamacıoğlu, 1961/1969: 58–61). Tarihî karşılaştırma, tarihsel verilerinin din sosyolojisi açısından ele alınarak mukayese edilmesinden ibarettir. Esasen tarih, sosyologa geniş bir karşılaştırma alanı sunmaktadır. Etnolojik karşılaşmada ise etnoloji, etnografya ve folklorun verilerinde hareketle gerçekleştirilir. Zira dinî etnoloji, din sosyologunun incelemeleri için çok değerli malzemeler sunmaktadır. Halk bilimi, halk bilgisi veya halkiyat da denilen folklor ve özellikle dinî folklor alanlarındaki araştırma, inceleme ve çalışmalar da din sosyolojisi incelemeleri için çok değerli malzemeye sahiptir. Nitel ve nicel incelemelerin karşılaştırılması anlamlı sonuçlara açılmaya imkân verir. Bir niteleme aracı olan istatistik de din sosyolojisi için iyi bir karşılaştırma usulüdür; çünkü mahiyeti itibariyle yığın olayların sayısal tespitine yarayan istatistik, aynı zamanda bu olayların gruplanması ve aralarında ilintiler kurulmasında da önemli bir rol oynar. Bu çerçevede saptanan ilişkiler bakımından, araya başka etmenlerin girip girmediğini ve bunların etki derecelerini belirlemek üzere "*kontrol grupları*" kullanılır. Kimi çalışmalarda ise, inceleme gereği değişik grupların araştırma kapsamına alınmış olması kendiliğinden bir kontrol ve karşılaştırma imkânı sağlar. Nitekim

tarafımızdan gerçekleştirilmiş bulunan Erzurum araştırmasında (Günay, 1999), bir örneklem aracılığı ile kent merkezinden farklı mahalleler ve çevre köylerinden araştırma grupları seçmek suretiyle yapılan dinî yaşayış araştırması, bu şekli altında kendiliğinden, kontrol gruplarına dayalı bir karşılaştırma çalışması hüviyetini kazanmış bulunmaktadır (Krş. Günay, 1998/2008: 84–86).

8. Analiz ve Yorum

Niteleyici sosyolojiye bağlı olarak yapılacak olan tarihî, etnolojik ve istatistik karşılaştırmalar bir analiz, değerlendirme ve yorum ile sonuçlanmalıdır. Olayların dış görünüşlerinden anlam dolu bütünlere nüfuz etmek demek olan anlayış ve onlar arasında neden-sonuç bağı kurmak demek olan açıklama ve yorum, birçok önemli sonuca erişmeyi mümkün kılar. Fenomenolojik çözümleme, hermenötik yorum ve içerik analizi alternatif analiz modelleridir. Araştırma olgusunun derin anlamı ve özüne nüfuzu içeren bir çözümleme olan fenomenolojik yaklaşım çalışmaları, dinî düşünce, davranışlar, törenler ve teşkilatların din sosyologunun gözünden hiç kaçırmaması gereken engin ve derin anlamlarının bulunduğunu göstermiştir. Bu bakımdan, din sosyologu dinî olayları tüm iç manalarıyla anlamak ve değerlendirmek durumundadır. Meselâ İslâmiyet'teki malî ibadetleri ele alalım: Zekât, fitre, kurban, sadakalar gibi malî ibadetler ancak İslâmiyet'in bu konulardaki anlayışı ve ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde bir anlam ve açıklık kazanabilir. Gerçi bu tür ibadetlerin meselâ iktisadî tarafları da vardır; ancak onlar her şeyden önce birer ibadettir ve sadece bu şekilde gerçek anlamlarını taşımaktadırlar. Bu durumda bu malî ibadetleri salt bir ekonomik olaymış gibi ele alıp açıklamak hatalı olur. Bunun gibi, bedenî bir ibadet olan namazın sadece hareket yönüne bakmak ve onu öylece değerlendirmek de, her halde onu aslî dinî anlamından uzaklaştırmak olur. Din sosyologu olayın bağlı bulunduğu bütüne yönelmek ve din mensuplarının kendi kurumları, davranışları, vs. ye verdikleri anlam ve açıklamaları göz önünde tutmak durumundadır. Ön yargılardan ve indî görüş ve kanaatlerden hareket etmek hatalı ve yanlış sonuçlar doğurmakta; bu da din sosyolojisi çalışmalarında nesnelliğin önemini artırmaktadır (Krş. Günay, 1998/2008: 86–87).

8.1. Nesnellik Sorunu ve Çok Yönlü Perspektif Yaklaşımı

Yönteme ilişkin en temel ilkelerinden biri, toplumun dinî-sosyal gerçekliğini, her türlü duygu ve ihtirastan uzak olarak, önyargısız bir biçimde inceleme istek ve yeteneğinde toplanmaktadır. Deneysel bir bilim olarak din sosyolojisi, dinî olayları sosyolojik bir yaklaşım perspektifinden incelerken değer yargılarına dayanmaktan kaçınmak, kişisel görüş ve an-

layışları bir yana bırakarak "nesnel" (objektif) bir yol tutmak ve empirik toplumsal gerçekliğe dayanmak zorundadır. Kuşkusuz din sosyologunun da kendi kişisel dinî inanç ve kanaatleri olacaktır; ancak o bunları, ele aldığı konunun nesnel değerlendirilmesi, anlamlandırılması ve yorumlanmasına karıştırmamaya çaba ve özen gösterecektir. Bununla birlikte, olayları oldukları gibi değerlendirmek şeklinde beliren metodolojik kurala uymanın, gerçekte oldukça güç bir iş olduğu da bilinmektedir. Çünkü insanın kendi kişisel kanaatleri ve zihinsel donanımının özellikle bilinç-dışı yönlendirmelerinden kaçınması hiç de kolay değildir. Gerçekte toplumsal olaylar bir doğa olayı gibi dıştan gözlenmesi mümkün olan, bize yabancı bir takım görüntüler değil, fakat kendilerine bizzat katıldığımız birtakım olgulardır. Gözlemci, belki de gözlenen olayın ya da toplumun içinde bizzat etkin rol alan bir üyedir. Bu durum, özellikle din sosyolojisi alanında geçerli olmakta; bu bakımdan, bu bilim dalında bilimsel nesnellik kuralına uymak daha da zorlaşmaktadır. Zira sosyolog, o dinin bir mensubu olabileceği gibi, o dinin dışında ve hatta ona karşı da olabilir. Üstelik din, kişilerin şahsiyetleri ve ruhlarının en derin tabakalarına, hayatlarının en erken dönemlerinden itibaren nüfuz eden bir olgudur. Belki de başka hiç bir toplumsal olgu yoktur ki, orada fert böylesine bir içten yaşayışla ona katılmış ve onu yaşamış olsun! Bu bakımdan, din sosyolojisinde nesnellik kuralına uymak daha da güç olmaktadır. Sözü edilen bu güçlükler bizzat araştırmacının dine karşı tutum ve kanaatlerinden ileri gelen şahsî ve dâhili güçlüklerdir. Bir kısım güçlükler ise tamamen haricîdir; zira meselâ belli bir toplumun dinî hayatını inceleyen kişi, o toplumun dine karşı tutumu sonucu doğabilecek bir takım güçlüklere de uğrayabilir. Her şeye rağmen sabır ve metanetle bütün bu dâhilî ve haricî güçlükleri yenmeye çalışmak ve olabildiği ölçüde nesnel yaklaşım ortaya koymak da mümkündür. Esasen nitel yaklaşım artık nesnellik yerine çoklu gerçeklik anlayışından hareketle perspektifi ön plana çıkarmış bulunmaktadır. Olaylar kendi ortamlarında ve olabildiğince çok yönlü bir yaklaşımla anlaşılıp yorumlanmalı; veriler tüm derinlik ve zenginlikleri bağlamında betimlenmelidir (Krş. Günay, 1998/2008: 87–88).

8.2. Açıklama ya da Anlayış

Her halükârda, din sosyolojisi araştırmalarında en önemli iş, ele alınan olayı doğru anlamak, anlamlandırmak, açıklamak ve yorumlamakta toplanmaktadır. Tarafsız bir gözlemci, din ve toplum ilişkilerindeki karmaşıklığın kolayca farkına varabilir. Nitekim büyük din sosyologları, sosyal olaylar olarak dinî olguları incelerken, nesnellik kuralına uymada büyük bir titizlik, duyarlılık ve özen göstermişlerdir. Buna karşılık, yeni bulgularla gözleri kamaşan öteki bazı araştırmacılar, pek çok hatalı ve yanlış

açıklama ve sonuçlara sürüklendiler. Özellikle Comte, Marx, Durkheim ve Freud'ün felsefeleri ve toplum anlayışlarını din ve toplum ilişkilerine uygulayanlar, din ve toplum ilişkilerini tek yanlı ve determinist bir perspektifte anlayarak, toplum hayatında dinin kendisine özgü bağımsız varlığı ve dinamizmini inkâra kalkıştılar. XIX. yüzyıl başlarında tarih ve felsefenin idealist motifler, manevî güç, düşünce ve enerjilerin verimliliği üzerinde durması sosyologları buna tam zıt bir anlayışa itmiş; ruhanî ve manevî gelişmeler sosyal ve sosyo-ekonomik koşulların bir sonucu yahut gölgesi ya da yansıması sayılmaya başlanmıştı. Bu bağlamda, özellikle dini toplumların bir işlevi olarak gören Comte'un Pozitivizminin indirgeyici tavrının etkisi büyük olmuştur. Buna iktisadî determinizm anlayışına sürüklenmiş bulunan Feurbach, Engels ve Marx'ın dini, toplumun ekonomik hayatının bir sonucu olarak gören indirgeyici tavrı eklenmiştir. Durkheim etrafında toplanmış bulunan Fransız Sosyolojisi Ekolü ise, dini, özünde sosyomorfik yani toplumsal şartların bir sonucu sayarak, onun kaynağını toplumun kolektif vicdanından aldığını öne sürmüştür. Öte yandan Freud, din hayatını bir nevroz olarak açıklamak istemiştir. Sosyal ve özellikle iktisadî determinizm anlayışına dayanan pek çok çağdaş araştırmacının din ve toplum ilişkileri ile ilgili açıklamalarında indirgeyici tavırları nedeniyle büyük yanlışlıklara düştüklerini önemle belirtmek gerekir. Gerçekte ise, bütün bunlar din ve toplum ilişkilerini yanlış yorumlamanın sonucudur. Aynı şekilde dinin, toplumsal olaylar, koşullar, kadrolar ve etkenlerin oluşmasındaki etkisini ret veya ihmal etmek de hatadır. Din sosyolojisinde bütün mesele, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi determinist değil, fakat rölasyonist bir biçimde yorumlamakta toplanmaktadır (Krş. Wach, 1995: 23--40; Taplamacıoğu, 1963/1975: 121-123). Gerçi, bu konuda, "*açıklama*"ya (*erklören*) taraftar olanlar ile "*anlayış*" (*verstehen*) yöntemi taraftarları arasında anlaşmazlık mevcuttur. Sosyologun aynı zamanda toplumsal bir varlık oluşu Dilthey, Rickert, Jaspers, Max Weber ve J. Wach gibi filozof ve sosyologları, sosyolojinin anlayış yolunu izlemesi gerektiği, buna karşılık doğa bilimlerinin açıklama usulünü kullanacağı düşüncesine götürmüştü. Dilthey'a göre, sosyolojinin de dâhil olduğu manevî ilimlerde açıklamaya ihtiyaç yoktur; çünkü yaşanan durumu sezgi ile anlamak mümkündür. Diğer bir ifade ile anlayıcı sosyoloji, neden-sonuç bağı içerisinde veya kanunlar yoluyla sosyal olayları açıklamaya değil, fakat toplum halinde yaşanan durumların bize yeniden yaşattığı bir çeşit sempatik sezgi ile anlaşılabilir kılmaya çalışmalıdır. Bu yöntemi dinî olayların sosyolojik incelenmesine uygulamış bulunan Weber ve Wach gibi din sosyologları, ideal tipler aracılığı ile dinî-sosyal realiteyi anlamaya ve onun derin anlamlı unsurlarını kavramaya çalışmışlardır. Buna karşılık, dinî olayların

sosyolojik incelenmesinde, neden-sonuç bağı arayan açıklama usulünü esas alan Durkheim ve Le Bras gibi din sosyologları anlayış yönteminin her zaman ve durum için yeterli ve geçerli olmadığını düşündüler. Her halükârda, anlayış ve açıklamayı birbirinin taban tabana zıddı olan değişik iki usul olmak yerine, birbirinin tamamlayıcısı şeklinde düşünmek uygun düşmektedir. Nitekim modern sosyologlar anlayış ve açıklama yöntemleri meselesini sahte bir metot tartışması şeklinde değerlendirmektedirler (Krş. Günay, 1998/2008: 88–91).

8.3. Sosyografiden Tipolojiye

Araştırmada ilk adımlar sosyografik tespitler olacak; dinî yaşayış, olgular, dinî grupların yapıları ve orada meydana gelen değişmeler betimlenecektir; çünkü sosyoloji ilk etapta "*deskriptif*" (*tasvirci*) bir bilimdir. Böylece bir dinî topluluğun tüm unsurları öğrenilince asıl gerçek sosyoloji başlayacak; dinî-sosyal gerçeklerin tahlili ve karşılaştırılmasından, bilimsel bakımdan tartışma kabul etmez genellemelere geçilecektir. İşte bu, sosyolojik açıklama, değerlendirme ve yorum aşamasıdır. Burada ilk iş olguları tür ve tiplere ayırmak olmaktadır; çünkü birbirine benzeyen olaylar aynı kategorilerde toplanmak suretiyle belli tipleri oluştururlar. Burada "*ideal tipler*"den çok, tümevarım yoluyla, olguların incelenmesi sonucu elde edilebilecek olan "*gerçek tipler*" söz konusudur. Ancak kimi tipolojiler doksolojik ve apolojetik bir karakter taşımaktadır; oysa din sosyologu daha nesnel tipolojilere yönelmek durumundadır (Krş. Günay, 1998/2008: 88–91).

8.4. Karşılıklı Nedensellik ve Kanun Meselesi

Sosyolojik açıklamanın tiplerin ayırt edildiği ilk aşamasından sonra, sebeplerin araştırılmasına yönelik ikinci safhası gelmektedir. Sosyolojik açıklamada sebeplilik meselesi en önemli konulardan biridir. Bir olayı açıklamak, onun nedenini bulup çıkarmaktır. Deneysel bir bilim olarak sosyoloji, neden, nerede ve ne zaman sorularını cevaplandırmak durumundadır. Ancak din sosyolojisi alanında sebep, bazen etki yapan faktörleri, bazen da elverişli koşulları ve basit imkânları gösterir. Bu sonuncular da bazen maddî koşullara bazen da psikolojik unsurlara delalet edebilir. Pozitivist ve sosyolojist eğilimli Durkheim, sosyal olaylarm nedenlerini yine başka sosyal olaylarda görmek istemektedir (Bkz. Durkheim, 1895/1968). Oysaki din ve özellikle ilâhi dinler menşeinde insan ve toplumu aşmakta olup, tabiatüstü "*kutsal*" ve aşkın bir mahiyete sahiptir. Gerçi dinde duygu, düşünce, sosyal münasebet vs. gibi beşerî, toplumsal ve kültürel unsurların yeri de büyüktür. Ancak onun, hiç değilse menşeinde, gerek ferdî gerekse kolektif hayatın izaha kâfi gelmediği, insanın, aşkın ve kutsal olana, ilâhî âleme yönelmesinin yattığını da hatırdan çıkarmamak gere-

kir. Bu bakımdan, din sosyolojisinde nedensellik konusunda, determinist ve redüktivist açıklama ve indirgemelerden sakınmak son derecede önemlidir. Tek sebep kavramı artık fazla bir şey ifade etmemekte, yerini çok sebepli açıklamalara bırakmış bulunmaktadır. Genel sebeplerin yanı sıra, millî nedenler yahut yerel nedenler kabilinden türlü etkenler din sosyolojisinin açıklamalarında gözden kaçmaması gereken hususlardandır. Cinsiyet, yaş, meslek, gelir ve eğitim durumu, ikamet yeri ve kültürel çevre gibi çeşitli değişkenleri hesaba katmak gerekir. Ancak bütün bu etkilerde karşılıklı bir bağımlılık ve etkileşimin söz konusu olduğunu da gözden uzak tıtmamalıdır; zira ilişkiler doğrusal değildir, karşılıklı nedensellik söz konusudur. Pek çok dinî toplumları bu şekilde tanıma imkânı gerçekleştirilince, onları başkalarıyla karşılaştırma ve böylece dinî şekiller, yorumlar ve gelişmeler arasındaki benzerlik ve ayrılıkları bulma imkânı doğar. Her halükârda, regresyon, korelasyon ve sebepleri ortaya çıkarma işleminin sonunda bazı genel ve istikrarlı ilişkileri belirlemek mümkündür. Olaylar arasında gözlenen bağıntı aynı şekilde tekrarlandığında sebep bağıntısı vardır denilebilir. Bununla birlikte, bilimde önemli olan sebep değil kanun kavramıdır. Ancak, bugün için din sosyolojisinde gözlemlenen bir takım istikrarlı sebep bağıntılarını acele ile genelleştirip, kanunlardan söz etmek uygun değildir. Esasen sosyal bilimlerde daha çok bir takım olasılıklar söz konusu olmaktadır. En değişmez yasaların bulunduğu öne sürülen müspet bilimlerde bile kanun bir takım koşullarla sınırlı olup, bir yöneliş kaideliliğini açıklamaktan ileri gitmediğine göre (Türkdoğan, 1977: 143-174), din sosyolojisi alanında determinist bir tarzda şaşmaz kanunlardan söz edebilmek için henüz vakit erkendir. Kaldı ki, gerçekte insanın bilgisi kısmî ve dolaylı, din sosyolojisi araştırmalarında varılan sonuçlar da son tahlilde görelidir. Nitekim meselâ nitel yaklaşım, ortama göre çeşitlilik arz eden betimlemelere olanak sağlamaktadır (Yöntem ve teknikler konusunda ayrıntılı açılamalar için bk. Le Bras, 1960: 79–102; Taplamacıoğlu, 1961/1969: 52-75 ve 1963/1975: 155-164; Duverger, 1973; Kurtkan, 1978; Dönmezer, 1966/1978: 14-28; Karasar, 1984; Türkdoğan, 1989; Arslantürk, 1995; Birkök, 1998; Mayring, 2000; Lewin (Ed.), 2004; Yıldırım ve Şimşek, 1999/2004; Günay, 1998/2008: 69-95).

9. Değerlendirme ve Sonuç

Din sosyolojisinin modernitenin köklü değişim ve çalkantı ortamında Batı'da karşılaşılan dinî ve toplumsal sorunlara çözüm arayışları bağlamında bağımsızlığına kavuşmuş olması, onun olgusal ve deneysel bir hüviyet kazanmasını da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, bu durum din sosyologlarını, toplumu ve orada ortaya çıkan dinî olgu ve süreçleri toplumsal bir

gerçeklik olarak araştırıp incelemeye götürmüş ve hatta böylece kendini gösteren uygulamalı araştırma eğilimi giderek teorik yaklaşımın önüne geçmiştir. Ancak bu durum, din sosyolojisinin, dinî olayların basit bir gözlemi yahut sade bir betimlenmesi ile ilgilenen ve yetinen, sırf deskriptif bir bilim olması anlamına da gelmemektedir. Empirik araştırmanın teorik bir temele oturması ve onun kılavuzluğunda gerçekleştirilmesi gerekir. Esasen, bu anlamda, deneysel bir din sosyolojisi araştırması, kuramın ya da ondan çıkarılan varsayımın ya da denencelerin empirik bir sınanması olmaktadır. Araştırmada amaca uygun yöntem ve tekniklerin seçilmiş olması, varılan sonuçların güvenilirlik ve geçerliliği bakımından oldukça önemlidir; zira seçilen yöntem ve teknikler araştırmanın omurgasını teşkil etmektedirler. Her araştırma ayrı bir özellik taşır ve bir başka araştırmadaki yöntem ve teknikler orada aynen kullanılamaz. Esasen bu teknikler hiçbir bağlayıcı nitelik de taşımazlar. Yine de gözlem ve özellikle de katılımlı gözlem, alan çalışması, görüşmeler, anketler ve yazılı belgelerin incelenmesi, araştırmalarda başvurulan başlıca veri toplama teknikleridir. İncelenen gruba erişim ve grubun güveninin kazanılması son derecede önemlidir; ancak sıkıntılar da sıklıkla kendini gösterebilmektedir. Veriler, değişik yollarla ölçüp incelenmeli, gerektiğinde farklı teorik ve metodolojik yaklaşım şema ve modelleri operasyonel kılınmak suretiyle yorumlanmalıdır. Bilimsel bilginin yanı sıra yöntem ve tekniklerin de olası yanılgılara karşı sürekli olarak yeniden gözden geçirilip sorgulanması, sınanması ve geliştirilip olgunlaştırılması gerekir. Araştırmaya fikrî bir derinlik ve genişlik kazandırmaya özel bir önem verilmeli; araştırmacı, kişisel inançları, kanaatleri ve ön yargılarını işin içerisine karıştırmamayı bilmelidir. Araştırmanın başından sonuna bilimsel etiğe uymak da son derecede önemlidir. Araştırmada etik davranış, hem araştırma etiği ve hem de yazım etiği ilke ve kurallarına uymayı gerektirir. Öte yandan, bir dinî grubu anlamak empatik bir yaklaşımı icap ettirir; ancak bu onun avukatlığına soyunma anlamına da gelmemektedir (Wilson, 1983: 184). Dinî grup ya da cemaatin bir mensubu olarak içeriden yahut bir yabancı olarak dışarıdan din konusuna yaklaşma meselesi de çok önemli bir sorunsaldır. Grubun içinde olmak, süslü camlarla bezeli bir ortamda ve dışında olmak da vitraydan içeriye bakarak olanları anlamaya çalışmaya benzer. Bu bakımdan, bilimsel nesnelliğin sağlanması açısında araştırmacının, bilimsel çalışması esnasında "*epoché*" yapması yani kendi kişisel inanış ve kanaatlerini askıya ve fenomeni parantez alması yahut "*metodolojik ateizm*" ve hatta "*metodolojik agnostisizm*" tavrını takınması oldukça önemlidir. Ancak mutlak anlamda nesnellik son tahlilde yalnızca bir ideal olarak kalmaktadır; zira gözlemci gözlenenden soyutlanmış değil, tersine belirli bir perspektife sahip bir katılımcıdır. Oysa

Pozitivizm nesnelliği âdeta kutsallaştırmıştır. Duruma göre, değişik yöntem ve teknikleri birleştirmek suretiyle araştırmayı gerçekleştirmek, yalnızca tek bir yöntem ve tekniğe bağımlı kalıp onun dezavantajlarına maruz kalmaktan daha iyidir. Meselâ "saç ayağı" yaklaşımı, sorunu değişik yönleri bakımından araştırmaya ve sonuçlarını karşılaştırmaya olanak sağlamaktadır. Ancak aynı bir araştırmada birden çok yöntemi devreye sokmak, çalışmayı zora da sokabilir. Konuyu araştırıp incelemeye, çözümlemeye ve anlamaya elverişli en uygun yöntem ve teknikleri bulmak çok önemlidir. Her halükârda, din sosyolojisi, pratik durum ve sorunların yüzeysel bir betimlemesi yahut malumu ilâm veya acele genelleme ve indirgemelerle ya da masa-başı spekülasyonlarla yetinmeye kalkarsa, filmî bir kısırlık, totoloji ve hatta açmazlara sürüklenmekten kendini kurtaramaz. Din sosyologu, araştırmacı, eleştirel ve yaratıcı bilimsel zihniyete ve yeterli sistematik bilgi ve donanıma sahip olmalıdır. Böyle olduğu içindir ki, bütün dünyada din sosyolojisi eğitimi alan ve bu alanlarda bilimsel araştırma yapmaya soyunanların sosyoloji, din, toplum, kültür vb. konular ve özellikle de teorik ve metodolojik yaklaşıma ilişkin sorunlar hakkında ciddî bir formasyon kazanmasına özel bir önem verilmekte, konuyla ilgili lisans ve lisansüstü düzeylerde dersler, seminerler, vb. etkinlikler düzenlenmekte, metotlu ve nitelikli araştırma ve yayınlar yapılmaktadır.

Kaynaklar

Arslantürk, Z. (1995). *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İkinci Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

Birkök, C. (1998). *Sosyolojik Düşünme ve Metodolojisi*, İstanbul: İnsan Bilimleri.

Charnay, J. P. (1974). "Préalables Epistmologiques à une Sociologie Religieuse de l'Islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, XXXVII, ss. 79- 86.

Charnay, J. P. (1977). *Sociologie Religieuse de l'Islam*, Paris: Sindbad.

Dönmezer, S. (1966/1978). *Sosyoloji*, Yedinci baskı, İstanbul: N. Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yay.

Durkheim, E. (1895/1968). *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris: PUF.

Duverger, M. (1973). *Sosyal Bilimlere Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Günay, Ü. (1974). *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris: Sorbonne (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Günay, Ü. (1998/2008). *Din Sosyolojisi*, Sekizinci Baskı, İstanbul: İnsan Yay.

Günay, Ü. (2006/2). "Kuramsal yaklaşım ve Türk Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 21, ss. 509–539.

Karasar, N. (1984). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: Hacettepe-Taş Kitapçılık.

Karasar, N. (1976/1984). *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*, Dördüncü Baskı, Ankara: Hacettepe-Taş Kitapçılık.

Kurtkan, A. (1978). *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul: İ. Ü. İktisat Fakültesi Yay.

Le Bras, G. (1960). "Sociologie Religieuse", *Traité de Sociologie*, Paris: PUF, C. II, ss. 79–102.

Lewin, C. (Ed.). (2004). *Research Methods in the Social Sciences.* London: Sage Publications.

Maitre, J. (1972). *Sociologie Religieuse et Mèthodes Mathématiques*, Paris: PUF.

Mayring, Ph. (2000). *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çev.: A. Gümüş ve M. S. Durgun, Adana: Baki Kitabevi Yay.

Özkalp, E. (1993). *Sosyolojiye Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. Eğitim, Sağlık ve Bilimsel Araştırma Çalışmaları Vakfı Yay.

Taplamacıoğlu, M. (1961/1969). *Genel Sosyoloji*, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fak. Yay.

Taplamacıoğlu, M. (1963/1975). *Din Sosyolojisi*, İkinci baskı, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fak. Yay.

Türkdoğan, O. (1977). *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.

Türkdoğan, O. (1989). *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*, Çev. Ü. Günay, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

Wilson, B. R. (1983). "Sympathetic Detachment and Disinterested Involvement" *Sociological Analysis*, 44, ss. 183–188.

Yıldırım, A. ve Şimşek H. (1999/2004). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Dördüncü Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

3 BÖLÜM

3. BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜREÇLERİNDE DİN

GELENEKSEL TOPLUM VE DİN

Ali Coşkun

1. Gelenek (*Tradition*)

Bir topluluğun kendinden önceki nesillerden devralıp kısmen dönüştürerek sonraki nesillere aktardığı; inanç, kurum ve seremonileri de içeren her türlü toplumsal pratiğe gelenek denir (Demir-Acar, 1997: 93).

Bu geniş sosyolojik anlamıyla gelenek, toplumun bir sosyal miras olarak önceki kuşaklardan devralıp yaşadığı tüm dinî, sosyal ve kültürel değer, norm, inanç, ilke ve kuralları ifade eder. Bu çerçevede aralarında kısmi farklar bulunsa da bu kavram; örf, adet, teamül, anane, görenek ve töre kavramlarını da içeren genel bir kavramdır.

Sosyolojik dar anlamıyla gelenek ise bir kimsenin bir şeyi algılaması, algıladığı şekli ile benimsemesi, tekrar tekrar yapması, alışkanlık haline getirmesi ve onu başkalarına aktarmasıdır (Arslantürk, 1999: 229–233).

2. Gelenekçilik (*Traditionalism*)

Toplumdaki inanç, kurum ve kuralların meşruluklarını geçmiş dönemlerde de uygulanmış olmalarına dayandıran davranış veya düşünüş biçimidir. Geleneksel olanı modern olana tercih etme tavrıdır. Başka bir deyişle geleneklerin ve geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan yaklaşıma gelenekçilik denilmektedir (Demir-Acar, 1997: 93).

Bu tanım, kavramın hem sözlük hem de sosyolojik tanımından çıkarılan anlamıdır. Daha teknik anlamıyla ise gelenekçilik bugün kendilerini bu isimle adlandıran ekolün yaptığı tanımlamadır.

Gelenekçi Ekole Göre Gelenek ve Gelenekçilik

Sözlükteki anlamlarından ortaya çıktığı kadarıyla bir topluında kuşaktan kuşağa aktarılan bütün bir sosyal miras olduğu anlaşılan gelenek, Seyyid Hüseyin Nasr'a göre "Gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahi bir kaynağın hareket ve ilkelerine ve gerçekte farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte Nebiler, Resuller, Avatarlar, Logos (Kelam) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilen birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade eder (Nasr, 1999: 78).

Daha evrensel anlamıyla geleneğin, insanı öteye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini kapsadığı düşünülebilir.

Gelenek, Allah tarafından vahy edilen ve insanı aslına bağlayan ilkeler olarak dindir.

Daha sınırlı bir anlamda gelenek, bu ilahi ilkelerin uygulanmasıdır.

O ayrıca Hakikat'in mahiyetinden kaynaklanan birey ötesi karakterdeki gerçekleri ifade eder.

Gelenek, din gibi hem hakikat hem de bulunuştur (huzur). Bilen özne ve bilinen nesneyle ilgilidir. Her şeyin aslı olan ve sonuçta her şeyin kendisine döneceği kaynaktan gelir. Gelenek, var oluşun asıl kaynağı olan Rahman'ın Nefesi gibi her şeyi ihtiva eder.

Gelenek ezeli hikmettir.

Gelenek; vahiy, din, kutsal, sahih akide, süreklilik, hakikatin nakledilişindeki düzenlilik, zahiri ve batini olan kadar ananevi olan hayat, bilim ve sanatla da ilişkili olan kurallardır." (Nasr, 1999: 78vd.).

İster bir bütün olarak din bilimleri ve din sosyolojisi açısından, isterse gelenekçi ekol bakış açısından yaklaşılsın geleneğin özünde kutsal ve kutsala bağlılık yatmakta olup tanımlanamaz olduğu öne sürülen kutsal kavramının da konumuz bakımından açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Kutsal, kök anlamı itibariyle ayırmadır. Bir şeyin uzaklığını ve ayrılığını ima eder. Kutsal; erişilmez, dokunulmaz ve tamamıyla kavranamaz, düşünülen her şeyden farklı olduğu için anlaşılmaz ve hatta tanımlanamazdır. Kutsal olmak, özde tamamıyla ayrı ve başka olmaktır (Smith-Griffin, 1998: 367).

Bu tespitlerden sonra kutsal kavramını biraz daha tahlil edecek olursak eğer onun; olağanüstü, aşkın ve gündelik olayların oluş doğrultusunun dışında görülen ve bu şekilde tecrübe edilen olayları içerdiği anlaşılmaktadır.

Geniş anlamıyla Kutsal, din ya da başka bir şey tarafından; şiddete, işgale ve kirletilmeye karşı korunmuş olan şey demektir. Mukaddes (holy), çoğu zaman Kutsal'la (sacred) eş anlamlı olarak kabul edilir. Bu geniş anlamıyla bağlantılı olarak Kutsal; saygı duyulan, hürmet edilen ve en önemlisi de ezeli–ebedi ve değişmeyen anlamlarını taşır.

Dini bağlamında ise Kutsal, daha daraltılmış ve kesinleştirilmiş olup özel olarak din tarafından; şiddet, işgal ve kirletilmeye karşı korunan şey anlamına gelmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi büyük din bilimci Rudolf Otto, Kutsal'ı akıl dışı özelliğiyle ve korkutucu ve büyüleyici bir sır olarak tanımlamıştır (Armağan, 1991: 347–349).

Antropologlara göre Kutsal, değişik anlamlara sahiptir: Yasak (forbidden, sacer, tabu), sırrî (mysterious, wakan), gizli (secret, tjurunga), güçlü (potent, mana, orende), canlı (animate, animism) ve arkaik (alcheringa, the dreaming) vb. (Boon, 1987: 310).

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Kutsalın anlamına yaklaşmanın en kestirme yolu, belki de onu Ebedi ve hiç Değişmez olanla bağlantılandırmaktır. Kutsal, geleneğin kaynağı olup onunla özdeş kabul edilmektedir. Daha doğrusu o, geleneğin damar ve atardamarlarını kuşatan bir koku gibidir. O esasen Aşkınlık, Mutlaklık, Hakikat ve sıradan insanların düşünce, algılama ve kavrayış gücünden kaçan Fevkaladelik vasıflarına tekabül eden bir vasıftır. Kutsal Merkez'in çevrede, Hareketsiz'in harekette bulunması veya var olması demektir. Nisbîliklere mutlaklık, ölümlü varlıklara da ölümsüzlük kazandıran nitelik kutsallıktır (Nasr, 1999: 89-90; Armağan, 1991: 349).

Gelenekselci ekolün en önde gelen temsilcilerinden F. Schoun, Kutsal'ı şu şekilde tanımlamaktadır: "Kutsal, Sabit ve Gerçek ile O'nun oluşlar dünyasındaki tezahürleri ile ilgili olma keyfiyetidir. Ayrıca Yaratılmamış'ın yaratılmışa, Ebedî'nin zamana, Sonsuzluk'un mekana ve Suretüstü'nün suretlere karışması olup bir bulunuşun (presence, huzur) varlık alanına esrarengiz bir şekilde girmektir. Söz konusu bulunuş gerçekte bu ikinci alanları hem içeren hem aşan hem de bir çeşit feyiz içerisinde taşmalarına yol açan bir bulunuştur (Nasr, 1989: 277, dn.24).

İslam ilahiyatında Kutsal, esasen Allah'ın Müteal, Münezzeh, Celal, Cemal, Latif ve Kahhar sıfatları başta olmak üzere tüm kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan da münezzeh olarak Yüceliği, Belirlenimsizliği, Tanımsızlığı ve Kayıtsızlığı (Mutlaklığı) içerisinde Zat'ına işaret ederken ayrıca O'nun özel bir sıfatına yani el-Kuddûs sıfatına da işaret eder. El-Kuddûs ise şu şekilde tanımlanmaktadır: Tâhir, Pâk, Mübarek, Kutlu, her

türlü kusurun ötesinde ve son derece münezzeh oluş. Bu isim çerçevesinde mukaddeslik münezzehlikle, takdis eylemi de tenzih eylemiyle aynı anlama gelmektedir. Yani yüceltme ve yücelik, bu isim veya sıfatın temel anlamı olmaktadır (Yıldırım, 1987: 266; Ulutürk, 1985: 136-137; Yurdagür, 1996: 76-78).

3. Geleneksel Toplum ve Din

Bir ideal-tip olarak ele alındığında, sosyo-ekonomik yapısı itibariyle, üyelerinin tabiatın kendilerine sunduğu mallardan doğrudan doğruya ihtiyaçlarını karşıladıkları ve onları sadece cüz'i bir şekilde işledikleri basit bir yapıya, kendi kendine yeterli bir ekonomiye ve arkaik bir teknolojiye sahip bulunan ve bu bakımdan da bazı iş kollarındaki uzmanlaşmaya rağmen, fazla gelişmemiş bir iş bölümünün rastlandığı, üretimin son derecede sınırlı olduğu, esasen toplumun bizzat demografik yapısının ve sosyal hareketliliğin oldukça sınırlı bulunduğu, toplumsal organizasyonun genellikle karmaşık bir akrabalık sistemi ve yaş gruplarına dayandığı ve içerisinde dinî olanla sosyo-kültürel faaliyetlerin birbirine karıştığı global bir durum arz eden geleneksel toplumun sosyal organizasyonu, kutsalla sıkı bir bağlılık ile karakterize olmaktadır. Böyle olunca toplumda kutsal ile kutsal-dışı birbirine sarmaş dolaş bir vaziyette olup, bütün seviyelerde iktidar, aile, akrabalık ve tüm sosyal faaliyetler, aynı zamanda dinî bir anlam taşımaktadırlar. Temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmakta ve kişi bu kültürü almakla, toplumla bütünleşmiş olmaktadır. Geleneksel toplumda, günlük hayatın yıllık devri aynı zamanda hem dinî ve hem de sosyal bir renk ve anlam taşıyan birçok bayram ve törenlerle işaretlenmiş durumdadır.

Cemaatçi karakteri sebebiyle üyeleri arasındaki sıkı ve yakın ilişkiler sayesinde sosyal kontrolün doğrudan doğruya irca olunduğu geleneksel toplumda kişi, hem toplum ve hem de din adına kendine empoze olunan norınlara ve davranış modellerine uymak durumundadır. Modern bilimi meydana getiren nazarî kadro ve temelden yoksun bulunan geleneksel toplumda bilgiler temelde ampirik bir özellik taşımakta olup, bu toplum tipini karakterize eden en büyük hususiyetlerden biri de onun, temelde dinî bir renk taşıyan toplumsal normları uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özelliğe sahip olması ve genellikle orada geleneği tehdit edebilecek her çeşit değişme ve yeniliğin iyi bir kabul görmeyişidir. Dinin sosyal hayat içinde en hâkim bir vaziyette bulunduğu ve öteki sosyo-kültürel faaliyet alanlarının hemen hepsini etkisi altında bulundurduğu geleneksel toplumda üyeler arasında dinî bakımdan tam bir inanç ve ibadet birlik ve beraberliği mevcuttur. Toplumun her tabakası ve kesimindeki fertlerin dinî emir-

lere, yasaklara, ibadet, âyin ve uygulamalara olan riayeti genelde tamdır. Esasen devlet ve onun adına aile reisi, din adamı ve yaşlılardan başlayarak bütün toplum fertleri, dinî buyruklara bağlılık konusunda tam bir sosyal kontrol görevini üstlenmiş durumdadırlar. Bu kontrol işlemi, sadece sırf dinî faaliyetler olarak nitelendirilebilecek olan ibadet ve dinî emir ve yasaklara riayet konusunda değil fakat ve hatta özellikle temelde yine dinî olan grup ahlâkına bağlılık konusunda kendini hissettirmektedir. Esasen bu toplum tipinde dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri ve hatta belki de en başta geleni, grup ahlâkının korunması ve ayakta tutulınasıdır. Böylece geleneksel toplumda dinin temel sosyal fonksiyonlarından biri muhafazakârlık olmaktadır. Hakikaten geleneksel toplumda din, ahlâkın, örf ve âdetlerin ve kültürün resmî koruyucusudur. Toplum fertlerinin bütün manevî ve sosyal hayat problemlerinin çözümünü kendisinden bekledikleri din, böylece geleneksel toplumda grubun ve onun kültürünün, onun vasıtasıyla kemale ermeyi umdukları ve çalıştıkları ideal olmaktadır. Şüphesiz bu tür bir toplumda "din adamı" en büyük manevî ve sosyal otoriteye sahiptir (Günay, 2003: 394–396).

4. Karşılaştırmalı Yaklaşımlar

Gelenek, modernlik ve postmodernlik kavramlarının, süreçlerinin ya da olgularının karşılaştırmalı bir şekilde ayırt edici özelliklerini belirlemekte yarar vardır.

Geleneksel düzenin özellikleri şöyle sıralanabilir:

- Siyasi meşruiyetin dine dayanması,
- Dinin veya kilisenin eğitim, adalet, bilim ve sanat alanlarında hakim olması,
- Laik-Ruhban ayrımı,
- Dini bakımdan homojen toplum,
- Krallık,
- Aristokrat sınıfın etkinliği,
- Feodal ekonomik yapı.

Modern dönemin belli başlı özellikleri kabaca şöyle sıralanabilir:

- Ulus devlet,
- Milliyetçi ideoloji,
- Gelenek düşmanlığı,
- Din ve bilim çatışması,
- Bilimin hakimiyeti,

- Kilisenin gücünün azalması,
- Milli kapitalizmin yükselişi,
- Batı sömürgeciliğinin dünyaya hakim olması,
- Batılılaşmanın dünyaya hakim olması,
- İletişim ve ulaşımda ilerlemeler.

Postmodern dönemin ayırt edici özellikleri olarak aşağıdaki şartlar dikkati çekmektedir:

- Devletlerin birleşmesi (Milli devletten federe devletlere): BM, AB, NAFTA gibi,
- Evrensel ideoloji (Evrensel insan hakları vb.),
- Geleneğe yeniden yöneliş,
- Din ve bilim arasında barışçı yaklaşım,
- Bilimselcilik ideolojisinin hakimiyetinin sarsılması,
- Dinin yeniden bütün dünyada güç kazanmaya başlaması ve maneviyat arayışı,
- Küresel pazarın doğuşu,
- Sömürgelerin bağımsızlık kazanması,
- Mahalli kültürlerin ihyasına çağrı,
- Ulaşım ve iletişimde hızın artması ve maliyet düşüşü,
- Sanal dünyada (internette) hayat (Şentürk, 2004: 32–35).

Dine bakışı yönlendiren Geleneksel, Modern ve Postmodern ilkelere bir göz atacak olursak onları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Gelenekselciliğin dine bakışının temel öğeleri şöyle sıralanabilir:

- Bilginin çeşitli kaynakları vardır: akıl, sezgi ve vahiy gibi,
- Gözlemlenemeyen ancak sonuçları itibariyle varlığı bilinen varlıklar vardır,
- Semavi dinlerin kaynağı vahiy, beşeri dinlerin kaynağı toplumdur,
- Dinin sosyal, zihni ve ruhi işlevleri vardır,
- Toplum Peygamber döneminden bu yana manevi alanda bir gerileme içerisindedir,
- Bilim dinin hizmetindedir (Bilim-din çatışması),
- Bilimsel teorilerle çelişen dini bilgi hurafe olmayabilir (Akıl-din çatışması),
- Bilimin ilerlemesi ile din ortadan kalkmayacaktır,
- Evrensel bir dünyevileşme süreci yoktur. İniş ve çıkışlar vardır.

Dine bakışı yönlendiren modernist ilkeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Bilim tek bilgi kaynağıdır,
- Bilim evrenseldir,
- Bilim objektiftir,
- Deney ve gözlem metodu en gelişmiş bilimsel metotdur,
- Gözlemlenemeyen varlıklar yoktur,
- Toplum dinin kaynağı ve uygulayıcısıdır,
- Din sosyal fonksiyonları olan bir kurumdur,
- Toplum bir ilerleme içerisindedir,
- Din ve bilim çatışır,
- Din ve gelenek ilerlemeye engeldir,
- Bilimle çelişen dini bilgi hurafedir,
- Bilimin ilerlemesi ile din ortadan kalkacaktır,
- Evrensel bir dünyevileşme (secularization) süreci vardır,
- Evrensel tek bir medeniyet (Batı medeniyeti) vardır.

Postmodernizmin temel ilkeleri şöyle özetlenebilir:

- Bilim tek bilgi kaynağı değildir,
- Evrensel bilim yoktur,
- Objektiflik imkansız bir idealdir,
- Deney ve gözlemden başka bilimsel metotlar da olabilir,
- Gözlemlenemeyen ancak sonuçları itibariyle var kabul edilen varlıklar vardır,
- Dinin kaynağı insanın hayatına anlam kazandırma ihtiyacıdır,
- Dinin sosyal ve zihni fonksiyonları vardır,
- İlerleme paradigması kabul edilemez,
- Din ve bilim çatışma mecburiyetinde değildir. Din ve bilim kendi alanlarında (hayata anlam kazandırma ve açıklama getirme) barış içinde birlikte var olur. Onlar, çatışma yerine "moral krizi" aşmak için yardımlaşmalıdırlar,
- Bilimle çelişen dini bilgi zorunlu olarak geçersiz değildir,
- Din hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır,
- Evrensel ve ebedi bir "dünyevileşme" süreci yoktur. Din yeniden yükselmektedir,
- Çoğulculuk esastır, Batı medeniyeti evrensel değildir (Şentürk, 2004: 36-39).

Değişik biçimlerde tezahür eden postmodern düşünceyi modern düşünceden ayıran en önemli özellikleri birebir karşılaştırarak ortaya koymak her zaman doğru olmasa da; postmodernizmin zorunluluk yerine olumsallığı, mutlaklık yerine göreliği, tekilcilik yerine çoğulculuğu, aşkınlık yerine içkinliği, semantik yerine retoriği, metafizik yerine ironiyi, belirlilik yerine belirsizliği koyduğu söylenebilir (Reçber, 2004: 27).

Söz konusu üç dünya görüşü ile ilgili felsefi farklara temas edecek olursak Pakistanlı araştırmacı Rıza Şah Kâzımî'ye göre Gelenek ve Modernlik birbirlerine tamamen zıt kutuplar olup birincisinin özünde Kutsal'ın Bilgisi olan Marifet bulunmakta olup bu bilginin gerekleriyle modernizmin çıkmazları ve tuzaklarını karşılaştırmak önemli ipuçları içermektedir.

Kâzımî'ye göre Gelenek ve Modernlik arasındaki kutuplaşma şu şekilde özetlenebilir:

- Organik Bütünleşme (Vahdet/Tevhit), Sun'î Parçalanmaya (Kesret) karşı
- Yakîn, Şüpheye karşı
- Metafizik Derinlik yahut Gaybî Kemal, Pozivitist Yüzeyselliğe karşı
- Kutsal Fikir ve Duygusu, Profan Materyalizme karşı
- Eskatolojik (Uhrevî) Gerçekçilik, Dünyevî Naifliğe (Safdilliğe) karşı
- Ruhî/Manevî Erdem, Ahlakî Rölativizme karşı
- Hürleştirici Nesnellik, Kaçınılmaz Öznelliğe karşı
- Tanrımerkezcilik, İnsanmerkezciliğe karşı
- Hikmetli Otorite, Pedagojik Anarşiye karşı
- Manevî Tahakkuk (Ruhî İdrak), Epistemolojik Akılcılığa karşı
- Ulûhiyette Özümsenici Yok oluş (Fena), Bilişsel/Algısal Ferdiyetçiliğe karşı
- Kadim/Ezelî Değişmezlik, Evrimci İlermeciliğe karşı bulunmaktadır (Kazımî, 1997: 215–222).

Günümüzde gelenekçi ekolün modern bilime özel ilgi duyan önde gelen temsilcilerinden Huston Smith'e göre gelenek ile modernlik karşılaştırıldığında gelenekçi görüşe modern- öncesi anlamına gelen pre-modern görüş demek gerekir ve bu görüşün karakteristik özellikleri maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

- Gelenek hem modernlik hem de postmodernlikten önceki durumdur.
- Modernist Görüşe damgasını vuran nedensellik kabul edilmekle beraber bu, dikey yani yukarıdan aşağıya doğru bir nedensellik olabilir.
- Varlık gnostik bir düalizme tabidir.

- Tarihi zaman önemsizdir.
- Buna bağlı olarak sosyal ilerlemeden bahsedilemez.
- Bütün dinlerin aşkın birliği ve kökteki özdeşliğini kabul eder.

Huston Smith, *Unutulan Hakikat* adlı kitabında söz konusu üç dünya görüşünün temel felsefi ve zihnî farklılıklarını ise şu şekilde belirler:

Ona göre modern dünya görüşünü ya aşkınlığa olan inancın kaybolması ya da cansız bir evrenin kabulü özetleyebilir. Bu görüş, her üst şeyin bir alt şeyle açıklanabileceği şeklindeki inanç olan indirgemecilikten (*reductionism*) başka bir şey değildir. Nedensellik bu görüşte yukarı doğru yani alttan üste doğrudur. Bu görüş biz insanların aşkın ilâhi bir gerçeklikten değil, cansız madde yığınlarından neşet ettiğimizi ima eder. Bu dünya görüşü en iyi ifadesini Darvinci evrim teorisinde bulur. Bu teoriye göre ise bizler ilahi etkinin ilkesel olarak dışlandığı kör maddi bir sürecin ürünleriyiz. Bu modern dünya görüşü geleneksel bakış açısının tam anlamıyla tersine döndürülmesi demektir (Smith-Griffin, 1998: 186).

Smith'e göre postmodern dünya görüşü ise rölativistik ve nihilistik bir görüştür. Onunla seviyeli bir tartışma yürüten çağdaş din felsefecilerinden D. R. Griffin'e göre ise Smith'in bu tanımlaması yıkıcı postmodernliği anlatan bir tanımlama olup yapıcı postmodernlik, ona göre gelenekçiliğin savunduğu ezelî hakikatler ile modernliğin yaratıcı bir sentezini içerir (Smith-Griffin, 1998: 213). Griffin modernliğin dayandığı temel ve olumlu sağduyu kategorilerini şu şekilde tespit eder:

- Nedensel etki kabul edilmelidir. Çünkü yeryüzünde her olay başka nedenlerden etkilenir ve onları etkiler.
- İnsana açılan büyük bir özgürlük alanı vardır
- Zamanın varlığını kabul etmek gerekir.
- Müteal gerçekleri de kabul eden ontolojik bir realizm vardır.
- Kimi şeylerin diğerlerinden daha iyi olduğunu kavradığımız aksiyolojik (değere ilişkin) bir realizm vardır.
- Kötülük dünyada hem mevcuttur hem de olmuş olanlardan daha başka kötü şeyler de bulunabilir.
- Nihai anlam modernlik tarafından da kabul edilmektedir (Smith-Griffin, 1998: 309–310).

İlahiyat anlayışı bakımından gelenekçi ilahiyatla postmodern ilahiyat arasında yukardan beri sıralanan bu özelliklere ayrıca şu özellikler de eklenmelidir: gelenekçiliğin gnostik düalizmine karşı postmodern ilahiyatta evrimin görece kabulü, hem yukarıdan hem aşağıdan çift nedensellik, bi-

reyciliğe karşı toplumsal kurtuluş ve kişilik sahibi bir tanrının mutlaklığını süreç teolojisine yakın bir yorumlama söz konusudur (Smith-Griffin, 1998: 222–223).

Sosyal değişme ekseninde konuya yaklaşıldığında söz konusu ettiğimiz toplum tiplerinden geleneksel toplumun kutsal merkezli ve dini değer ve normların çevresinde oluştuğu görülürken, modern toplumun bireyci, akılcı ve seküler yapısıyla görünmeyen dine sahip olduğu ve postmodern toplumda ise rölativist bir felsefeyle birlikte bilgi merkezli ve hoşgörülü bir yapının bulunduğunu müşahede ediyoruz.

Kaynaklar

Armağan, M. (1991). "Kutsal", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,* İstanbul: Risale Yayınları, Cilt 2.

Arslantürk, Z.-Amman, M. T. (1999). *Sosyoloji,* İstanbul: MÜİFV. Yayınları.

Boon, J. A. (1987). "Anthropology, Ethnology, and Religion", *Encyclopedia of Religion,* ed. Mircae Eliade, NY., Cilt 1.

Demir, Ömer-Acar, M. (1997). *Sosyal Bilimler Sözlüğü,* Ankara: Vadi Yayınları.

Günay, Ü. (2003). *Din Sosyolojisi,* İstanbul: İnsan Yayınları (6. baskı).

Kazımî, R. Ş. (1997). "Ayrı Kutuplar: Marifetin İcapları ve Modernizmin Tuzakları", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi,* İstanbul: İBB. KİDB. Yayınları, 22–23 Şubat 1997.

Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and Sacred,* NY.

Nasr, S. H. (1999). *Bilgi ve Kutsal,* Çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık.

Reçber, M. S. (2004). "İslam, Din ve Çağdaş Durum", *İslamiyat,* 7, Sayı 4.

Smith, H., Griffin, D. R. (1998). *Unutulan Hakikat,* Çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları.

Şentürk, R. (2004). *Yeni Din Sosyolojileri,* İstanbul: Gelenek Yayınları.

Ulutürk, V. (1985). *Kuranı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?,* İzmir.

Yıldırım, S. (1987). *Kuran'da Ulûhiyet,* İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Yurdagür, M. (1996). *el-Esmaü'l- Hüsna,* İstanbul: Marifet Yayınları.

MODERNLİK-MODERNLEŞME, POSTMODERNLİK, SEKÜLERLEŞME VE DİN

Mehmet Akgül

1. Modernlik

Şimdiki zamandan hareketle insanlık tarihine doğru bir okuna yapıldığında, öne çıkardığı bakış açısı, tanım, kavram ve gerçeklik algısı bakımından modernlik, insanlık tarihinin alışılmış, yaşanmış bütün deneyimlerini alaşağı eden ve geçmiş bütün birikimine meydan okuyan yeni bir insanlık deneyiminin genel adıdır. Kendi zamanına kadar ulaşmış felsefi, dini, tarihi ve kültürel insanlık tarihinin geleneksel bütün birikiminin saded dışı bırakılarak, adına ister büyük devrim, ister büyük dönüşüm denilsin, tarihin yatağı ve yürüyüşü değişmiş ve insanlığın kaderi adeta yeniden yazılmıştır. Yeni zaman ve mekân anlayışında, zaman (seküler) ve mekân (profan) doğrusal bir çizgi üzerine yerleştirilmekte ve zaman ve mekân çeşitli olgusal veya kurgusal bir değişim, ilerleme veya evrim aşamalarına denk düşen kesitlere yerleştirilerek bölümlenmekte ve yeniden tanımlanmaktadır. Bu bölümleme ve tanımlamada yardıma çağrılan 'bilme cesaretine sahip olan' modern akıl ve bilginin yegâne doğrulayıcı yöntemine sahip modern bilim anlayışı, yeni zaman ve mekânları tanımlayarak olumlarken, kendinden önceki zaman ve mekânı da, insanın doğa, tarih ve topluma egemen olamadığı, hemen her konuda sürçmeler yaşadığı ilkel veya metafizik dönem olarak tanımlanmıştır. Modernliği inşa edecek bakış açısının temelini atacak olan ilk müjdecilerden, örneğin Bacon, kendilerinden ve yeni bakış açılarından bahisle, '*biz modernler*' diyerek söze başlıyor ve yeni bir bakış açısı ile inşa edilecek olan modern döneme vurgu yapıyordu. Eski dünyanın yitirilişi 1453, yeni dünyanın keşfi 1492 tarihi modern çağın başlangıcıdır adeta.

Modernlik olgusu özü itibariyle fizik dünyayı yani somut-görünen olgu ve olaylar dünyasını baz alan bir bakış açısına sahip olduğu için, doğal olarak ilk karşısına aldığı alanlar dini ve metafizik varlık, bilgi ve inançlar olmuştur. Tarihi anlamda fizik dünyayı da içine alan etki ve uzanımlara sahip olan din veya soyut ve görülmeyen bir varlık alanını imleyen metafizik öğretiler, insani-toplumsal dünya ve varlık algısının dışına itilerek, insanlık tarihinin son bir kaç yüzyılı çetin tartışma ve çatışmalara sahne olmuştur. Akıl ve bilimin rehberliğini esas alan, insani-toplumsal ihtiyaçları fizik dünya ekseninde tanımlayan, hatta insani eylemlerin amacını ve meşruiyetini somut insani deneyimlere indirgeyen modernlik, geleneksel fizik ve metafizik varlık algısını fizik temelli tekil bir varlık formuna dönüştürmüştür. Alexandre Koyre'nin tabiriyle, yaşanan süreç '*insan beyninin Antik Yunan'dan bu yana geçirdiği en köklü devrim*' olarak adlandırılmıştır.

Modernliğe ilişkin yapılan din dolayımlı çözümlemelerde ana karakter, doğa ve toplumun ele alınışında dini ve irrasyonel bakış açısını, geleneği ve yerel olanı devre dışı bırakmaktır. Bu bağlamda aklın ve bilimin yüceltilmesi, insanın üzerinde hiçbir otorite ve değer tanımayan Aydınlanma düşüncesinin doğal sonucu olmaktadır. Öncelikle Batı Avrupa'da deneyimlenen ve zamanla yeryüzü ölçeğinde yaygınlaşan ve genelleşen modernlik düşüncesi, *ancien regime* olarak tanımlanan geleneksel bilgi, değer dünyasını, doğal ve toplumsal yapıları değiştirmeyi, dönüştürmeyi amaçlayan aydınların inşa ettiği bir süreçtir. Kendilerini tümüyle yeni yapıların oluşturucuları değil, aynı zamanda eski yapıların '*onarıcıları*', '*iyileştiricileri*' olarak tanımlayan aydınlar, yenidünyanın kurucuları olmuşlardır. Modernlik sürecini inşa eden bu aydınların çalışmaları ve eserleri, modernliğin doğası gereği, adeta kutsal kitapların yerine geçen ana müracaat kaynakları haline gelmiştir. Bir anlamda, modernliğin doğuşu, geleneksel olarak varlığını devam ettiren fizik-metafizik iki dünya anlayışının yerine, fizik temelli tek bir evren anlayışını ikame eden Isaac Newton'un görüşleriyle perçinlenmiştir. Zira modern olanı ancak bu aydınlar ve eserleri üzerinden okumak mümkün olmaktadır. Aydın kavramı da modern dönemde bilgi üretimi ve otorite bağlamında bir tartışma alanı olarak varlığını hissettirmektedir. Nitekim ileride temas edilecek postmodern süreç de yeni bir aydın grubunun insiyatifi aracılığıyla başlatılacaktır.

Modern aydın kadrosuna göre, modernlik; insan tininin ilerlemesi, aklın başarısı, özgürlük ve eşitlik, modern ulusların oluşumu ve toplumsal adaletin nihai utkusuyla özdeşleşmektedir. Avrupa bu temelden hareketle, tinsellik, hümanizma, akılcılık, demokrasi gibi başka uygarlıkların değerlerinden üstün bazı değerlere sahip olan özgün bir uygarlık olarak öne çıkacaktır.

Bu uygarlık tarihte insanlığın önü tıkayan ve insanın kendisine yabancılaşmasının ürünü olan tarihsel, toplumsal dini ve kültürel şartlara ve geçmişten kaynaklanan her türlü eşitsizliğe karşı duran hümanistik bir düşüncenin ürünüdür. Nihai anlamda insanı özgürleştirmeyi, insanlığı ve dünyasını hümanizmanın temel ilkeleri çerçevesinde kendi eliyle yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir sistemdir. Bu anlayışına göre insanlık tarihi ve toplumlar, modernliğin mevcut parametreleri ışığında değerlendirilir. İnsanlığın son bir kaç yüzyılı, postmodern süreçte eleştirilmekle birlikte, modern değerlere uzaklık ve yakınlık perspektifinde ele alınmaktadır.

Bu anlamda modernliğin en önemli göstergeleri ilerlemiş batı toplumlarında gözlemlenmektedir. Avrupa'nın dışında kalan ve dünyanın değişik bölgelerinde bulunan toplum ve kültürler, modern değerlere uzak, geri kalmışlığı temsil etmektedir. Geleneksel dünya görüşü ve eşitsizliklerin egemen olduğu bu geri toplumlar, ancak evrim ve ilerleme süreciyle birlikte batılı değerlere eklemlenerek yeniden yapılanmalıdır. Çünkü uygarlığın en gelişmiş düzeyi, batı uygarlığı modelinde ifadesini bulmaktadır. Modern uygarlık düzeyine ulaşmak isteyen batı-dışı toplumlar için, batılı değerlere sahip olmak zorunluluktur.

Böylelikle yeniliği, diğer bir ifade ile çağdaşlığı temsil eden modernliğin somut ve üçüncü dünyada kulağa en hoş gelen kavramı, sanayileşme ve kalkınmadır. En popüler kullanımıyla sanayi toplumu, geleneksel topluma karşı modern endüstriyel toplumun oluşum ve gelişimine paralel olarak yeryüzü genelinde inşa edilmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Yansımaları itibariyle modernlik, sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, rasyonel düşünme ve bürokratik örgütlenme gibi değişkenlerle sosyal dünyanın farklılaşmasını, yani toplumsal değişimi, siyasi, idari ve iktisadi rasyonalizasyonu ve toplumun yeniden yapılanmasını ifade etmektedir. Modernliği kuran ilkelere göre, gerek batı ülkeleri, gerekse batı-dışı ülkeler gittikçe birbirine benzeşeceklerdir. Çünkü modernlik tekil ve biricik bir forma sahiptir. Bu bağlamda modernlik ve modernleşme kavramları içeriğini, yeryüzü genelinde yaşanmış bireysel ve toplumsal değişim süreçlerinden almaktadır.

Üzerinde bir mutabakata varılmamakla birlikte, birbirinin yerine de kullanılan modernlik ve modernleşme kavramlarından modernleşme daha çok batı-dışı toplumlarda yaşanan batılılaşma veya farklı biçimlerde seyreden farklı modernlikleri temsil etmektedir. Modernlik ise, daha çok Avrupa merkezli oluşum ve değişim süreçlerinin adı olmaktadır.

Bu anlamda modernlik, Avrupa'da başlayan ve zaman içinde farklı toplum ve kültürlerin de katılımıyla veya bu sürece dâhil edilmesiyle insanlığın ortak tarihi tecrübesi haline gelmiştir. Dünyayı kuşatan ve son birkaç yüzyılı

içine alan köklü ve radikal değişimleri temsil eden modernlik/modernleşme, özgül bir değişmeye değil, fakat birbiriyle ilintili ve iç içe geçmiş bir değişim ve dönüşüme ad olmaktadır. Çok farklı tasnifler ve bölümlemeler yapılmakla birlikte, örneğin onlardan biri olan tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin ana göstergeleri, sadece *malların kütlevi üretimine dayalı* endüstriyel kalkınma ile sınırlı olarak düşünülemez. Sanayileşme veya endüstriyel kalkınma yanında, aynı zamanda *kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi (sekülerleşme), insan düşünce ve eylemlerinin ileri derecede akılcılaşması (rasyonelleşme), siyasal ve toplumsal örgütlenmenin düzenlenmesi (bürokrasi), gittikçe yaygınlaşan demokratikleşme, azalan sosyal mesafe ve farklılıklar, bireyselleşme, iletişim araçları ve teknolojisindeki gelişmeler* sürece eşlik etmektedir.

Modernlik sürecinde zorunlu değişim talepleri ve değişime direnç gösterme noktasında dikkate değer ve can alıcı mücadeleler, din ve dünya arasındaki evrensellikler alanında yaşanmaktadır. Sekülerleşme ve din sorunsalı bağlamında bitimsiz mücadelelere konu olmaya devam etmektedir.

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, modernlik üzerindeki tartışmalar yeni bir çehre kazanmıştır. On sekizinci yüzyılın sonlarında başlayan ve on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran doğruluk ve gerçeklik iddiasına görünürlük kazandıran modernlik, yirmi birinci yüzyılda gerek teorik düzlemde, gerek olgusal düzlemde tartışmaya açık hale gelmiştir. Modernliğin kendini ikame ettiği öncül önerme ve ilkelerin sorgulamaya başladığı bu dönem, postmodern, modernlik sonrası dönem olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem modernliğin vaat ettiği dünya ile modernleşen dünyanın karşı karşıya kaldığı insani-toplumsal durumların gözden geçirilmesi maksadıyla, modernliğin temellerinin yeniden tartışıldığı süreci içine almaktadır. Diğer taraftan farklı modernlik tecrübeleri, modernliğin biricik, tekil ve zorunlu olarak gördüğü formları aşındırmış, sosyal bilim alanları da yenidünyanın var olan çeşitliliği ve farklılığı karşısında, 'büyük anlatı' döneminin doğruluk ve gerçeklik algısını tartışmaya açmak zorunda kalmıştır.

2. Modernleşme

Avrupa'da bilimsel devrim ve sanayileşme gibi çeşitli süreçlerin başlattığı çok yönlü yenilenmeye modernlik denirken, Avrupa merkezli bilgi, üretim, teknoloji, kültürün, genel anlamda hayat tarzının yeryüzü genelinde yaygınlaşma sürecine modernleşme denmektedir. Elbette çok çeşitli tanımları yapılabilecek modernleşme kavramı, sözü edilen süreci belirtmek için kullanılan tek sözcük değildir. Batılı hayat tarzı ve değerlerin farklı ülke ve toplumların değişim süreçlerinin biçimlendirdiği algı biçimine göre,

anlam ve vurgusu farklılaşan modernleşme, batılılaşma, Avrupalılaşma ve en önemlisi çağdaşlaşma olarak daha çok arzulanan toplumsal düzey ve görüngüleri temsil eder. Örneğin, tıpkı Avrupa'da aydınlanmanın İngiliz, İskoç, Alman, Fransız gibi versiyonları olduğu gibi, Batı-dışı toplumların da modernleşme deneyimleri çeşitlilik arz eder. Diğer bir ifade ile Rus, Japon, Türk ve Hind modernleşmesi gibi farklı modernlik algısı ve deneyimlerinden bahsedilebilir. Biz bu tip örneklere bugün farklı modernlikler diyoruz.

Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılda öne çıkan geleneksel toplum ve kültürün değişimi ile değişimi tetikleyen faktörler, modernliğin inşası ve yaygınlaşması anlamında önemlidir. Bunlar adeta gelişmişlik ve kalkınmışlık ölçütü olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Sanayileşme, kentleşme, bilimsel ve teknolojik ilerleme, okuryazarlığın artması, batı tarzı yaşam tarzının yaygınlaşması vb. benzer modernlik göstergesinin her biri, yeryüzü ölçeğinde modernleşme sürecinin aşama ve parametreleri olarak değerlendirilmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, akla, bilime, akılcılığa, teknolojiye atfedilen olağan üstü işlev ve anlam, Batı-dışı ülkelerin modernleşme ideolojisini oluşturmuştur. Farklı toplum ve kültürlerde değişik vurguların öne çıktığı modernleşme örneklerinde ortak olan hususlar, batılı toplumun çok iyi betimlenmiş şekli olması ve modernleşen uluslara bir örneklik teşkil etmesidir.

Klasik modernleşme kuramları ve modelleri, modernleşen toplumlara sosyal bilimsel anlamda uzun zamanlar rehberlik edegelmiştir. Her dönem öne çıkan göstergelere, egemen olan ideolojik angajmanlara göre, modernleşme farklı ton ve şekilde anlam ve içerik kazanmıştır. Marx'tan Weber'e, Comte'dan Durkheim'a ve Simmel'e kadar, geliştirilen modernleşme modellerine içkin olan varsayımlar şunlardır: a) Sosyal gerçeklik belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilecek olgulardan oluşmaktadır. Başka bir ifade ile batılı ve batı-dışı toplum ve kültürler, aşağı ve yukarı, gelişmiş ve gelişmemiş olarak betimlenebilir. Değişim, gelişmemiş kültürün gelişmiş kültüre adapte olması yönündedir. b) Değişim süreci, zaman içinde aşağı düzeydeki yaşam biçiminden, yüksek düzeydeki yaşam biçimine doğru tedrici ilerleyen doğrusal bir çizgi takip eder. c) Modernleşme ilerlemeci-evrimci bir süreç olduğundan, uzun vadede modernleşme sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzulanan bir süreçtir. d) Farklı toplumlar modernleşme deneyimleriyle, modernlik yönünde ilerledikçe, gittikçe birbirine benzeşecek veya türdeş toplumlar haline dönüşecektir.

Modernleşme ile birlikte insan etkinliğinin bütün yönleri eş zamanlı değişimler içine girmiştir. Modernleşme ve insan etkinlikleri ya da modern-

leşmenin farklı yansımaları göz önüne alındığında sektörel anlamda farklı değişmeden bahsedebiliriz.

Modernleşme sürecinde değişen bilgi ve bilme etkinliğiyle insanın akıl ve deney aracılığıyla kendi çevresini bütün karmaşıklığıyla anlayıp-denetleme gücünün gelişmesi, metafizik inanç ve sır alanlarının daralması modernleşmenin ana mihverini oluşturur. Geleneksel bilgi anlayışının aksine, modern zamanlarda insanın bilgisi ve kontrolü dışında çok az şeyin değiştiği söylenebilir. Çünkü geleneksel kozmolojik anlayışta fizik ve toplumsal dünyada değişimin insanüstü güç ve otoritenin, yani Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dâhilinde gerçekleştiği düşünülür ve öyle olduğuna inanılırdı. İnsanın etrafını saran fizik ve toplumsal çevrenin, insanın bilgi etkinliğini kullanarak yeni bir bakışla ele alınması, değiştirilmesi modern bir bakış açısı ve tavrı yansıtmaktadır. Modern zihniyetle, insanın evreni ve yaşadığı fizik-sosyal dünyayı bilgi aracılığıyla kontrol etmesi, değiştirmesi mümkün olmuştur. Ayrıca bilimin teknolojiye dönüşerek insanın maddi hayatının çehresinin neredeyse tamamının değişmesi ve yeniden kurulması insanlığı optimistik bir havaya sokmuştur. Hümanizma ve doğal hukuk doktrini kaynaklı temel beklentiler, insani idealler, yaşanan gelişmelerle birlikte, Avrupa'da herkese iyi bir yaşam için yeterli besin, barınma, eğitim ve sağlık hizmeti gibi talepleri arttırmıştır. Yine yeryüzünde var olan eşitşizliklerin ve insan hayatı ve onurunu tehdit eden en önemli sorun olan savaşın ortadan kaldırılması modernliğin ön kabullerini oluşturmaktaydı. Bilime duyulan güven, dünyanın yaratılışına dair bilgi ve inanç kaynaklarına, teolojik sistemlere, dinsel inanç ve hakikatlere olan güveni sarsmıştır.

Siyasal alanda modernliğin yaygınlaştırdığı eşitlik ve özgürlük idealine ilave olarak, eşitsizlikçi toplum yapısının aksine, her vatandaşa yurttaşlık hakkının tanınması, kamusal ve özel alanda siyaset yapmanın tutarlılaştırılması, seçme ve seçilme hakkının elde edilerek siyaset yapma ortamının hazırlanması önemli bir aşama sayılabilir. Diğer yandan ulaştırma ve taşıma imkânlarının birbirine yaklaştırdığı iş alanı ve bölgelerin tek bir merkezden yönetilmesi fikri, modernleşmenin ulus-devlet örgütlenmesine imkân tanıyan gelişmelerden biri olarak görülebilir.

Modern devlet ve toplumlar görece merkezileşmiş ve rasyonelleşmiş, bürokrasi yüksek düzeyde örgütlenmiştir. Kurulu bir hukuk düzeni, devlet ile toplumun her bireyi arasında yakın bir ilişki olmadan kurulamazdı. Ulusçuluk bu anlamda modern devlet ve toplumun örgütlenme karakteristiğini dile getirir. Şimdilerde çokça tartışılmakla birlikte, ulus-devlet örgütlenmesi klasik modernleşme anlayışına göre, çağdaş devletler için birleştirici, bütünleştirici bir işlev üstlenmektedir.

Ekonomik modernleşme, birbirine bağlı iki işlev üzerinden açıklanabilir: Tasarruf ve yatırım. Geleneksel toplumlar üretilen her şeyi tüketme eğilimindedirler, tasarruf ve yatırım için bir kaynak, pay bırakmazlar. Az gelişmiş ülkelerde nüfus üretimden daha hızlı artıyorsa, küçük ve orta düzeyde tasarruflar bir yarar sağlamaz. Yatırım için kaynakların artırımı/tasarrufu kişi başına net bir artıyı gerektirir ve ekonomik üretimi, zenginleşmeyi sağlayan unsur bu artıdır. Modern ekonomik düzende Avrupa ülkelerinin gelişmede başı çekmelerinin nedenleri, ekonomik gelişme için gerekli gelir ile kişi başına düşen tarım toprağının oldukça büyük olmasıdır. Bu gelirler diğer ülkelerin gelirlerinden birkaç kat fazlaydı. Yeni teknolojinin Avrupa'nın zengin ekonomisine kattığı güçle gelişmeler çok hızlı olmuştur. Yine ekonomik alanın gerekli kıldığı uzmanlaşma ve iş bölümü, Avrupa'nın ondokuzuncu yüzyılda ekonomik üstünlüğü ele geçirmesinin nedenidir. Modernleşmenin ekonomiye yaptığı vurgu çok güçlü olsa da, ekonomi başlı başına merkezi bir rol üstlenmez. Gerçekte, ekonomik gelişme entelektüel ve siyasal kültüre, bilgi artışı ve siyasi liderlerin ülke ve toplum kaynaklarını seferber edebilme kapasitesine bağlıdır. Bu gelişmelerin özünde de, bilimsel ve teknolojik atılım, üretimde makineleşme, seri ve bol üretimdir.

Modernleşme, gelenekten modern olana doğru toplumsal değişim süreçlerinin toplamından ibarettir. Bu süreçler bir birini teşvik ederken, üst anlamda genel olarak modernleşme sürecinin tamamlanmasına eşlik eder. Toplumsal alan, kır toplumundan, kent toplumuna doğru geçişin olduğu, üretimin el yapımı ürünler yerine, makine ile imal edilen ürünlerden oluştuğu, sanayi sektöründe çalışanların tarım sektöründe çalışanlardan daha fazla olduğu, birincil ilişkilerin zayıfladığı, ikincil ilişkilerin egemen olmaya başladığı, göçlerin arttığı, geleneksel aile yapısının çözülmesi nedeniyle ailelerin küçülmeye başladığı, eğitim ve öğretimin toplumun her katmanına yaygınlaşmaya başladığı, toplumdaki statü sisteminin edinilmişten kazanılmışa doğru evrildiği, bireysel ve toplumsal eşitsizliklerin görece azaldığı, cinsiyet farklarının azaldığı, medya ve iletişim ağının genişlediği, gelir dağılımının görece tabana yaygınlaştırıldığı bir toplumsal hali içerir.

Modernleşmenin psikolojik yansımasına gelecek olursak, modern hayat tarzı bireyin kendi çevresine uyarlanma biçimi, aile hayatının ilk yıllarında aldığı koşullanmaların bir sonucu olduğu gibi, daha sonraki hayatta eğitim, iş ve gündelik hayattan aldığı ve çocukluk döneminde sağlamca kurulmuş bulunan kişilik ve hayat modelini değiştirebilecek ölçüde güçlü olabilen etkilerin de sonucudur. Geleneksel, değişim hızının düşük olduğu bir toplumda çocuk, davranışı önceden makul ölçüde görülebilen modelleri izle-

yen yetişkinleri kendisine örnek alacak durumdadır. Yerel topluluk içinde çocuklar daha sonraki hayatta karşılaşabilecekleri sorunları ve bunlara karşı alınacak önlemleri öğrenirler. Bireylerin büyük çoğunluğu, yetişkin duruma geldiğinde, yaşadığı bölgenin geçerli kurallarına uyarak gündelik hayat sorunlarının üstesinden gelebilir.

Modernleşen toplumlarda insana özgü doğa ve ilişkilerin temel boyutları değişikliğe uğramasa da, insan değişik bir çevre içinde yer aldığı için, geleneksel toplumun değerleri ve göreli durağanlığı modernleşme ile birlikte yok olmaktadır. Değişim hızının yüksekliği sebebiyle, modernleşen toplumlarda yeni nesillerin anne–babalarının uyduğu hayat normlarının modası geçmiş olabilmektedir. Değişen toplumsal şartların ve hayat tarzının etkisinin sonucu olarak davranış modelleri de sürekli değişmektedir. Bu değişikliklerin temelindeki sosyal alışkanlık da yetişkinlik dönemindeki bireylerin ilişkilerini etkilemektedir. Köylülerin kitleler halinde kentlere göçtükleri, zanaatçıların işletmeci oldukları, ayrıcalıklı seçkinlerin yeni iş ve meslekler için eskiden ayrıcalıksız olanlarla yarışmak zorunda kalması, yeni toplumda başarı yolunu açan nitelikleri değiştirmektedir. Bunlar eğitim, girişim, empati ve uyarlanabilirlik. Gençler ana-babalarından çok kendi akranlarını taklit etmeye başlar. Bireycilik göreneğe uygunluktan daha yüksek bir değere sahiptir. Dikey hareketlilik fırsatları, geleneksel toplumda iş ya da konut değiştirmeyi aklından geçirmeyi bile düşünemeyen bireylere açılmıştır. İnsanlar, geleneksel toplumda bireyciliği örten, engelleyen kural ve kaidelerden kurtulmuştur. Belki de gelecek zaman diliminde bilginin gelişmesindeki yeni bir aşama, yeni bir durağanlığa yol açacaktır. Gerçekten modernleşmiş toplumlar, bugün geçmiştekinden daha derin ve hızlı değişikliklere uğramaktadır. Bu tür değişimlerin bazıları üstesinden gelinebilir, kontrol edilebilir olmakla birlikte, bazıları da bütün insanlığın aşmaya çalıştığı yeni sorun alanları olarak varlık ve etkisini hissettirmektedir.

Son tahlilde, yirmi birinci yüzyılda bilgi ve iletişim ağının genişlemesi ve yaygınlaşması, Batı-dışı ülke ve toplumların modernleşme deneyimleri ve katkılarıyla modern değerler küresel ölçekte etki ve yaygınlığını sürdürürken, küresel ölçekte pek çok yeni sorun alanları da varlığını hissettirmektedir. Çünkü hem savaş, açlık ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gibi modernliğin çözümünü vaat ettiği sorunlar, hem de yabancılaşma, yalnızlaşma ve nikâhsız birliktelik, tüketim çılgınlığı, çevre kirliliği gibi küresel sorunlar karşısında, modernlik/modernleşme olgusuna karşı mesafeli yaklaşımlar ortaya konmaya başlanmıştır. İleride ele alacağımız postmodern söylemler hep bu temel ve sorun alanlarından güç alacaktır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanlığın yaşadığı modern deneyimler göz önüne alındığında, Aydınlanmacı optimizme dayanan makro ölçekli klasik modernleşme kuramları, modern toplum, yaşamın niteliği ve yapısı hakkında ortaya atılan yeni söylemlerle gözden geçirilmeye başlanmıştır. Yeni söylemlerin önünde duran temel sorun şudur: Gelişmiş ülkelerin karşı karşıya kaldıkları yeni ve beklenmedik sorunlar nasıl çözümlenebilir? Gelişmemiş ülkelerde kalkınma ve gelişme nasıl gerçekleştirilebilir? Ya da bu ülkeler nasıl gelişebilirler? Gelişme hakkındaki bu ilgi, ekonomiden-sosyolojiye, politik bilimlerden antropolojiye, bütün sosyal bilimler alanında pek çok yeni çalışmaların yapılmasına neden oldu. Bu çalışmalarda çok sofistike yöntemlerle post-Keynesyen ve ekonometrik incelemeler, demografik ve ekolojik araştırmalar, politik bilimler ve sosyoloji alanına yönelik analitik çözümlemeler yapılmıştır. Sosyal olanı yeni söylem ve yaklaşımlar doğrultusunda yeniden ele alma durumu, antropoloji ve sosyoloji biliminde yapısal-işlevsel yaklaşımları ve eylem teorilerini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca çok daha özelleşmiş sosyal organizasyon çalışmaları; formel organizasyon, tabakalaşma, bütünleşme ve sosyal psikolojik grup teorileri; tutum ve kamuoyu araştırmaları, demografik ve ekolojik çözümlemeler ve antropolojik araştırmalar yapılarak, sorunlar çok özel ve rafine ölçümlerle tanımlanmaya ve açıklanmaya çalışılmaktadır.

Bu araştırmalardan çıkan genel anlayışa göre, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılıklar, yapısal yani sosyo-kültürel, sosyo-demografik özelliklere dayanıyordu. Geleneksellik ve modernlik, özellikleri itibariyle farklı yapılar ve özler olarak görülüyordu. Gelenek, sosyal güçlerin, politik ve ekonomik kalkınmanın yani modern durum ve gelişmenin baskısıyla değişmek zorunda olan bir güç ve bütünlük olarak algılanıyordu.

Son tahlilde, modernleşme ve gelişme üzerine yapılan çalışmalarda, çeşitli modernlik, modernizasyon ve kalkınma göstergeleri esas alınarak toplumların yapıları çözümlenmeye çalışılmıştır. Böylece hangi toplum araştırmasının, ortalama olarak, hangi endüstriyel toplum modeli veya modellerine uygun düştüğü ya da göstergeler üzerinde ilgili toplumlarm "ilerleme"sine engel olan hususlarm neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Modernliğin ölçütleri ise çeşitli modernlik indeksleri aracılığı ile belirlenmiştir.

Modernlik indekslerinde ölçüt kabul edilen temel parametreler, kentleşme, okuma-yazma oranı, basın ve yayının gelişmesi, ekonomik gelişme (kişi başına düşen ulusal gelir), politik katılım gibi, doğal bir düzen içinde seyreden politik modernleşme sürecine eklemlenen dinamiklerdir. Modernleşmekte olan ülkelerin yaşadığı sorunlara karşılık, gelişmiş veya modern toplumlarda yaşanmakta olan sorunlar da, yeni yaklaşımlar çer-

çevesinde insan bilimlerinin alt disiplinlerince incelenme ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Özellikle bilim felsefesi üzerinde yapılan yeni tartışmalar toplum hakkındaki bilgilerimizin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Durkheim'dan bu yana toplum bilimlerinin odak noktasını oluşturan "inançların toplumsal yapıdaki yeri nedir?" sorusu, çağdaş toplum bilimlerinde "bilgi dağarcığımızın toplumsal rolü nedir?" şeklinde toplumsal eylem teorilerinin ana sorusu haline gelmiştir. Bilgi ve Kültür Sosyolojisi, Din Sosyolojisi ve Sosyal Antropoloji alanında geliştirilen işlevselci kültür ve kişilik çözümlemeleri bir eylem teorisinde birleştirilerek toplum hakkındaki bilgilerimizin toplumsal kökenlerini araştırmaya başlamıştır.

3. Türk Modernleşmesi ve Din

Türk toplumunun modern dünyada kendini değiştirip, dönüştürerek yeniden yapılandırma çabası çok sancılı bir süreç olarak işlemektedir. Bu sancılı süreç yaklaşık olarak iki yüz yıllık bir tarihsel zamana yayılmaktadır. Türk toplumunun yaşadığı bu 'uzun zamanlı' var olma çabası, üzülerek belirtelim ki, kayıp ve kazançlarıyla birlikte devam etmekte, hedeflenen amaçlar hala çok uzak görünmektedir. Bu noktada yapılması gereken, yaşanılan deneyimin, sosyal-bilimsel açıdan, bütünlüklü bir şekilde yeniden gözden geçirilerek ele alınmasıdır. Tarihsel birikim açısından bir laboratuar niteliğine sahip modernlik deneyimimiz sosyal-bilimsel perspektifle incelenirken karşımıza çıkan en temel mesele, karşı karşıya gelen veya çatışan 'din ve dünya'nın yeniden kurulması sorunudur.

Osmanlı-İslam birikimi, Batı'nın topyekün meydan okuması ile karşılaştığı zaman iki büyük 'evrensellik' üretmişti. Birincisi, 'imparatorluk' yapısı, ikincisi ise, imparatorluk yapısına 'meşruiyet' kazandıran 'İslamiyet' idi. Modernleşme süreci mevcut iki yapının modern/batılı yapılar karşısında giderek işlevsizleşmesini ve zamanla bu yapıların 'anlam'larının tartışılır duruma gelmesini beraberinde getirmiştir. Bunun nedeni ise, Türk toplumu için modernleşmenin kaçınılmazlığıdır. Türk toplumunun batılılaşma çabası parçalanmak üzere olan bir ülkenin kurtuluş çırpınmaları halinde başlamış ve süregelmiştir. Savaşlarda ardı ardına alınan yenilgiler, imparatorluk topraklarının birer birer elden çıkması karşısında mevcut yapımızı süratle değiştirmek zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Kurtuluşun başka alternatifi kalmamıştı ve karşı karşıya kalınan felaketler uzun vadeli ve köklü çözümler üzerinde düşünmeyi de engelleyecek kadar acil ve vahim görünüyordu. Son tahlilde, 'düşman'ın en çok göze çarpan özelliklerini kazanmaktan başka bir çareye başvurulamadı. Tanzimat'tan, Meşrutiyet'e, oradan Cumhuriyet'e uzanan reformlar en somut yansısını Cumhuriyet dö-

nemi değişim sürecinde gösterir. Amaç Batılı modern yapılara göre toplumsal yapımızı ve meşruiyet kaynağını değiştirmek ve dönüştürmektir. Yapılması gereken şey, yıkılmakta olan 'imparatorluk' yapısının yerine, modern formda bir 'ulus-devlet' yapısı ikame etmek, meşruiyet kaynağını ise dini temelden laik/seküler bir temele dayandırmaktır.

Bu modele göre, Türk toplumunun Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yaşadığı değişim ve dönüşüm aşamalarının ana parametrelerini belirleyen ve değişime en çok direnen yapılar, 'imparatorluk' tahayyülü ve geleneksel toplumsal yapının içkin doğasını oluşturan İslamiyet'tir. İmparatorluk yapısı, Batı toplumlarının yaşadığı çeşitli sosyal, siyasal, ekonomik, dini ve düşünsel aşamalar sonunda, otoritenin merkezileştiği modern-ulus devlet yapısı karşısında direnme noktalarını kaybetmiş ve giderek işlevsiz hale dönüşmüştür. Değişimin niteliği ve yönü, bütüncül ve genel bir görünüm sunduğu için, girilen süreç sadece otoritenin merkezileşmesi ile sınırlı kalmayıp, toplumsal ve kültürel alanı kuşatacak sekilde yeni bir yapı, yeni bir meşruiyet kaynağı da üretmiştir.

İmparatorluk yapısı modern-ulus devlete evrilirken, iktisadi düzen de tarıma dayalı geçim ekonomisinden, kütlesel ve bol üretime (mass production) dayalı sanayi ve piyasa ekonomisine geçmiştir. Batı toplumlarının girdiği sürecin, siyasetin ve ekonominin de bir parçası olduğu diğer toplumsal alanları da değişime ve dönüşüme zorlaması kaçınılmazdı. Kentleşme, göç, okuma-yazmanın yaygınlaşması, rasyonel bürokrasi, toplumsal ve bireysel ilişkilerin örgütlenmesinde dinin ve metafizik inançlarm yerini giderek akılcı ilkelerin alması vb. gibi süreçler, 'geleneksel' olarak adlandırılan yapı ve ilişki sistemlerini 'modern' olanla yer değiştirmek zorunda bıraktı. Bu bağlamda gelenekselin din ve büyü gibi metafizik inanç ve bilgi ile kurulması, modern olanın ise, salt insani ve toplumsal pratiklerin ortaya koyduğu, doğruluğu test ve kontrol edilebilen, somut ilkelere dayanması, siyasal ve iktisadi alanın modernleşmesi ile ilişkili olarak toplumsal ve bireysel alanların da 'modern' olanla yer değiştirmesini zorunlu kılmıştır.

Bu noktada meşruiyetin dönüşümü olarak adlandırabileceğimiz 'laisite', 'sekülerizm' sorunsalı, 'din' karşısındaki 'çatışmalı' yerini geçmişten günümüze korumaktadır. Türk toplumunun modernleşme sürecinde yüz yüze kaldığı ve aşmak zorunda olduğu sorunlar, elbette, din dolayımında yaşanan sorunlarla sınırlı değildir. Ancak Türk toplumunun sorunlarının temelinde, sorun çözme tekniği olarak sosyal bilimsel formasyonun değil, ideolojik eğilimlerin egemen olması toplumu kamplara bölmekte ve bu tutum, toplumun yüz yüze kaldığı sorunları çözmekle yükümlü olan aydınları ve idarecileri de etkisi altına almış görünmektedir. Türk toplumu 'geçmiş' ve

'gelecek'ini 'bugün' içinde kurmak zorundadır. Batılı bir düşünürün dediği gibi, "hastalıklı bir geçmiş, sağlıksız bir yarın doğurur". Dünden bugüne din dolayımında yaşanan sıkıntılar ve gerginlikler, Türk toplumunun kaynak ve enerjisini boşa harcamasına sebep olmaktadır.

Dinin geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğuna göre, geleceğinin de insanlık kadar uzun ömürlü olacağı varsayılabilir. Aydınlanmacı-pozitivist bazı aydınların iddia ettikleri gibi, insanların gelecekte dini inançlarını terk etmeleri için görünürde hiçbir neden mevcut değildir. Aksine yeryüzünde insan toplumu bulundukça dinin de bulunacağı anlaşılıyor. Artık sosyologları ilgilendiren sorun, dinin ortadan kalkıp-kalkmayacağı değil, dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya artacağıdır. İnsanların daha sonraki tarihlerde dine daha uzak kalmaları kadar dindar olmaları da mümkündür.

Dinlerin bazen özgürlük ve kardeşlik duygularını geliştiren barışçı bir atmosfer yarattığı, bazen de zulüm ve dehşet aracı olarak kullanıldığı insanlık tarihinde görülmüştür. Dinler tarihi her iki tablonun binlerce örneğiyle doludur. Dinlerin insanlar arasında ayrılık ve çatışma konusu oluşu da, onların zararlı olduklarını göstermez. Çünkü çatışma kadar, barış ve huzuru da dinlere borçluyuz. Dinler toplumda huzursuzluk yaratmaları halinde ortadan kalkmıyor, ancak yerini başka bir dine terk ediyor veya karşısına rakip dinler çıkıyor. Ya da mevcut din farklı yorumlarla yeniden yaşamı, varlığı anlamlandırmaya devam ediyor. Çünkü, insanlar bu evren ve dünya üzerinde anlamlı bir yer işgal ettiklerine inandıkları oranda tatmin oluyorlar. Bir dinin cenneti ancak başka bir dinin cenneti ile yer değiştiriyor. Modern ideolojilerin, 'müreffeh toplum', 'sınıfsız toplum' hayali bile kuvvetini metafizik bir çağrışımdan almaktadır. Kendi niteliğimiz ve varlığımız hakkında açık bir görüş ve bilgiye kavuşmak arzusu, insanlarda o kadar derin ve yaygındır ki, bu yüzden bazı bilim adamları, dinin bu arzu ve ihtiyaçtan doğduğunu, tıpkı toprağı ekmek gibi "icat edildiği"ni söylemişlerdir. "Tanrı", "ebedi yaşam", "insanın bütün yaratılmışlara üstün olması" gibi inançlar, ispatı yahut çürütülmesi imkânsız kabullerdir.

Dinin yerini tutmak üzere şimdiye kadar teklif edilen sistemlerin en kuvvetlisi ve belki de dinin eskiye oranla yetersiz ve etkisiz duruma düşmesinin başlıca sebebi, "bilim" olmuştur. Bilim her şeyden önce dinlerin birçok alanda bilgi olarak ileri sürdüğü iddiaların, dünyanın ve canlıların yaratılışı gibi, gerçeğe uymadığını yer yer göstermiş ve tartışma konusu olmuştur. Kutsal kitaplardaki birçok konu bilimsel veriler ışığında ve sembolik anlamda yeniden yorumlanmaktadır. Dünyada birçok din vardır ve bunların çoğu aynı konularda birbiriyle yer yer çelişen şeyler söylemektedir. Bütün

bunların aynı zamanda doğru olmasına imkân yoktur. Fakat dünyada herkes en iyi üniversitelerde öğrenim görse, hatta bunlara devamlı din karşıtı bilgiler verilse, yine de dinden vazgeçileceğini söyleyemeyiz. Tarihte birçok toplumun bilimsiz yaşadıkları görülmüştür, ama hiç toplumun dinsiz yaşadığı görülmemiştir. Çünkü bilim duyu organlarımızla kavrayabileceğimiz bilgilerin, din ise, sezgi ve vahiy yoluyla edinilen bilgilerin kaynağıdır. Şu halde bilim, dine ait bilgileri kendisine konu edinirse bilim olmaktan çıkar. Aynı şeyi din için de söyleyebiliriz. Nitekim Bertrand Russell; *"Tanrı'nın varlığı, bilime göre ne doğrulanabilir, ne de yadsınabilir bir konudur"* der.

Bazen dini öğretilerin/dogmaların, objektif bilgi dediğimiz şeylere aykırı olması mümkündür ve bu aykırılık bazen apaçık görülebilir. Fakat, herhangi bir dinsel öğretinin bilime uymadığını söylemek çok büyük bir keşif yapmak demek değildir. Bunların yanıldıkları nokta, dine epistemolojik bir alan gibi bakmaları ve öyle görmek istemeleridir. Buna karşılık, din bir ahlâk sistemidir. Doğanın kör kuvvetlerine değil de, sosyal değerlere öncelik verir. Bu yüzden dinde, mesela 'biyolojik evrim'e ait bilgilere değil, Âdem ve Havva metaforuna rastlarsınız. Bu metafor insan organizmasının nasıl meydana geldiğini değil, insanın evren içindeki yerini ve önemini bildirir: 'İnsanlar, bir tek Tanrı tarafından yaratılmış olan aynı ana-babanın çocuklarıdır.' Bu kabul dünyada hiçbir bilimsel anlayışın ve ideolojinin başaramadığı 'evrensel eşitlik ve kardeşlik' prensibini dile getirir. Bu yüzdendir ki, biyolojik evrime inanan ve hatta bu alanda bilimsel buluşları olan bir insan bile, pekâlâ dindar olabilir.

Bu bağlamda, açıklanan konulara ek olarak, günümüzde yoğun bir şekilde tartışılan ve ülke gündemini sürekli meşgul eden konulardan biri de laiklik ve dini özgürlükler arasında bir türlü kurulamayan sağlıklı ilişki ve düzenlemelerdir.

Laik bir devlette kamusal yaşamı düzenleyen kurallar dini yaşamı düzenleyen kurallardan ayrılmıştır. Devletin yasaları ile dinin ilkeleri kamusal alanı bozacak şekilde birbiriyle çatışamaz. Bizim toplumumuzda bu ölçü, devletin dine, dinin devlete karışmaması şeklinde ifade edilegelmiştir. Ancak, sorun burada söylendiği gibi basit ve kolay değildir. Kamu düzeni ile bireysel özgürlükler arasındaki sınır sorunu, çeşitli hal ve şartlara göre yorumlanmakta, objektif bir çözüm tarzı bulunamamaktadır. Modernleşme süreci ile birlikte, yaşamın somut gerçeklik alanlarının başat hale geldiği ülkemizde ve diğer az gelişmiş ülkelerde dini değer ve kurumlar, görece olarak, eski etkisini ve önemini kaybetmiş gibi görünmektedir. Dolayısıyla dinin devlete müdahale etmesi imkânsız bir hale gelmiştir. Hele Türkiye gibi ruhban sınıfına, cemaat teşkilatına ve varlıklı bir kilise teşkilatına sa-

hip bulunmayan ülkelerde böyle bir müdahale zaten beklenemezdi. Buna karşılık, modernleşme projesinin ideolojik bir içerik kazanarak *ilericilik-gericilik* tanımlamalarıyla dini alanı yok sayan ve yerine yarı-kutsal hale getirilmiş modernleştirmeci kavramların temsilcisi olarak ortaya çıkan siyasal aygıt, dini yaşama karışmaya hem eğilimli, hem de imkânları bakımından pek mümkün görünmektedir. Bu anlayışın kökeni, teorik düzlemde, doğal olarak, Aydınlanmacı-pozitivist geleneğin epistemolojik temeline, somut pratiği ise Türk modernleşmesinin karakterine bağlanabilir.

Aydınlanmacı-pozitivist anlayışa göre, "*din artık devrini tamamlamış bir sosyal kurumdur; modern toplumun temel özelliği, klasik dinlerin etki alanı ve kontrolünden çıkarak rasyonel-bilimsel düşünceyi hâkim kılmasıdır. Böylece modern toplumun sosyal değer ve normları (ahlâkı) dine değil, bilime dayanmalıdır.*"

Bu anlayışı modernleşme tarihimizin ilk dönemlerinde sosyolojik anlamda normal görebiliriz. Çünkü bütün dünyada genel geçer anlayış aynıydı. Fakat hem dünya, hem Türkiye ölçeğinde yaşanan değişim süreçleri ve oluşumlar, on dokuzuncu yüzyıldaki bu anlayışı günümüzde yeniden gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. Diğer taraftan, Türk modernleşmesinin ilk dönemlerinde, geleneksel Osmanlı-Türk kültüründe değişime direnen her değer ve yapının dini bir değer dolayımında ifade bulması, yıkılan devletin, bozulan düzenin de dinden kaynaklandığı şeklinde yaygın bir görüşü ortaya çıkarmıştı. Hele bu yaygın görüşün Cumhuriyet'in ilk yıllarında *resmiyet* kazanması, *dine karşı* tutum ve davranışı biçimlendirdiği gibi, değişim süreçleri de *modernleşme ve laiklik* karşıtlığını karşı bir tavır olarak üretmiştir.

Bugün ülkemizde laiklik ve din tartışmaları, modernleşme tarihimizin ilk döneminde yerleşen sağlıksız anlayış ve onun ürettiği gerilimlerin yapısallaşmasından kaynaklanmaktadır. Laiklik anlayışı ve uygulamalarının karşımıza çıkardığı temel sorunların kökeni modernleşme deneyimimizin başlangıcına kadar uzanır. Batı'nın baskıcı tavrı ve üstünlüğünün doğurduğu şiddetli sıkıntılar, hem dindar, hem de din karşıtı aydınların dine karşı olumlu-olumsuz tavır almalarında ve pozisyonlarını belirlemede etkili olmuştur. Bunun başlıca sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Osmanlı toplumunda hemen her kurumun/yapının din ile iç içe olmasıdır. Dindar aydın kurtuluşu nasıl dinde arıyorsa, dindar olmayan da bütün felaketin dinden geldiğini iddia etmektedir. Ancak dine bu şekilde lehte ve aleyhte kesin bir tavır almanın yaratacağı güçlükler dolayısıyla, ilkönce dinin kendisinden ziyade, yanlış "din anlayışı" eleştiri konusu haline gelir. Her iki tarafın da yanlış din anlayışından bahsetmeleri onlar arasında bir ben-

zerliğe yol açarsa da, bu benzerliğin yanlışlığı hemen ortaya çıkar: Çünkü dindar aydın bu yanlışın yerine dinin 'doğrusu'nu koymaya çalışmakta, modernist aydın ise, dinin yerine başka şeyler önermektedir. Sosyolojik açıdan, iki taraf da dine dayalı bir açıklama yapmaktadır: İyiliklerin de, kötülüklerin de dinden kaynaklandığını söylemek, sosyal olay ve olguları din dolayımında açıklamak demektir.

Toplum olarak yaşadığımız uzun ve öğretici deneyimler, her iki tavrın da yanlış ya da eksik olduğunu göstermiş bulunuyor. Dini merkeze alarak toplumsal proje sunanlar, toplumsalın somut gerçekliği'nden uzakta, geçmiş içerisinde bir altın devir hayal ederek toplumu ve toplumsalı inşa etmeye çalışırken; batıcılar din karşıtı bir tavır alarak gelecek bir zaman diliminde, Türk toplumu ve kültürünün varlıkla kurduğu tarihsel ilişkinin dışında ütopik bir çağdaşlık kurgulamaya çalışmaktadır. Sonuçta da somut gerçeklik evreniyle uyuşmayan soyut kurgular ideolojik bir söyleme dönüşmektedir. Türk toplumunun kendi özgül değişim evreninde daha başarılı gerçekleştirebileceği modernleşme pratiği, 'sosyal-bilimsel düşünce'nin konusu olacak yerde, 'siyasal'ın dar çerçevesine sıkıştırılmıştır.

Modern Türk devletinin laik olması pekâlâ mümkündür, olmaması için teorik bir sebep yoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin resmi bir dininin olmasına, devlet başkanı da dini bir sıfatla anılmasına rağmen, imparatorluk içinde çok geniş bir din özgürlüğü sağlanmıştır. Laikliği anayasal hale getirmiş, hak ve özgürlükleri teminat altına almış modern bir ülkede, niçin aynı özgürlük ve güvenlik ortamı olmasın?

Toplumsalı yeniden kurarken din ile kamusal alan arasında hiç sürtüşme ve çatışma olmaz mı? Mümkündür ki, toplumun diğer sektörleri arasında zaman zaman nasıl sorunlar çıkıyorsa, bunlardan biri olan din de, diğer sektörlerle yer yer çatışma içine girebilir. Dinde de, diğer sosyal organizasyonlarda olduğu gibi, kendini yenileme ve geliştirme özelliği vardır. Din, bu uyuşmazlıklarda uyumu daima karşı taraftan beklemez, bazen kendisi de uyum göstermek zorunda kalabilir. Ancak bunun belli bir süre alacağı bilinen bir gerçektir. Zaten sosyal çatışmalarda çözüm genellikle uyuşma tarzında olmaktadır. O halde yaşanan çatışma, dinde ve toplumda değil, toplumsalı kuran 'zihniyet'te aranmalıdır.

4. Sekülerleşme ve Din

Sekülerleşme, çeşitli tarihsel, toplumsal ve düşünsel süreçlerin eşliğinde başlangıçta Avrupa'da deneyimlenen, ancak modernleşme sürecinin etkisiyle yeryüzü ekseninde yaygınlık gösteren bir 'kutsal'dan kopuş' durumunun ifadesidir. Yeryüzü genelinde yaygınlaşma eğilimi gösteren sekülerleş-

me süreci, kısaca insanın, kendisi, dış dünya ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolü 'doğaüstü otorite'den teslim alması ve kendi kaderine egemen olması demektir. Başka bir ifade ile sekülerleşme, dinin fizik ve toplumsal dünyayı açıklama ve yorumlama görevinin sona ermesi, bu işlevleri insana ve dolayısıyla bilime devretmesidir. Örneğin yaratılış konusunda doğaüstü açıklamalardan uzaklaşılması, varlığın oluşumu ve hayatın bilimsel evrim ilkelerine göre açıklanması, bu noktada en bariz göstergedir. Giddens'ın ifadesiyle dile getirecek olursak, 'dinin toplumsal hayatın çeşitli alanlarında *etkisini yitirmesidir.* Değişen toplumda geleneksel dinin karşılamayı önerdiği temel insani ihtiyaç olan *ontolojik güvenliği* sağlamada yetersiz kalması, geleneksel toplumsal hayatın kendisine bağlı olduğu klasik dini *dünya görüşü*'nün yaşanmakta olan toplumsal durumları 'doğrulama' ve 'onaylama' imkânından gittikçe uzaklaşması ve akıl ve bilginin gölgesinde kalması insanı yeni bilgi ve doğrulama yolları arayışına sevk etmiştir. Geleneksel hayat tarzı içinde vücut bulan din ve dünya kurma eylemi, yaşanan *ontolojik güvensizlikler,* örneğin insani eşitsizlik ve yoksunluklar, geleneksel dini dünya görüşü içinde şekillenen *zihinsel, yaşantısal ve kurumsal* değer ve yapıları, modernliğin meydan okumaları karşısında önce tartışılır duruma getirmiş sonra da değişmeye zorlamıştır.

Modernlik, din ve sekülerleşme ilişkisi, tarihsel olarak birbirini tetikleyen, besleyen olgular düzleminde gözlemlenmektedir. Bunları sıralayacak olursak, karşımıza şöyle bir insani-toplumsal tablo çıkmaktadır.

Modernlik, din dolayımında, siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel anlamda, hatta uygarlık anlamında bir parçalanma demektir. Modern ekonomi-politik ekseninde burjuva uygarlığının gelişmesi, geleneksel-dinsel toplumun arkaik, kırsal, feodal, dinsel, töresel ve toplumsal temellerini yıkarak, bunların yerine yeni bir toplum modeli inşa eder. Evrenselci dinler ve imparatorluk yapısı içinde somutlaşan geleneksel-evrensellikler gölgesinde örgütlenen geleneksel toplumlar, ulus-devletler ve laisite/din dışılık veya karşıtlığı şeklinde çeşitlenen farklı yapılar olarak örgütlenir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, modernlik denen olgu, özgül bir değişmeyi değil, fakat birbiriyle ilintili ve iç içe geçmiş bir değişim ve dönüşüm sürecini ifade etmektedir. İnsani ve toplumsal ilgi ve referansların metafizik alandan fiziki/dünyevi alana kayması, yönelmesi olarak tanımlanabilen sekülerleşme tezlerine göre, doğaüstü varlıklara olan inanç, bilimin gelişmesiyle insani eylem ve pratiklerin yine insani bir eylem olan bilgi aracılığıyla şekilleneceğinden bilimin yaygınlaşması oranında zayıflayacaktır. Sekülerleşme sürecinde başat rolün bilimsel bilgi tarafından oynanacağı iddia edilmektedir. Bu yüzden modern dönemlerde yaşanan en önemli gerginlik din ve bilim,

inanç ve akıl arasında yaşanmıştır. Burada kastedilen bilim yaygın kanaatin aksine, sadece belirli özelliği olan bir bilgi çeşidi değildir. Modern dünyada bilim, aynı zamanda toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel ve ideolojik örgütlenmenin merkezini oluşturan metafizik değerlerle yüklü bir bakış açısının adıdır. Gündelik hayattan, devlet ve toplum organizasyonuna kadar bütün sektörlerde din bilim geriliminin yaşanmasına neden olan nokta, 'insanların kıyamet gününde Allah'ın huzurunda toplanıp yaptıklarından hesaba çekilecekleri' inancı ile ' insanların birgün yeryüzünde eşitsizliklerin olmadığı ve kardeşçe yaşayacakları bir dünya kuracaklarına' dair bilimsel-ideolojik öngörü arasındaki referans kaynağıdır. Sekülerleşmeyi bu izlek üzerinden takip etmek, onun daha anlaşılır olmasını sağlayabilir.

Dinlerin 'ahiret hayatında vaat ettiği cenneti, yeryüzüne indirmeyi' hedefleyen modernlik projesi, bu amacın tahakkuku için modern insanın eylemini referansı kutsala dayanan ilkelere değil, hayatın pratik gerekçelerinin gerektirdiği somut verilere dayandırmak durumundadır. Örneğin insan eylemini, dini bilgi ve değerlere göre değil, fizik dünyayı baz alan bilimsel 'doğru'larına, ahlaki olanı dünyevi olarak 'iyi' ve 'yararlı' kabul edilen ortak tavır ve davranışlara, hukuki olarak da, rasyonel-pozitif yasalara yaslamak zorundadır.

Ancak modern hayatın hızla değişen çehresine bağlı olarak, insanın değişmez, hakikat algısı ve en sıradan eylemini bile bir anlam kümesine atfederek gerçekleştirmesi, sekülerleşme sürecini farklılaştırmıştır. Sekülerleşme, din-dışı (irreligious) bir tavır olarak başlamakla birlikte, zamanla modernliğin ve modernleşme süreçlerinin farklı aşamalarında dinden yoksunlaşmaya götürmüş, hatta din karşıtlığı (unreligious) şekline bürünmüştür. Bu süreç içinde sekülerleşme dinde arınmayı (purification) da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla sekülerliğin izlediği yol, sadece insanın anlam ve tahayyül dünyasını parçalayıcı bir süreç değil, aynı zamanda 'rafine edici' bir süreci başlatır. Dinde rafine edici süreç, modernlikle etkileşim içinde bir yönüyle bizatihi dinin kendini savunma refleksini ifade ederken, diğer yandan uzun zaman sonra yeniden dine dönüşü başlatan ihtiyaca işaret eder. Dinde reform, tecdid gibi girişimler ve yeni dini hareketler bu duruma örnek olarak zikredilebilir.

Bütünüyle ele alındığı zaman, seküler tavır dinlerin tevhid anlayışını yıkarak kendisini var ettiği için dini bütünlüğün parçalanması seküler sürecin hem dayatması hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur. Çünkü din getirdiği tevhid ilkesiyle parçalardan bütünselliğe doğru bir hedef taşırken, Sekülerleşme ise ters yönde bir işleve sahip olagelmiştir. Geleneksel dinlerin içinde barındırdığı 'kutsal'ın parçalanarak yitirilmesi sekülerleşmenin

sonucudur. Günümüzde sosyal bilimler alanında sekülerliğin doğası, geleneksel dinlere etkisi, insan ve topluma yansımaları açısından tartışılmakta, aşılıp aşılamayacağı sorunu üzerinde yoğunlaşılmaktadır.

5. Sekülerleşme: Tarihsel Arkaplan

Toplum bilimlerinde Sekülerleşme olgusunun kaynağı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşlerden birincisi, -biraz da İslam dünyasının savunusu bu yöndedir- bizatihi Hıristiyanlığın sekülerleştirici doğa ve öğelere sahip olduğu şeklindedir. İkincisi, kadim Yunan ve Roma, özellikle Platon ve Aristo'nun düşünce sisteminde sekülerleştirci ayrımların bulunduğu yönündedir. Üçüncüsü, Batı toplumlarında yaşanan değişimin, özellikle aydınlanma ve sonrasında ortaya çıkan düşünme biçiminin dini de etkisi altına alarak dönüştürdüğü, dinin toplumsal kurumlar üzerindeki etkisinin kırılarak toplumsal kurumların özerk yapılarına kavuştuğu şeklindedir. Dördüncüsü ise, Batı'yı tek bir form olarak almayıp, Avrupa'nın yanında bir de Atlantik ötesi dini tecrübenin olduğunu vurgulayan ve Sekülerleşme konusunda Avrupa'dan farklılığından, hatta yeni dindarlık formları ve dini hareketlerden bahsedilir.

Hepsi kıymetli olmakla birlikte, yukarıdaki görüşlerden üçüncüsü ekseninde yaşanan din-dünya tecrübesini merkeze alarak çözümleme yapmak istiyoruz.

Din ile dünya arasında ilk insandan beri bilinen bir karşıtlık söz konusudur. Tarih, bazen dinin dünya üzerine, bazen de dünyanın din üzerine daha baskın olduğu dönemlerden bahseder. Ayrıca bir dini anlayışın bazen dünyayı izah etmede, bazen de dünyadaki bazı oluşumların dini inançların sınırlarını zorladığını, hatta karşı karşıya geldiğini, din ile dünyanın, din ile değişimin bazı sıkıntılara gebe olduğunu biliyoruz.

Bu bağlamda dinin dünya üzerindeki etkisinin en yoğun olduğu dönem olarak kabul edilen Ortaçağlar, Sekülerleşme konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Bilindiği gibi, Orta çağ boyunca İncil ve Havariler ile Katolik kilisesinin öğretisini karşı karşıya getiren *ilk dini kaynaklara dönme* yolundaki her girişim, kilise tarafından *sapkınlıkla* suçlanıp, *aforoz edilerek, bastırılmış ve yok edilmiştir.* Bu durum dinin gövdesindeki bir çatlağa veya yukarıda zikredilen bir duruma işaret etmektedir. İncilin mesajı, Katolik kilisesinin doğmaları karşı karşıya gelir.

Sonraki tarihlerde, akıl ve iman arasında bir diyalog başlar. İnanç ve akıl tartışmaları bağlamında, varlığa yeni bir 'bakış açısı' getirme girişimi demek olan Rönesans, insana klasik, inanç merkezli dünya görüşüne ve evren anlayışına şüphe ile bakmayı ve eleştirme cesaretini kazandırmıştır.

Bu bağlamda, modern Avrupa 1453 yılında Bizans'ın düşüşüyle birlikte eski dünyayı yitirerek, 1492'de yenidünyayı keşfederek ve Copernik'in (1473–1543) katkılarıyla yaklaşık iki yüzyıl içinde dünyayı değiştirecektir. Amerika'nın kolonileştirilmesi, Ümit Burnunun keşfi (1498), en önemlisi dünyanın yuvarlak olduğunun anlaşılması, Avrupa insanını yeni bir evrensellik arayışına itmiştir. Bu durum, Rönesans'ta, *inanç ve akıl, din ile hümanizma* arasında ortaya çıkan bölünmeyi gündeme getirir. Ve bundan böyle *evrenselliğine inanılan bir teolojinin koruyucu kabuğu içinde birbirine kenetlenmiş olan Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ürettiği evrensellik tartışılır duruma gelecektir. Din ve dünya birbirini tamamlayan değil, karşılıklı aykırılık ilişkisi içine girecektir. Avrupa merkezli modernliğin batıdışı toplumlarda yaygınlaşması ölçüsünde,* modernleşme veya sekülerleşme sürecinin çeşitli aşamalarında diğer bütün dinler gibi, İslam dini de aynı tartışmalarla yüz yüze gelecektir.

Biraz derinden bakacak olursak, ortaçağ düşüncesinde sağlam bir birlik oluşturan şeylerin, sonraki süreçte birbirlerinden kopmaları ve birbirlerinden başka yönlere sürüklenmeleriyle gerçekleşir. İman, akıl ve doğa, birbirleriyle ilişkilerini koparmadan ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeyi sürdürerek, birbirlerinden ayrılır. Doğa önce Tanrı'dan, sonra insandan ayrılır. İnsan da hem Tanrı'dan, hem de doğadan ayrılır. Felsefe de teolojiden, daha sonra da bilim felsefeden ayrılır. Ve en sonunda siyaset dini olandan ayrılacaktır.

Birbirinden ayrılan her alan özerkleşmeye başlayacak ve bir kez daha önce her şeyin temeli sayılan Tanrı yitirilince de özerkleşen her alan temelini artık kendinde arayacak, orada bulduğunu sanacaktır. Örneğin akıl temelini kendi mantıksal tutarlılığında, eleştirilerin yerindeliğinde, dünyayı açıklamadaki yeterliliğinde arayacaktır. Doğa onu en üstün belirleyicilik yasasına uyan kendi yasalarında arayacaktır. Bilim ise onu deneylerin yadsınması imkânsız delillerine yaslayacaktır. İnsan onu kendi aklında (homo sapiens), teknik ustalığında (homo faber) arayacaktır. Hümanizma ise onu nesneler dünyasındaki tek özne olan insanda bulacaktır. Bu durum imanı, temelini kendinden başka hiçbir yerde arayamayacak duruma getirir. Devlet temelini kendi çıkarında, toplum ise kendinde, yani istediği yasayı yapma ve bozma gücünde bulur, Ulus da, kendi egemenliğinde bulur ifadesini.

Bu teorik arkaplan çerçevesinde Ortaçağ'ın sonunda oluşum halinde olan değişim süreçleri iyice şekillenir ve güç kazanmaya başlar. Bunlar monarşik devletler, kentsel burjuvaziler ve daha o zaman sanayileşmeye başlayan ticaret ve sanayi kapitalizmleridir. Böylelikle modern Avrupa sekülerlik

tartışmalarını başlatacak olan Hıristiyanlığı çatlatır ve kendi içinde bölünmelerle oluşur. Reform'la meydana gelen bölünme Avrupa'yı, Almanya'yı, İngiltere'yi, İşviçre'yi, Hollanda'yı ve İskandinavya ülkelerini etkisi altına alır. İspanya, İtalya, Portekiz, Fransa'nın bir bölümü, Bavyera ve Avusturya Katolikliğe bağlı kalırlar.

Gutenberg'in icadının (1440) yaydığı sayfalarca söylevler, düşünceler ve bilgiler kitap sahifelerinde önce kıta Avrupa'sında sonra bütün dünyaya uçuşarak 'oğul verir'. Adeta tartışma konumuzu müjdelercesine, matbaa karşısında papanın dile getirdiği düşüncelerin ne kadar anlamlı sözler olduğu daha sonra anlaşılacaktır: *'kitapların çoğalmasıyla korkarım Tanrı'ya olan inanç da zayıflayacaktır'.*

Fransız devrimi, bundan böyle hükümdarın tebası olmaktan çıkarak kendi tarihine egemen bir özne olan *halkın egemenliğini,* kralın egemenliğinin yerine koyarak ileri doğru bir adım atılmasını sağlamıştır. Bundan böyle ulus-devlet yeni ve gerçek anlamda modern bir dinin hem kaynağı, hem temeli, hem de odak merkezi olacaktır. Artık devlet çıkarı, uluslar üstü dinin önünde gelmektedir. Hatta devlet, reformun etkisiyle, *kendini ulusla özdeşleştirmeye başlayan kiliseyi* yasallaştırmayı başarmıştır. Bir anlamda *ulusal egemenlik* kavramı *dinsel egemenliği* iki aşamada kontrolü altına alır. İlkin Ausburg Antlaşması (1555), Almanya'da Lutherciliği tanır ve fiilen *cujus regio ejus religio (o ülkeden onun dininden)* kuralını yerleştirir. Daha sonra 1648 yılında, *Katolik ve Protestan* devletler arasında yapılan savaşlardan sonra ' *devletin dinden üstün olduğunu'* tescil eden Vestfalya Antlaşması ile, *her devletin kendi dinini kurmasına olanak sağlayan bir modüs vivendi'ye/uzlaşmaya varılır. Öyle ki, Avrupa* kavramının *Hıristiyanlık kavramının aleyhine genelleşmeye başlaması, ulus devletlerin egemenliklerini kazanmaları sürecine tekabül etmektedir.*

1517'de patlak veren ve din savaşlarına sebep olan Refom hareketi acı ve uzun bir tarihi tecrübeyi temsil eder. *Reform hareketi batı Hıristiyanlığına dini çoğulculuğu getirmiştir. Asıl çoğulculuk, akıl ile iman arasında, inançla kuşku arasında ve nihayet felsefi ve bilimsel düşüncenin yeni biçimleri arasında kurulacaktır.*

XVI. ve XVII. yüzyıllarda ulusal devlet, kendini üstün sayan bütün kertelere göre mutlak egemen konuma gelir.

Avrupa'da ulusal devlet, eyaletleri adım adım ele geçirip halklarını laik yoldan ortak bir ulusal kimlik içinde bütünleştirerek ulusunu ve devletini kuran krallıklardan hareketle kurulmuştur. Avrupa'da ulus-devletin iktidarını, egemenliğini kurması ancak papalık iktidarının azalmasından ve im-

paratorluğun çökmesinden ve feodal beylerin evcilleştirilmelerinden sonra söz konusu olmuştur.

Rönesans, Reform, Aydınlanma, Bilimsel, Fransız ve Sanayi devrimleriyle birlikte, doğa, önce Tanrı'dan, sonra insandan ayrılır. İnsan da hem Tanrı'dan, hem de doğadan ayrılır. Felsefe Teolojiden, Bilim Felsefeden ayrılır. En sonunda siyaset dini olandan ayrılacaktır.

Akıl temelini mantıksal tutarlılığında, eleştirilerin yerindeliğinde, dünyayı açıklamadaki yeterliliğinde arayacaktır. Doğa kendi temelini en üstün belirleyicilik yasasına uyan kendi yasasında bulacaktır. Bilim ise onu deneylerin reddedilmesi imkânsız ispatlarına yaslayacaktır. İnsan onu kendi aklında -homo sapiens- ve teknik ustalığında -homo faber- arayacak, hümanizma onu nesneler dünyasında tek özne olan insanda bulacaktır.

Aynı süreç içinde devlet temelini artık kendi çıkarında, toplum kendi kendisinde (Hobbes'un Leviethan'ı istediği yasayı yapma ve bozma gücüne sahiptir) ve nihayet ulus da kendi egemenliğinde bulmaktadır.

Bir kez her şeyin temeli olan Tanrı yitirilince, laikleşen düşünce evrenselleşme, yani evrenin, insanlığın tümü, toplumların hepsi için geçerli ilkeler arama yoluna girmiştir.

Din ise kendi evreninde laik düşüncenin ortaya attığı bütün temelleri kökünden yadsır ve aklın, hümanizmin, bilimin sınırlarını ve yetersizliklerini ortaya koyarak varlığını ve sekülerleşmeye karşı direncini devam ettirir.

6. Sekülerleşme

Sekülerleşme, ister kişisel inanç anlamında, ister kurumsal pratikler veya siyasal otorite anlamında kutsal olanın seküler olana yol vermesi, boyun eğmesidir. Sekülerlik, kutsallık atfedilen şeylerin sıradan şeylere, ilahi olanın dünyevi olana dönüşmesini içeren bir geçiştir. Diğer bir ifade ile kutsal olanın kutsallığını kaybetmesidir. Bunun yanında sekülerlik kavramı devletin kutsallıktan arındırılması anlamını içerir; Sekülerleşme ise modern ulus-devlete adanmışlığın ideolojisidir.

Sekülerleşme kavramı, on yedinci yüzyıldaki Avrupa aydınlanmasının başından beri, hem din araştırmacıları arasında bir çatışma aracı, hem de bir düzenleme teması olarak kullanılmaktadır. Sosyal bilimcilerin gündeminde uzun süre gittikçe yükseleceği tahmin edilen Sekülerleşme, son yıllarda beklentilerin aksine tartışmalı hale gelmiştir. Sekülerleşme farklı yerlerde farklı anlamlara sahip olabilmektedir. Bir kullanımda, din ile yer değiştirme anlamına gelirken, bazen de dinin gerilemesi veya değişmesi anlamına gelmektedir. Bu değişim bireysel, toplumsal ve kurumsal düzeyde veya

kültürel düzeyde kutsal olanın uzun vadede doğrusal; kısa vadede ise kaçınılmaz olarak dairevi ve toplumsal şartlara bağlı olarak gerçekleşir.

Daha önce Sekülerleşme kavramının aydınlanmaya kadar uzandığını söylemiştik. Dolayısıyla kavramın tarihi on yedinci yüzyılın ortalarına kadar uzanmaktadır. Voltaire (1694–1778) mevcut teistik inançlara karşı kendisini deist olarak ifade eder. Böylelikle o, katolisizmin inanç ilkelerine ve dini zihniyetine karşı cephe almıştır. Materyalist figürlere sahip olmamakla birlikte, Votaire, dinin sonunun geldiğine inanıyordu. Onun temel görüşü, daha sonraları içinde Benjamin Franklin ve Thomas Jefferson'ın da bulunduğu pek çok Avrupalı ve Amerikalı tarafından paylaşılmıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sekülerizmin peygamberleri oldukça fazladır. Sosyolojinin kurucusu ve isim babası sayılan Fransız pozitivist Comte (1852) ve İngiliz Spencer (1874), gelecek zamanların dinler tarafından değil, sosyal bilimler tarafından kurulacağını iddia ederler. Marx (1844), kitlelerin sahip oldukları gerçek bilince sahip olacaklarını ve sınıf bilincinin yerini almış yanlış bilinçliliğin bir devrimle ortadan kalkacağını söyledi.

Weber ve Durkheim, aynı geleneği yirminci yüzyılın ilk dönemlerine kadar devam ettirdiler. Weber, din hadisesini kapitalizmin ön şartlarını hazırlayan 'protestan etiği' kavramıyla; Durkheim ise dini, 'topluma tapınma eylemine içkin bir değer olarak ifade etmeye çalıştı. Weber'e göre sekülerizasyon, sadece Avrupa'da yansısını bulan rasyonalizasyonun bir gereği ve sonucuydu. Fakat o, sonuçlar hakkında karmaşık duygulara sahipti. Bir yandan, kapitalizmden bürokrasiye, mimariden müziğe her şeyin altında var olan kendi kültür temellerini takdir etmekle birlikte, diğer yandan Weber, Alman historiyoğrafi geleneğinde yazdı ve her çağın ruhuna ilgi gösterdi. Weber, sekülerleşmeye yol açarak düş kırıklığı yaratacak rasyonelliğin karanlık yanına ilgi duydu. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun sonuna doğru şu türlü bir yorum yapar:

'Uzmanlar ruhsuz, duyumcular yüreksiz, önceki dönemlerde asla elde edilemeyecek bu yanlış hayaller bugünün medeniyet düzeyinde elde edilmiştir.'(s. 182).

Durkheim, Comte ve Fransız pozitivist geleneği içinde yetiştiği için, sekülerizasyon konusunda daha çok pozitif tavır takınır. Durkheim, seküler ahlak konusunda ve toplum için özerk bir etik konusunda iyimserdi. Ona göre, dini inançlar bilimle yer değiştirecek olmasına rağmen, topluluk duygusu, kutsal bir kollektivite olarak sabit kalacaktır. Birinci Dünya Savaşı arifesinde Durkheim, Fransa'nın yaşadığı ahlaki sıradanlığı bir süreç olarak görür ve Fransa'nın en kısa zamanda, muhtemelen geleneksel dinler-

den farklı olarak, yeni bir 'kollektif bilinç' ile yeniden hayat bulacağından ve dini bir yenilenme yaşayacağından emindir.

Yirminci yüzyılın ortalarına doğru, Sekülerleşme sosyal bilimlerin ana konusu haline gelmiştir. Toplumsal değişme sürecinde ana ayrımlar, Durkheim'de olduğu gibi mekanik dayanışma-organik dayanışma, Toennies'de 'cemaat' ve 'cemiyet', Redfield'de ise 'halk kültürü' ve 'şehir kültürü' ayrımına dayanıyordu. Bu arada geçmiş dönemin öngörüleri, yeni sosyoloji teorilerine, klasik bakış açılarından farklı sekülerleşme değerlendirmelerine yol açtı. 1960'lara gelindiğinde dalga kıran gibi yeni çalışmalar yayınlanmaya başlandı. Bunlar arasında Sekülerleşme konusunda çok etkili olanlar Berger'in *Sacred Conopy (1967),* Wilson'ın *Religion in the Secular Society (1966)* gibi eserleridir.

Berger dinin yükselişi ve gerileyişi gibi her iki konuyla birden ilgilendi. Henüz oluşmamış bir kozmos üretmede bir anlam kaynağı olarak dinin önemini tasvir ettikten sonra, dini erozyonla ilgili faktörleri tespit etmeye çalıştı. Bu faktörler, bireyselleşme, çoğulluk ve yeni dini hareketlerin pazar payı gibi her biri dinin sekülerizasyonuna hizmet eden faktörleri tanımlamaya çalıştı. Berger'e göre yaşanan süreç, 'modern *toplum sektörleri ve kültür aracılığıyla yaşanan süreçte, toplum ve kültür dini kurum ve sembollerin belirleyici etkisinden gittikçe uzaklaşmaktadır.* Berger, sekülerleşmeyi tamamıyla dış faktörlere atfederek dini gerilemeden şikâyet edenlerin yanında yer almaz. Liberal din adamları ve teologlar seküler bir toplumun sıkıntılarından sakınmak için dini arındırma sürecine daha çok katkı sağlamışlardır.

Eğer Berger'de sekülerleşme kavramı, toplumu dini çekirdeği ve özünden çekip-alma ve uzaklaş(tır)ma ise, buna karşılık Wilson, dinin alanlarının daraldığı ve etkisinin azalmasından dolayı acılar içinde kıvrandığı bir senaryoyu takip eder. Wilson için sekülerizasyon '*dini kurumların, eylemlerin ve bilincin sosyal yönden ehemmiyetini kaybetmesi sürecidir'*. Bununla birlikte, Wilson, kurumsal kilisenin toplum üzerinde etkisinin azalmasıyla, hızla büyüyen sekteryan hareketlerin büyümesi arasındaki baskın özelliğin farkındadır. Çünkü toplum çok kompleks hale gelmektedir. Bütün kurumlar bir diğerinden gittikçe daha fazla farklılaşmakta, daha fazla otonomiye sahip olmakta ve daha az etkilenmektedir. Bunun yanında bütün süreç eşit bir şekilde işlememektedir. Örneğin din gibi geleneksel kurumlarda bu değişimlerden etkilenmekte ve daha çok sekülerleşmektedir. Sıklıkla modernleşme sürecinin bir parçası olarak görülen farklılaşma, Parsons ve Luhmann gibi fonksiyonalistler ve Bell ve Habermas gibi neo-fonksiyonalistler arasında önemli bir tema olmaya devam etmektedir.

Farklılaşma değişik formlara sahiptir ve farklı araçları gerektirir. Belçikalı sosyolog Dobbelaere, sekülerizasyon kavramıyla Durkheim ve diğerleri tarafından kullanılan dinin ehemmiyetini kaybetmesi neticesinde din adamlarının da kontrol gücünü kaybetmesi anlamını içeren ve Fransızca bir terim olan 'laicization' arasındaki paralelliğe dikkat çeker. Konsept Avrupa kurumlarında gelişirken, Dobbelaere iki ayrıma, yani farklılaşma, gerileme ve değişme ile bunların bireysel, kurumsal ve toplum düzeyde yansımasına dikkat çeker.

Günümüzde sekülerizasyon din ile ilgilenen sosyal bilimcilerin ana önceliği ve konusu olmaya başlamıştır. ABD'deki analizlerde, Fenn, kutsal ile seküler arasındaki keskin ayrımlardan daha ziyade, sekülerizasyonun bulanıklık ile ilgilenmesi gerektiği üzerinde durur. Fenn, daha şimdilerde, sekülerizasyon konusunda 'karizmanın içselleşmesi (domestication of charisma)' kavramından bahsetmektedir. Bu arada kavram en azından Bellah'da alt tema olarak mevcut olup, 'toplumun bireysellikle mücadelede güç kaybını kişisel düzeyde muhtemelen farklılaşmanın en son formu olarak resmetmektedir.

Roof ve Mc Kinney, konuyu benzer şekilde 'yeni gönüllülük/new voluntarism'e getirir. Yeni gönüllülük bu süreçte klasik mezhep/tarikat bağlılıklarının yerini almıştır. Yine benzer şekilde, Wuthnow, mezhebe veya tarikata bağlılık, bir cemaate üye olmanın veya dini doktrin veya teolojiden daha çok politik ahlakı yansıtan ve tek bir amaçları olan özel amaçlı bir gruba yönelmenin dışında diğer güçlerin farklılaşması dini eyleme nasıl etki etmektedir/değiştirmektedir? Yine Wuthnow, Amerika'nın liberal ve muhafazakârlarının 'civil dinleri' arasındaki farklılıkları ve seküler teknoloji formunda oluşan üçüncü dünyacı ulusal inancın yükselişini açıklamaya çalışmaktadır.

Son olarak, Chaves, bir mezhebe veya tarikata bağlılıklar içinde ikili yapılar/'dual structures'ın farklılaşmasını belgelemektedir. Bu ikilik *dini* otoritedeki gerileme ile seküler ajanların otoritesindeki artış arasındaki bölünmeyi temsil eder. Bu formülasyon kiliseler ve mezhepler arasındaki klasik ayrımları ve kiliselerin kendi transformasyonu içindeki uzlaşının eşlik ettiği mezhebi arınma süreçlerini de içine alan dinlerdeki diğer geleneksel organizasyonel analizlerle tutarlılık göstermektedir.

7. Postmodernizm

C.Wright Mills, daha 1959 yılında modern çağa ve aydınlanmanın değerleriyle uyumlu bilimsel rasyonellik, politik özgürlüğe meydan okuyan postmodern bir çağa geçilmekte olduğunu söylüyordu. Eleştirel teorisyen-

ler, çok daha önce on dokuzuncu yüzyılın şehirlerde kümelenen potansiyel devrimlere öncülük eden işçi sınıfına karşılık, savaş ekonomisi, kitlesel tüketimcilik tarafından karakterize edilen yirminci yüzyılın post-endüstriyel toplum kavramını öne çıkarmışlardı. Post-endüstriyel toplumun özellikleri, şimdilerde Daniel Bell'in çağdaş kapitalizm analizleri isimli eserinde tartışılmaktadır. Modern enformasyon toplumlarında, on dokuzuncu yüzyılda sosyal değişime yön veren sınıfsal güçler yeni süreçlerle yer değiştirmiştir. Kapitalist refah toplumu adı altında, bilim adamları, teknik elemanlar ve mühendisler, yöneticiler ve bürokratlar sosyal gerginlikleri politik konsensüs temelinde bir idari ve teknik mesele gibi çözmektedir. Bell'e göre post-endüstriyel toplumlar enformasyon üsleri sayesinde yoksulluğu ortadan kaldırmanın ve sosyal uyumun anahtarını elinde tutmaktadır. Postmodern toplum konusunda Alain Touranie'nın görüşü farklıdır. O, kapitalist refah toplumunda sınıfsal çelişkinin nasıl değişime uğradığı hususu üzerinde durur.

Fakat Touranie'ya göre, aynı zamanda teknolojik düşünceye de rehberlik eden enformasyon yöneticileri, bütün sosyal düzeni ellerine alarak mükemmel şekilde programlanmış, nihai teknokratik hapishane olan topluma doğru çevirmeye meyillidirler. Touranie'e göre, sosyolojik analizlerin ana kategorileri, modern toplumlardaki değişim ile birlikte ulaşılamaz olmuşlardır. Özellikle Touranie, modern medeniyetin bütünselliğini yoksullaştıran evrimci-ilerlemeci modernist varsayımı, sosyologların yegane analiz ünitesi olarak ulus-devlet kavramını esas almalarını, geleneksel toplumlardaki kültürel çeşitliliği kademeli olarak ortadan kaldırdıkları için reddeder.

Modernizmin çöküşü, kültürel üretimlerin özerk gelişimini takip ederek, kapitalizmin küresel ölçekte yayılmasını seyrederek, yeni sosyal kontrol mekanizmalarının kullanılması ve halkın bunlara karşı direncinin artması karşısında başarısız olan sosyoloji üzerinden yükseliyor.

Genel anlamda sosyal bilimler postmodernizmin yerini, temel unsurlarını, merkezi konumunu ve kurucu öncüllerini tartışmaktadır. İnsan bilimleri ve toplum bilimlerinde postmodernizmin ortaya çıkışı, yeni bir akademik paradigmadan daha fazla etki yapmıştır. Söz konusu olan nasıl yaşadığımıza ve etrafımızdaki dünyayı nasıl açıkladığımıza dair geniş ölçekli, yeni ve farklı bir kültürel hareketin karşımıza çıkışıdır.

En aşırı formülasyonları dikkate alındığında post- modernizm devrimcidir. Toplum bilimini oluşturan nedenin özüne sirayet ederek, onu kökten tasfiye etmeye çalışmaktadır. Çünkü ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın toplumsal gerçeklik algısı ve tasavvuru tamamen farklılaşmıştır. Bu

yüzden postmodernizim epeyce yeniden tanımlanma ve yenilik yapılmasını gerektirmektedir. Postmodernizm kendisini modern paradigmanın dışında kurmayı, modernliği kendi ölçütleriyle yargılamaktansa, üzerinde düşünüp yapıbozumuna uğratmayı önerir. Bu yaklaşım, aslında modernliğe karşı bir duruşu göstermekle birlikte, postmodern argümanların bazıları modern toplum biliminin daha geleneksel eleştirmenlerinin dile getirdiği argümanlarla kesişir. Bir diğer ifade ile, postmodernizm ilk bakışta zannedildiği kadar özgün değildir. Buna karşılık her ikisi birlikte ele alındığında, aşırı yaklaşım da, ılımlı yaklaşım da yirminci yüzyılın yerleşik bilgi birikimine karşı durmayı başaran en büyük meydan okuma sayılabilir.

Modernlik tarihe, insanlığı bilgisizlik ve akıldışılıktan kurtarmayı vadeden ilerici bir güç olarak çıktı. Ancak bu vadini yerine getirip getiremediği tartışılabilir. Yirminci yüzyılda şahit olunan bilgisizlik ve akıldışılıkları göz önüne alınca, modernliğin sicilinin çok ta iyi olduğu söylenemez. I. ve II. Dünya savaşları, Nazizmin yükselişi, toplama kampları, soykırım, dünya çapında bunalım, Hiroşima, Vietnam, Kmaboçya, körfez savaşı.

En zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun genişlemesi, aydınlanmacı ilerleme fikrine duyulan her türlü inancı veya geleceğe dair ümitvar olma durumunu sorgulanabilir bir hale getirmektedir. Postmodernistler, modernistlerin yarattığı her şeyi eleştirirler. Batı uygarlığının deneyim birikimi, sanayileşme, şehirleşme, ileri teknoloji, ulus devlet vs. Ayrıca modern hayatın öncelik ve gereklilik olarak gördüğü her şeye meydan okurlar: Kariyer, büro, bireysel sorumluluk, bürokrasi, liberal demokrasi, hoşgörü, hümanizm, eşitlikçilik, değer içermeyen deneyler, değerlendirme ölçütleri, tarafsız prosedürler, gayr-i şahsi kurallar ve rasyonalite gibi. Postmodernistler buradan yola çıkarak, modernliğin ahlaki iddialarına, geleneksel kurumlarına ve derin yorumlarına güvenmemek için yeterince gerekçeleri olduğu sonucuna ulaşırlar. Bu bağlamda modernliğin artık özgürleştirici bir güç değil, bir boyun eğdirme, baskı ve ezme kaynağı olduğunu iddia ederler.

Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun, bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Klasik toplum bilim kuramlarının iddialarının hiç birinin gerçeği temsil etmediğini söylerler. Buna bağlı olarak, ondokuzuncu yüzyılda en çok konuşulan, tartışılan hususlar ve en çok kullanılan kavramlardan olan Marksizm, Hıristiyanlık, faşizm, Stalinizm, liberal demokrasi, laiklik, hümanizm, feminizm, İslam ve modern bilim aynı derekeye indirilir. Bunların bütün sorulara önceden tahmin edilen, belirlenen cevaplar verdiğini, söz merkezci, aşkın ve totalize edici üst anlatılar olduklarını söyleyerek, bir kenara

iterler. Bu tür bütün düşünce sistemleri, büyücülük, astroloji veya ilkel kültlerin varsayımlarından ne daha çok doğru, ne de daha çok yanlış varsayımlara sahiptir. Yine postmodernistlerin amacı bu tür düşüncelere alternatif varsayımlar geliştirmek değil, bilgi için bu tür herhangi bir temel kurmanın imkânsızlığını göstermektir: esas amaç, bütün anakodları gayri meşru kabul etmektir. Bu yüzden bazı postmodernist düşünürler, kesinliği olmayandan rahatsız olmamaya, herhangi bir açıklama istemeden yaşamayı öğrenmeye ve yeni felsefi göreceliği kabul etmeye çağırır.

Postmodernistler bugünün geçmişten, modernin modern öncesinden üstün olduğu tezini sorgulayarak, Avrupa merkezci yaklaşım ve evrimci bakış açılarını yadsırlar. Bu anlayışa göre, köylülerin kır hayatı yerine entelektüellerin karmaşık, kentli hayat tarzını tercih etmek gerekmemektedir. Her türlü bilgi, ilgi ve tarz değerli olabileceğine göre, geleneksel, kutsal, tikel ve akıldışı olana yeni bir önem atfedilir. Buna göre modern bilimsel yöntemlerin dışta bıraktığı bilgi kaynakları duygu, coşku, sezgi, tefekkür, spekülasyon, kişisel deneyim, adet, şiddet, metafizizk, gelenek, kozmoloji, büyü, mit, dini ve mistik deneyimler yeni ve faklı bir önem kazanır. Hatta bazı postmodernistler, geçmiş zamanı veya özellikle de modern öncesi zamanların 'kendi kendini yönlendiren, kendi kendini yeniden üreten popüler kültürlere özlemle anarlar. Bu anlamda modern kelimesine içkin yeni olanın pek bir kıymeti yoktur.

Doğa bilimleri, insan bilimleri, toplum bilimleri, sanat ve edebiyat arasında, kültür ve hayat arasında, kurmaca ile teori arasında, insan hayatının neredeyse bütün alanlarında görüntü ve gerçeklik arasında katı sınır çizgileri çizilemeyeceğini söyleyerek, klasik bilimler tasnifi ve yaklaşımları eleştiriye tabi tutarlar. Buna bağlı olarak bilim kurumları ve mekânları olarak modern dönemde öne çıkan üniversitelerdeki bölüm, disiplinler mantığı, modernliğin kalıntıları olarak kabul edilir. Bu yüzden, özellikle toplum bilimlerinde ve giderek artan biçimde doğa bilimlerinde olduğu kadar mimari, resim, dans, film, gazetceilik, dilbilim, edebiyat eleştirisi, edebiyat, müzik, felsefe, fotoğraf, din, heykel, tiyatro ve video sanatında da sınırları zorlayan postmodern eğilimler mevcuttur.

Postmodernizmin köklü disiplinler arası niteliğine bir göz atacak olursak, birkaç örnekle konuyu gayet iyi görmek mümkündür. Modern rasyonel organizasyonlara yönelik postmodern meydan okumalar çeşitli alanlarda gözlemlenebilir. Örneğin postmodern sanat işlevsel olandan çok, estetik olanı vurgular. Mimarideki yansısıyla bu anlayış, modernist, verimli, pragmatik kitle ve mekan şemasını terk ederek, bunun yerine 'insanlara kendilerini nasıl hissediyorlarsa öyle görünen binalar', yani yabancılaşmayı,

kaygıyı, kaosu yansıtan binalar sunmak anlamına gelir. Buna göre görünüş ve imge, pratik ve verimli olandan daha önceliklidir.

Edebiyatta rasyonaliteye meydan okuyan postmodern romancılar katı, çizgisel olay örgüsünden vazgeçerler. Öyküdeki her türlü düzenli öğe ya da tasarım okur tarafından sağlanmalı, hatta uydurulmalıdır. Psikolojide ise bu eğilim bilinçli, mantıklı, tutarlı öznenin sorgulanması biçiminde ortaya çıkar. Yönetim ve kamu planlamacılığı alanlarmda rasyonel organizasyondan duyulan kuşku, merkezi planlamadan vazgeçmeye, uzmanlar artık güven duymamaya yol açmaktadır. Siyaset biliminde, dikkatli bir biçimde tanımlanmış, birbiriyle örtüşmeyen alanlar içinde işleyen hiyerarşik, bürokratik karar alma yapılarının otoriteleri sorgulanmaktadır. Antropolojide bu yaklaşım ilkel kültürlerin korunması ve bu kültürleri değiştirmeye ve yeniden organize etmeye çalışan Birinci Dünya'nın 'iyi niyetli' planlı müdahalelerine karşı durma şeklinde tezahür eder. Felsefede öznel olana yenilenmiş bir saygı gösterilmekte ve akılla nesnellikten giderek daha fazla kuşku duyulmaktadır.

Böylelikle bütün postmodernist düşünürler geleneksel akademik, bilimsel söylem tarzlarını reddederek, kendilerine göre cesur ve kışkırtıcı hitap biçimleri, canlı ve merak uyandırıcı bir üslup kullanmayı tercih ederler. Postmodernizmin özgüllüğü kısmen bu özelliklerin işlevi kabul edilebilir. Bu tür sunuş biçimleri toplum bilimlerinin halinden memnun okurunu şok eder, ürkütür ve tedirgin eder. Bunlar özellikle yeni ve alışılmadık bir postmodern okuma faaliyetini kışkırtmak üzere tasarlanmışlardır. Modern söylem kesin, hatasız, pragmatik ve katı bir üslup tutturmayı hedeflerken, postmodern hitabet daha edebi karakterdedir. Ama üslup ve sunuş üzerindeki bu postmodern vurgu içerikle ilgilenilmediği anlamına gelmez.

Postmodern toplum bilimi amaçlar, seçimler, davranışlar, tavırlar ve kişilik üzerinde değil, alternatif söylemler ve anlam üzerinde odaklanır. Postmodern toplum bilimcileri sorgusuz sualsiz benimsenmiş olan, ihmal edilmiş olan şeyler üzerinde, direniş bölgeleri üzerinde, unutulmuş, akıldışı, önemsiz, bastırılmış, sınır durundaki, klasik, kutsal, gelenek, ayrıksı, yüceltilmiş, boyun eğdirilmiş, reddedilmiş, özsel olmayan, marjinal, çevresel, dışlanmış, yerleşmemiş, susturulmuş, arızi, dağıtılmış, niteliksiz, ertelenmiş, parçalanmış şeyler üzerinde yoğunlaşır. Öyle ki bunlar modern çağın hiçbir zaman tikel ayrıntılarını, özgüllüklerini anlamaya çalışmadığı şeylerdir. Bunların üzerinde odaklanmalıdır.

Her şeyi bir metin olarak tanımlayan postmodernistler, anlamı keşfetmektense, yerine oturtmaya (locate) çalışırlar. Yargı bildirmekten kaçınırlar ve daha sofistike olanları hiçbir zaman savunmaz ya da reddetmezler. Bir

şeyle ilgilendiklerinden ya da bir şeyin ilgilerini çektiğinden bahsederler. Onlar bize gözlemlerini değil, okumalarını; bulgularını değil, yorumlarını sunarlar. Asla sınama yapmazlar, çünkü sınama kanıt gerektirmektedir. Bizatihi kanıt veya kanıt getirmek de, postmodern referans çerçevesi ve bakış açısınca anlamsız bir durumdur.

Yazılanlardan da anlaşılacağı gibi postmodernizmin ileri sürdüğü tezler saçmalık, kavram ve yorumları uçuk bulunabilir. Bu doğru bir algı değildir. Modernizm ve postmodernizm arasındaki terminolojideki farklılıklar, değişik dünya görüşünü barındırmaktadır. Postmodernizmin dilini kavramak, modern dünyanın düşünce dünyasının dışına taşmak anlamına gelir. Böylesi bir düşünsel çaba, kişinin toplum bilim analizlerinde normalde kullandığı kodları yeniden düzenlemesi, dönüp kendi düşünce süreçleri üzerinde düşünmesini gerekli kılar. Diğer yandan, postmodernistler genel bilim anlayışının yanında, toplum bilim girişimini tamamen yeniden düzenlerler. Modern inanışları olanlar belli öğeleri tecrit edip aralarındaki ilişkileri saptamaya ve bir sentez formüle etmeye çalışılar. Postmodernistler ise, tam tersini yaparlar. Bize belirlenimciliği değil, belirlenemezciliği, birliği değil, çeşitliliği, sentezi değil, farklılığı, basitleştirmeyi değil, karmaşıklığı sunarlar. Genel olana değil, biricik olana, nedenselliğe değil, metinler arası ilişkilere, tekerrür edene, alışılmış ya da rutin olana değil, tekrar edilemez olana bakarlar. Postmodern bir perspektifte hakikat yerini, gelip-geçiciliğe (tentativeness) bırakırken toplumbilim daha öznel ve mütevazı bir girişim haline gelir. Tarafsız gözlem yapma çabalarının yerini duyguya duyulan güven alır. Görecelik nesnelliğe, parçalara ayırma bütünleştirmeye tercih edilir. Doğa bilimi modelini toplum bilimlerine uygulama çabaları reddedilir. Bunun sebebi bilimsel yöntemin Batı'da doğduğunu ama yeryüzü genelinde yayılmasını sürdüren yozlaştırıcı, geniş tekno-bilimsel kültürel buyruğun bir parçası olduğunu düşünürler.

Böylelikle modernlik eleştirisine dayanan postmodern görüşler, modernizmin zayıflıklarını, aşırılıklarını ve suiistimallerini araştırmak peşindedirler. Bulmaca'lardan bahseder ve genel meseleleri 'aydınlatmayı' vaat eder. Postmodernizmin ileri sürdüğü görüşleri çekici ve haklı kılan nedenler vardır. Bunlar toplumsal çalkantılar, kültürel dönüşüm, siyasi değişim, temel değerler hakkındaki derin felsefi tartışmalar ve bilimsel disiplinlerin bunalımı ile eşzamanlı olarak, belki de bunlara tepki olarak, ortaya çıkmış olması onu daha duyarlı bir biçimde karşılamamıza izin vermektedir. Bu görüşlerle başka bir konjonktürde karşılaşmak mümkün olmayabilirdi. Postmodernizmin şikâyetlerini haklı kılan en önemli husus, gözde temaları ile şikâyetlerin doğasına atfedilen anlamla bağlantılıdır.

Kaynaklar

Akgül, M. (1996). *Türk Modernleşmesi ve Din,* Konya: Çizgi Kitabevi.

Akgül, M. (2002). *Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Brannigan, A. (2000). "Postmodernism", *Encyclopedia of Sociology,* Second Edition, New York, ss. 2205–2209.

Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Corm, G. (2008). *21. Yüzyılda Din Sorunu,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Demerath, N.J. (2000). "Secularizm", *Encyclopedia of Sociology,* Second Edition, New York, ss. 2482–2491.

Demirhan, A. (2004). *Modernlik,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Morin, E. (1987). *Avrupa'yı Düşünmek,* İstanbul: Alfa Yayınları.

Özay, M. (2007), *Sekülerizm ve Din,* İstanbul: İz Yayıcılık.

Rosenau, P. M. (2004). *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Shapin, S. (2000). *Bilimsel Devrim,* İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

Taylor, C. (1995). *Modernliğin Sıkıntıları,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Vattimo, G. (1999). *Moderliğin Sonu,* İstanbul: İz Yayıcılık.

KÜRESELLEŞME VE DİN

Hüsnü Ezber Bodur

1. Giriş

Geride bıraktığımız yüzyılın ortalarından itibaren dünyanın neredeyse tüm toplumları köklü bir değişim ve dönüşüm tecrübesi yaşamaktadır. Öyle ki artık toplumlar ve ülkeler birbirlerinden kopuk ve bağımsız hareket eden sosyal birimler değildir. Küreselleşme olarak tanımlanan bu süreçte; dünyanın, ortak sosyo-kültürel ilişkiler ağıyla küçük bir köye dönüştüğü, sosyal bilimciler arasında genel kabul görür hale gelmiştir.

Küreselleşme ile ilgili çalışmalar, değişik sosyal bilim dallarında ve özellikle sosyolojide 1990'lı yılların başında yoğun bir biçimde görülmeye başlamıştır. Bu bakımdan neredeyse son yirmi beş yıldır küreselleşme, basında, akademik ve siyasi çevrelerde, ayrıca popüler kültürde yoğun olarak tartışılan bir kavram olmuştur. İnsanların, fikirlerin, imajların, paranın, mal ve hizmetlerin, ulusal sınırların dışında dünya ölçeğinde serbestçe yayılması ve dolaşması sonucunda meydana gelen etkileşimi, değişimi ve gelişmeleri tasvir etmek üzere çeşitli küreselleşme tanımlamaları yapılmıştır.

Dünyanın herhangi bir bölgesinde meydana gelen bir olgunun etkilerinin kısa sürede başka yerlerinde de görülmesi anlamındaki küreselleşmenin doğuşu, geride bıraktığımız yüzyılın son birkaç onlu yıllarındaki gelişmelerle sınırlandırılabilir mi? Tarihin derinliklerinde ticari, dini amaçlı kültürel etkileşimler ya da savaşlar yoluyla insanlarm karşı karşıya gelmeleri küreselleşmenin prototipi olarak görülemez mi? Çeşitli ülkelerde faaliyet gösteren çok uluslu şirketlerin varlığı ekonomik küreselleşme değil midir?

Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar farklı küreselleşme anlayışlarının doğmasına ve küreselleşmenin çok boyutlu bir süreç olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

2. Küreselleşme Teorileri

Küreselleşme ve din ilişkisinin analizinde teorik çerçeve oluşturmada katkı sağlayacak küreselleşme teorilerini üç grupta toplayabiliriz. Daha doğrusu küreselleşme teorisyenlerinin düşünceleri üç ana teorinin doğmasına yol açmıştır (Rantanen, 2004: 5–6) Bunlardan birincisi, ulus-devletin önemsizleşeceğini ve sınırların kalkacağını vurgulayan aşırı küreselleşme (*hyper globalisation*) teorisidir. Küreselleşmenin bir mit olduğunu ve ulusal ekonomilerin seviyesinin yükselişini açıklamak üzere geliştirildiğini iddia eden septik küreselleşme (*skeptical globalisation*) teorisyenleri ikinci grubu oluşturur. Üçüncü kategoriyi; küreselleşmeyi hızlı sosyal, siyasal ve ekonomik değişimlerin arkasındaki en temel güdüleyici güç olarak gören ve modern toplumların ve dünya düzeninin bu süreçle yeniden şekilleneceğine inanan teorisyenlerin geliştirdikleri dönüştürücü küreselleşme (*transformational globalisation*) yaklaşımı meydana getirir.

Geleneksel ulus devletlerin sonunun geldiğine inanan aşırı küreselleşmeci tez yanlıları gibi septikler de küreselleşmenin tek bir dünya piyasasına yol açtığına inanmaktadır. Ancak birincilerin aksine septikler, küreselleşmenin insanlık tarihinde yeni ortaya çıkmadığını, gelişmiş ülkelerle gelişmekte olanlar arasındaki gelir adaletsizliğini daha da artırdığına inanmaktadır. Bu yüzden küreselleşmenin medeniyetler çatışmasına yol açacağına inanan septikler kültürel homojenleşmeyi ve ulus devletlerin gücünü yitireceğini bir mit olarak görmektedirler (Başkan, 2006: 85–86). Son tezi savunanlar, küreselleşmenin bir dünya toplumu meydana getireceğine inanmamaktadırlar. Ancak küreselleşmenin, olguları, anlamları, etkileri, inançları, tercihleri, tatları ve değerleri temsil eden sembollerin üretilmesi, ifa edilmesi ve paylaşılması ile ilgili sosyal düzenlemeler üzerinde etkili olacağını düşünmektedirler (Rantanen, 2004: 5).

Küreselleşme, tüm dünyada gerek etkileşimci ve birbiriyle bağlantılı ağların yoğunluğu, gerek ilişkilerin köy ve kasaba gibi en küçük birimleri etkileyecek kadar genişliği ile tarihte eşi benzeri olmayan yeni bir duruma işaret etmektedir. Buna göre dünyanın sanayileşmiş bölgelerinde üretilen zenginliğin ya da mal veya hizmetin çok uluslu şirketler yoluyla başka yerlere taşınmasından ziyade, çeşitli ürünlerin parçalarının değişik ülkelerde üretilmesi ve bu yolla birbirine bağımlılık ilişkisinin doğması, küreselleşme anlamına gelmektedir.

Günümüzde serbest piyasa sisteminin ya da kapitalistik üretim biçiminin tüm dünyaya yayılarak küresel bir güç haline gelmesiyle ve kitle iletişim teknolojileri devrimi yoluyla, insanlarm birbirinden kopuk ve kapalı topluluklar halinde yaşamalarının zor olduğu ifade edilmektedir. İnsanlar, giderek birbiriyle bağlantılı ve birbirine bağımlı dünyada yaşadıklarının bilincine varmışlardır. Bu süreçte kapitalizmin tüm dünya ölçeğinde etkili olması anlamında, ekonomik hayatta yaşanan küreselleşmeyi göstermek veya yeni bağımlılık ilişkisini ve bunun neden olduğu dönüşümü açıklamak üzere Immanual Wallerstein tarafından 'dünya sistemleri' teorisi geliştirilmiştir (Roberts, 2011: 374). Bazen "bağımlılık teorisi" de denen bu yaklaşıma göre, kapitalistik ekonomik modeli benimseyen zengin sanayileşmiş varlıklı ülkeler, dünya ekonomilerinin "merkez"ini oluştururlar. Buna karşılık fakir, sanayileşmemiş toplumlarda "çevre" ülkelerini meydana getirirler. Bu teori çevre ülkelerinin, kaynaklara sahip olmamalarından veya çok çalışmamalarından değil sermaye ve teknolojiyi kontrol eden varlıklı merkez ülkeleri tarafından sömürülmesinden dolayı fakir kaldıklarını belirtmektedir.

Walllerstein'in Marksist ya da çatışmacı model üzerinden inşa ettiği ve 1980'li ve 90'ların en çok tartışılan küreselleşme teorilerinden biri olan dünya sistemleri teorisi din hakkında fazla bir şey söylememektedir. Hatta önüne geçilemeyecek güç olan modernleşme ve sekülerleşme yoluyla dinin eninde sonunda toplumdan silinip atılacak bir kalıntı halini alacağı Wallerstein tarafından iddia edilmektedir.

3. Küreselleşme ve Din İlişkisi

Küreselleşme hakkındaki tartışmalar ilk önce bu sürecin ekonomik boyutu üzerinde yoğunlaşmış ve bir ekonomik küreselleşmeden söz edilmiştir. Ancak bu konunun çeşitli sosyal bilimsel alanlardaki yansımaları, bu sürecin siyasal ve dini-kültürel boyutlarının da olduğunu göstermiştir. Son yıllarda din sosyolojisi çalışmalarında, kültürel-dini küreselleşme konusu önemli bir yer tutmaktadır. Kültürel küreselleşme teorileri çerçevesinde dini seviyede yaşanan küreselleşme süreci ile ilgili çalışmalar hayli yekun tutmaya başlamıştır.

Sosyal davranışın temel güdüleyicisi olarak ekonomiyi öne çıkaran dünya sistemleri teorisinin küreselleşme tartışmalarında önemli bir konumda olması, farklı küreselleşme teorilerini bir süre gölgede bırakmıştır. Küreselleşmenin dini yönüne dikkat çeken alternatif küreselleşme teorileri içerisinde Ronald Robertson tarafından geliştirilen teori, bilhassa önemli olmuştur. Böylece sosyal süreçlerin belirleyicileri olarak kültürel değerlerin ve normların küreselleşme perspektiflerinde daha ciddi bir şekilde ele alınmaya başladığı görülmüştür.

Robertson, dinin küreselleşme üzerinde etkili olduğunun ve bunun küresel dönüşüm sürecinde önemli bir faktör olarak görülmesi gereğinin altını çizmektedir. Ayrıca Robertson, dinin de bu süreçten birçok bakımlardan etkilendiğini belirterek dinle küreselleşme arasında karşılıklı etkileşim ilişkisinin varlığına dikkat çekmektedir. Yani din, yerine göre bağımsız, yerine göre de bağımlı değişken olabilmektedir (Roberts, 2011: 375).

Din ve küreselleşme ilişkisini, küreselleşmenin iki temel oluşturucuları çerçevesinde ele alabiliriz. Bunlardan biri, lokal ve modern öncesi ekonomilerin yerine geçen ve dünya ölçeğinde yaygınlaşan kapitalist sistemdir. Aslında kapitalizmin son safhasını temsil eden küresel ekonomik sistem birçok toplumda, dini temelli sosyal hareketler üzerinde etkili olabilmektedir (Lundskow, 2008: 341–342). Küreselleşmenin diğer oluşturucu unsuru kitle iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, çeşitli toplumlarda tecrübe edilen dini hayattaki canlanmalara ve yeni dini hareketlerin doğmasına etki etmektedir.

Dünyadaki tüm ekonomilerin küresel kapitalizmin etki alanına girmesi, ekonomik küreselleşme olarak tanımlanmıştır. Neo-liberal ekonomik modelin dünya ölçeğinde yaygınlaşması, dünyanın sosyo-kültürel bakımdan aynılaşması anlamında küreselleşmenin öteki oluşturucu öğesi olan ve dünyayı iyice daraltan kitle iletişim teknolojilerinin kültürel küreselleşmeye yol açtığını söyleyebiliriz. Ancak bu iki oluşturucudan birincisi, daha çok küreselleşmenin kültürel homojenleştiriçi yönünü ortaya çıkarırken ikincisi, heterojenleştirici boyutuyla öne çıkmaktadır.

Küreselleşmenin bu iki temel dayanağından yola çıkarak küreselleşme ile dini kurum ve dindarlık arasındaki karşılıklı etkileşim ilişkisini analiz edebiliriz.

3.1. Küreselleşmenin Dini Hayata Etkisi

Dünyanın giderek birbirine daha çok bağımlı hale gelmesi, çeşitli dini hareketlerin doğmasında ve değişik biçimlerde şekillenmesinde önemli bir faktördür. Dini geleneklerde görülen yenilikçi ve modernist yaklaşım ve gelişmelerin motivasyon kaynaklarından biri, şüphesiz küreselleşme sürecidir.

Sosyal yapıların ve kültürlerin modernleşmesi ya da sekülerleşmesi dini hayat üzerinde etkili olmuştur. Küreselleşmenin önemli unsuru ve dayanağı olan kitle iletişim teknolojilerinin bu süreçte yoğun bir şekilde kullanılması ve sanayileşmiş toplumların işgücü açığını karşılamak üzere bu ülkelere doğru işgücü göçü, dini çoğulculuğa neden olmuştur. Bir yandan ekonomik liberalleşmenin dini alanda meydana getirdiği gelişmeler, diğer

yandan dini inanç, pratik ve sembollerin serbestçe dolaşımı, dinin daha özgürlükçü yorum ve algılarına yol açmıştır.

Dünya sistemleri tezi sosyal davranışın temel güdüleyicisi olarak ekonomiyi görmektedir. Bu bakımdan küreselleşmeyi ekonomik boyutun yanında dini yönüne dikkat çeken alternatif küreselleşme teorileri de geliştirilmiştir. Sosyal süreçlerin belirleyicileri olarak kültürel değerleri ve normları daha ciddiye alan küreselleşme perspektifi Roland Robertson tarafından geliştirilmiştir.

Robertson'un küreselleşme teorisi bu sürecin din tarafından etkilendiğini, dinin küresel dönüşüm sürecinde oldukça önemli aktör olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık dinin de birçok bakımlardan küreselleşme sürecinden etkilendiği kabul edilmektedir. Yani din, küreselleşme konusunda yerine göre hem bağımlı, hem bağımsız bir değişken olmaktadır.

Dünyanın tek bir sosyokültürel mekân haline gelmesi yönündeki değişimi belirtmek üzere kullanılan küreselleşme, birkaç birbiriyle bağlantılı süreçten meydana gelir. Buna göre, ulus-devletlerin birbiriyle yapısal bağımlılık ilişkilerine girmeleri; toplumların birbirlerinden fikir, teknoloji, sanatsal kavramlar, kitle iletişim prosedürleri ve insan hakları ile ilgili tanımlamalar gibi birçok kültürel unsurları alıp yeni sentezler oluşturmaları; diğerlerini kuşatıcılık kapsamda çevrelerini genişletmeleri yönünde bir sosyalleşme tecrübelerinde değişme; aile ve aşiret bağları gibi geleneksel kontrol mekanizmalarının etkinliğini azaltmasıyla birlikte bir bireyciliğin gelişmesi gibi süreçler küresel kültürün oluşturucularından bazıları olarak görülecektir (Bodur, 2008: 17--43).

Küresel kültürün birbiriyle bağımlı süreçleri olarak görülen bu ve benzeri değişim unsurları aslında modernleşme ve bununla bağlantılı değişim ve dönüşüm süreçlerinin küresel ölçeğe taşınma girişiminden başka bir şey değildir. Yani küreselleşme bir anlamda batılı modernizmin tüm dünya toplumlarına taşınarak uygulanabilir kılınması olarak da düşünülebilir.

Evrensel dini geleneklerin doktriner ve ahlaki sistemleri gibi kurumsal oluşturucuları, değişik seviyelerde olsa da, artan küresel etkileşim çerçevesinde gözlenen değişimlere uyum çerçevesinde bir değişim talebiyle karşı karşıya gelmektedir. Ayrıca küreselleşme süreci, günümüzdeki dini grup ve hareketlerin düşünceleri, yöntemleri ve işleyiş mekanizmaları üzerinde önemli etkilere sahip olmaktadır. Küreselleşmenin dini alandaki bir başka etkisi de, çeşitli dini gelenek, oluşum ve hareketlerin daha liberal yorumlara yönelmeleri şeklinde olmaktadır.

Küreselleşmenin etkileri bağlamında günümüzde, gerek evrensel dini geleneklerin ve bunların içinden çıkmış dini oluşumların gerekse de eklektik yapılı yeni dini hareketlerin kendilerini yeni duruma uyarlayarak varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Bu dini oluşumların uyumlama sürecine girmeleri ve diğer dini geleneklere karşı hoşgörülü davranma yönünde bir değişim arzusu taşıdıkları fikri, sosyal bilimciler arasında yaygın bir düşünce olarak gelişmeye başlamıştır. Uluslararası ilişkilerde ve işlerde yer alan ve belli bir düzeyde tecrübe edilen yerlerde dinlerin daha liberal ve toleranslı yorumları benimsemeleri kuvvetle muhtemeldir. Bu bakımdan şehirler, ticaret merkezleri ve diğer kültürler arası etkileşime sahne olan bölgelerde yaşayan halkın, daha homojen görünümlü kırsal bölge insanına göre, heterojen ve çoğulcu yaşama pratiği ile temayüz etme eğilimi yüksektir.

Dinin kurumsal yapısı, diğer sosyal kurumlarla ilişkisi ve davranış norm ve kuralları koyarak insanların tecrübelerini etkileyen anlam sistemi oluşturması, küresel trendlerden önemli ölçüde etkilenebilmektedir. Rasyonel-faydacı dünya görüşünün küresel ölçekte yaygınlaşması, dinin kurumsal farklılaşması, iletişim teknolojilerinin gelişmesi, şehirleşme ve uluslar arası göç gibi küresel ölçekli gelişmeler, din üzerinde etkili olmaktadır (Roberts, 2011: 388).

3.2. Uluslararası İlişkilerde Dinin Rolü

Uluslararası ilişkilerde din, giderek artan bir şekilde önemli bir faktör haline gelmeye başlamıştır. Bu bağlamda diğer dini geleneklerde olduğu gibi İslami canlanma, batılı akademisyen, siyasetçi ve medya tarafından "Siyasal İslam"ın, hatta köktendinciliğin yükselişi olarak resmedilmiştir. İslami canlanmanın en zayıf ve marjinal yönünü oluşturan siyasallık boyutu üzerindeki aşırı vurgu, oryantalistik anlayışın ve önyargının dışa vurumu olarak görülebilir.

Günümüz dünyasında dinin toplumsal önemi ve rolü ile ilgili çalışmaların hak ettiği yerde olmadıklarını söyleyebiliriz. Din, sosyo-kültürel değişmenin en güçlü faktörlerinden biridir. Teolojik olarak aşırı muhafazakâr görünümlü birçok dini hareketin piyasa ekonomisi bağlamında modern-rasyonel davranış sergilediklerini söylemek mümkündür.

Din, küreselleşme sürecinde her zaman bağımlı değişken değildir. Bazen din küresel süreçlerin nedeni olabilmektedir. Bazı dini organizasyonlar uluslar arası boyutlarda faaliyet yürütebilmektedirler.

Birçok dini hareketin ya da oluşumun dünyada çeşitli eğitim programlarını yürüttüğüne şahit olunmaktadır. Aynı zamanda yoksul bölgelerde bu tür

dini hareketlerin halkın yaşam standartlarını yükseltmeye yönelik projeleri yönettikleri de görülmektedir.

Özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren sayısı giderek artan Protestan misyonerlerin neredeyse tamamı Amerikan vatandaşıdır. Şüphesiz Roma Katolikleri ve diğer Hristiyan gruplar da misyonerler göndermektedirler. Ancak bu alanda aktif olanlar ABD'den dünyaya yayılan Protestan Hristiyan misyonerlerdir. Bu misyonerlerin faaliyetleri yerli kültürlerin parçalanması gibi uluslararası siyasette bir takım sonuçlar doğurmuştur. ABD kiliselerinin sponsorluğunda Latin Amerika'da Faaliyet gösteren misyonerlerin gittikleri ülkelerden ziyade ABD'nin uluslararası çıkarlarını korumaya yönelik faaliyetler içerisinde oldukları söylenmektedir. Açıkça ABD yönetiminin kilise misyonerliğiyle problemlerini, kapitalist işletme çıkarlarını ve ulusal güvenliğe katkıda bulunması yönünde desteklediği bilinmektedir. Dini Hareketler ve kurumların uluslar arası süreçler üzerindeki etkisi başka şekillerde de olmaktadır. Amerikalı yayın programlarını genişleterek birçok bölgeye ulaşabilmektedirler. Böyle yaparak Hristiyanlığın Amerikanlaşmış versiyonunu yaymaya çalışmaktadırlar (Roberts, 2011: 388–389).

3.3. Küreselleşme, Türkiye ve Din

Daha evvel belirttiğimiz gibi küreselleşme; mal ve hizmetlerin, insanların, inanç unsurlarının, kültürel ürünlerin, imajların ve değerlerin ulusal sınırları aşarak tüm dünyaya yayılmasına katkı sağlayan bir süreçtir. Küreselleşmenin biri, kapitalizmin küresel bir sistem haline gelmesi anlamında ekonomik, diğeri de dünyayı iyice küçülten kitle iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve yaygınlaşması olmak üzere iki ana dayanağı vardır.

Küreselleşmenin Türkiye'deki dini hayat üzerindeki etkilerini, bu iki temel oluşturucuları ve dayanakları çerçevesinde analiz edebiliriz. Bilindiği gibi Turgut Özal'ın 1983 yılından 1993 yılına kadar başbakan ve cumhurbaşkanı olarak ekonomik ve siyasal alanda takip ettiği liberalleşme politikaları, Türk toplumunda köklü değişmelere yol açmıştır. Özal döneminde, yani 1980 sonrasında, ithal ikameci devletçi ekonomik model yerine, dışa açık ihracat yönelimli politikalar uygulanmaya başlamıştır. Bu süreçte yapısal uyum ve ekonomik reform programı çerçevesinde görülen liberalleşme çabaları, toplumu küreselleşmenin etkilerine açmıştır (Koyuncu, 2010: 106; Başkan, 2000: 273–293).

Küreselleşme, özellikle din-devlet-ekonomi ilişkileri bakımından önemli sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yansımalarıyla kendini hissettirmiştir. 1980 sonrası dönemin akademik ve kamusal söyleminde din-siyaset

ilişkisini ele alan çalışmalarda bir artış gözlenmiştir. Bu çalışmaların hemen hepsinde küreselleşmenin, Türk toplumunun dini hayatında bir canlanmaya yol açtığı savı öne çıkmaktadır. Küreselleşme sürecinin bilhassa 1990'larda Türk siyasal, ekonomik ve kültürel hayatında önemli değişmelere neden olarak İslami canlanmaya uygun zemin hazırladığı söylenebilir.

Küreselleşme ile ilgili değişmeler, Türkiye'de serbest piyasa sisteminin güçlendirilmesi çerçevesinde, ekonomik alanda küçük ve orta ölçekli işletmelerle yeni İslami orta sınıfın doğmasına yol açmıştır. Öte yandan çeşitli toplumsal katmanlara mensup olanların yanı sıra, bu yeni kesimin sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda etkilerini artırmak için küreselleşme sürecinden yararlandıkları görülmektedir.

Küreselleşmenin de etkisiyle ulusal ve uluslar arası düzeylerde sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal fırsat yapıları ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda dini temelli oluşumlara zemin hazırlayarak bir çeşitlenmeye ve zenginliğe yol açmıştır. 'Peti burjuva' olarak isimlendirilen küçük ticari birimlerin, esnaf ve sanatkarların oluşturduğu geleneksel sınıftan beslenen bu yeni ekonomik girişimciler grubu, geleneklerini ve dini değerlerini koruyarak kültürel muhafazakarlıklarını liberal ekonomik rasyonellikle birleştirerek yeni bir sentezle ve din algılarıyla temayüz etmiştir.

Küreselleşme ile ilişkisi bağlamında, Kasım 2002 seçimlerinden bu yana günümüze kadar üç dönemdir, oyunu artırarak tek başına iktidar olma başarısını gösteren Adalet ve Kalkınma Partisi, bir 'ağ' toplumu olarak temayüz eden küresel dünyada dinin güçlü bir kimlik kaynağı olması çerçevesinde, İslami kimliği siyasal söylemlerle seslendirmektedir. Ak parti hakkında araştırma yapan Türk siyaset bilimcileri bu partinin Türk toplumunu İslamlaştırma ya da İslami prensiplere uygun bir yönetim biçimini oluşturma yönünde bir gizli gündeminin olmadığı noktasında hem fikirdirler. Türkiye'de 1970'li yıllarda popüler olmaya başlayan siyasal İslami gelenekten gelen Ak Parti, kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlamaktadır. Şüphesiz bu muhafazakârlık ve demokratlık algısının şekillenmesinde küreselleşmenin de payının olduğu ifade edilmektedir (Özbudun, 2010; Keyman, 2010: 312–327).

Görüldüğü gibi 1980 sonrası dönemde siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel alanlarda aktif olan dini temelli organizasyonlar küreselleşmenin etkisiyle kendilerini dönüştürmüşlerdir. Daha doğrusu 1980'lerden bilhassa 1990'lı yıllardan itibaren küreselleşme süreçleri din, devlet ve ekonomi arasındaki ilişkileri değiştirmiş, demokratikleşme ve sekülerleşme süreçleri üzerinde etkili olmuştur. Çeşitli ekonomik, siyasal ve kültürel oluşumlar, küreselleşmeye karşı çıkma yerine, bu süreçten yararlanma yoluna gitmişlerdir.

Kaynaklar

Başkan, F. (2000), "Globalleşme, Sivil Toplum ve Fethullah Gülen", *Global Yerel Eksende Türkiye,* Der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa, İstanbul, ss. 273–293.

Başkan, F. (2006). "Globalization and Nationalism: The Nationalist Action Party of Turkey", *Nationalism and Ethnic Politics,* 12, ss. 85–86.

Keyman, F. (2010), "Modernization, Globalization and Democratization in Turkey: The AKP Experience and its limits", *Constellations,* Volume 17, Number 2, ss. 312–327.

Koyuncu, B. (2010). "The Relationship Between Islamand Globalisation in Turkey in the Post–1990 Period: The Case of MÜSİAD", *Bilig,* Number 52.

Lundskow, G. (2008). *The Sociology of Religion,* California: Sage Publications.

Özbudun, E. (2010). *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm, AKP Olayı,* Çev. E. Özbudun-K. Göksel, İstanbul: Doğan Kitap.

Rantanen, T. (2004), *Media and Globalisation,* London: Sage Publications.

Roberts, K. A. (2011). *Religion in Sociological Perspective,* 5. Baskı, Sage Publications.

4. BÖLÜM

BİREYSEL DEĞİŞİM SÜREÇLERİNDE DİN

BİREYCİLİK VE DİN

Mehmet Süheyl Ünal

1. Giriş

Sosyolojinin temel konu başlıkları deyince günümüzde ilk akla gelenlerden birisi "sosyal değişme"dir. Onun içerisinde de "modernleşme". Felsefede Herakleitos ile ilintili olarak çokça atıfta bulunulan "değişmeyen tek şey değişimdir" klişesi sosyal bir gerçekliği de ifade etmektedir. Değişim geçmişte olduğu gibi şimdi de vuku buluyor ve öyle görünüyor ki gelecekte de devam edecektir. Sosyoloji literatüründe *yeni*ye atıfta bulunan "modern" bu değişimin bir ürünüdür. Kavramın sosyolojik tarihçesine baktığımızda Modernliği belirleyen temel felsefî unsurlardan birisinin Aydınlanma düşüncesi olduğunu görürüz. Aydınlanma, geçmişle bağı koparmayı, hayatın merkezine seküler dünya görüşünü yerleştirmeyi, toplumsal kurumları akıl ölçülerine göre yeniden kurmayı hedefler. Bu anlayışta 'yükselen değer' mesabesindeki *akıl*, *mantık*, *sorgulama*, *kanıtlar* ve *bilimsel bilgi*, "dogma"nın yerini almaktadır. Hakikati bulmak için din gerekli değildir.

Öyleyse "modern" denilen belli bir zaman dilimi var mıdır? Varsa neye tekabül eder? Bu sorulara cevaben bazı Batılı sosyologlar bilhassa XVIII. yüzyıldan sonra Avrupa tarihindeki önemli kırılma noktalarından sonra gerçekleşen değişimi göz önünde bulundurarak toplumsal tarihi "geleneksel" ve "modern" olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Yani özellikle Aydınlanma ve sonucunda gelen Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi, doğa bilimlerinde meydana gelen gelişmeler, buharlı makinenin icadı, yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkışı vs. öncesi döneme "geleneksel", sonrasına

ise "modern" denmektedir. Tönnies'in meşhur toplum tipolojisine göre de bir yanda *geleneksel* (*gemeinschaft/ community/* cemaat/ topluluk), diğer yanda *modern* toplum (*gesellschaft/ society/* cemiyet/ toplum) yer almaktadır. Geleneksel toplumu, aidiyet ve sıcak/samimi ilişkiler vurgusu ile belirginleşip "biz" ruhunu yaşatan *kişi*ler (*person*) oluşturmaktayken; modern toplumun aktörü, "ben"i gerçekleştirmeye çalışan, kendi kaderini kendisi çizen ve müstakillik vurgusuyla öne çıkan özgür ve özerk *birey*dir (*individual*). Birey toplumda yer alır, ama sadece toplumun bir *parçası*, yani edilgen değildir; etkendir, "özne"dir. Geleneksel topluluk anlayışında zihniyetin merkezine yerleşen "kader", modern toplumda yerini "tercih"e bırakır. Yani *eskiden* insanlar başlarına geleni "yazgımız böyleymiş" söylemiyle karşılayıp onu değiştirme yönünde bir faaliyette bulunmazken; *artık* hayatın başka türlü de olabileceği düşünülmekte ve insanın, önündeki seçeneklerden birini tercih ederek 'kendi kaderini kendisinin tayin ettiği' ve bunun sorumluluğunu da yine kendisinin üstlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

2. Bireylik ve Bireycilik

Buraya kadar bahsettiğimiz *modernlik* kavramının içerisinde yer alan, ayrıca "özgürlük", "haklar", "sorumluluklar", "bağımsızlık" mefhumlarının merkeze alındığı ve bireyin odakta yer aldığı toplumsal düşünce, *bireycilik* (*individualism*) adıyla karşımıza çıkmaktadır. Loo ve Reijen'e göre (2003: 169) bireycilik "*her insanı kendi başına bir kişilik telakki eden ve 'bireysel kimlik'in 'kolektif kimlik'e indirgenemeyeceğini ileri süren düşünce*"dir. Onlara göre modernleşmenin beraberinde getirdiği dört paradoksal süreç *farklılaşma, akılcılaşma, bireycileşme* ve *evcilleşme*dir (Loo ve Reijen 2003). Berger (1977: 75) –adına "bireyleşme (*individuation*)" dese de– onu modernitenin beş ikileminden biri görür. Ona göre diğer ikilemler *soyutlanma, gelecek yönelimlilik, özgürlük* ve *dünyevîleşme*dir. Dolayısıyla bireycilik denen toplumsal fenomen, *modernite*nin ayrılmaz parçalarından biri addedilmektedir.

Bireycilik anlayışının hakim olduğu bir toplumsal yapıda her birey *biricik* kabul edilir. Onların kendilerine ait kararları ve tercihlerine saygı duyulur. Bireyler topluma mensubiyetlerine göre değil, kendileri oldukları için değerlidirler. Bu birey vurgusu, "bencillik (*egoism*)" ve "benmerkezcilik (*ego-centrism*)", hatta "tekbencilik (*solipsism*)" kavramlarının "bireycilik"le karıştırılmasına sebebiyet verebilmektedir. Bazen de bireyciliğin "anarşizm"e götürdüğü ileri sürülür (Lukes 1995: 26). Halbuki bireycilik, bireyin yalnızca kendi menfaatlerinin peşine düşmesi demek değildir. Ancak insanın kendisini toplum için feda etmesine de karşı çıkar.

Birey ile toplum, birbirini dışlayan değil, birbiriyle bağlantılı gerçekliklerdir. İnsanın "birey" olması için bir toplumda yaşaması gerekir. Sözgelimi ıssız bir adada yaşayan bir kimsenin "birey"liği toplumsal mahiyet taşıyamaz. Nitekim "bireyselleşme" de bireyin toplumu kendi süzgecinden geçirerek içselleştirmesi anlamında bir sosyalleşme türü olarak görülmektedir (Bilgin 2009: 75). Bireycilikte toplumu inkar yoktur. Mesela Wuthnow, ABD'de yaptığı geniş çaplı bir nitel çalışmada (1991) diğergamlık ile bireyciliğin bir arada oluşunu ortaya koymaktadır. Yani aynı insanlar hem bireyciliklerinden ödün vermemekte, hem de başkalarına iyilik etmek için çabalamakta ve örgütlenmektedirler. Demek ki "bireylik", toplumun farkında olmayı, onu önemsemeyi ve bireyin toplumda gördüğü seçeneklerden kendi bilinç durumuna uygun olanını tercih etmesini gerektirir, diyebiliriz.

Bireycilik dediğimiz modern fenomenin bazı temel unsurlarından bahsetmek, onu ayırt etmede yardımcı olabilecektir. Birincisi, *bireyin üstün değeri ve eşitlik*tir. Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır ve hiç kimse diğerinden daha değerli değildir. İkinci temel unsur, *insanların özgürlüğü ve özerkliği* üzerine kuruludur. Kant'a göre özgür birey, karar verme yeteneğine sahip insandır. Ahlakî davranış, özgürlüğü gerektirir. Eylemlerinde özgür olan insan, sonuçta yaptıklarından da sorumludur. Bu özerkliğe sahip olmayan birey, özgür de olamaz. Üçüncü hususiyet olan *mahremiyet*, kamusal ve özel alan ayrımını ihsas ettirir. "Mahremiyet", bireyin kamusal alanda yapamayacağı, özel hayatına ilişkin faaliyetlere atıfta bulunur. Modern toplumda birey, "özel alan"ında dış müdahalelerden uzak, dilediği şekilde düşünüp seçimlerde bulunabilir (Lukes 2004). Dördüncüsü, *kendini-gerçekleştirme* veya *bireyin kendisini geliştirmesi* diye isimlendirilebilir. Doğanın –veya Tanrı'nın– kendisine verdikleri ile yetinmek zorunda olmadığını fark eden birey, modern toplum hayatında yeteneklerini ve sınırlarını zorlamaya ve kendini-geliştirmeye çok daha fazla eğilimlidir. Sonuncu unsur, *soyutlanmış birey anlayışı*dır. Modern toplumda bireyler toplumdan ve birbirlerinden "soyutlanmış"lardır. Çoğulcu yapı nedeniyle artık toplumsal bütünlük, eskisi gibi değildir. Geleneksel "topluluk" yapısının belirgin özelliklerinden birisi, kişilerin birbirlerine bağlılığı idi. Modern toplumda ise bu bağ zayıflamış, hatta şehirleşmeyle doğru orantılı olarak kopma noktasına gelmiştir. Bireyci insanlar, kendi mahremiyetleri içerisinde yaşamaya başlamışlardır.

3. Bireycilikte Dinin Yeri ve Dinde Bireyciliğin Yeri

Buraya kadar ortaya çıkan *bireycilik* tablosunda "din" kendisine acaba bir yer bulabilir mi? Yani eğer modernlik, Aydınlanma düşüncesinin çocuğu

ise ve o da aklı dinin önüne geçiriyorsa bireyciliğin içerisine dini koyduğumuzda 'doku uyuşmazlığı' gerçekleşmez mi? Öte yandan din kurumu kendisini dışarıda tutmak isteyen bireyciliği ne kadar benimseyebilir? Modern durum, din ile bireycilik arasında nikah kıymamıza izin veriyor mu? Bir "dinsel bireycilik"ten bahsedilebilir mi?

Dinî bireyciliğin tanımı üzerinden konuyu açmalıyız: "*Dinsel bireycilik, inançlı bireyin aracılara ihtiyacının olmadığı, kaderinin sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, kutsal kabul ettiği varlıkla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüşüdür*" (Lukes 1995: 101). Bu tanım iki mesnede dayanır: Birincisi, bireyler Nihaî Hakikat karşısında biri diğerine üstün olmayacak şekilde eşit statüye sahiptirler. İkincisi, "dinsel murakabe" diyebileceğimiz bir nevi *öz-denetim* ön plana çıkar. Nitekim dinsel bireycilikte Tanrı ile mümin arasında hiçbir aracı kurum, kuruluş, şahıs vs. kabul edilmez. İnanan, Nihaî Hakikat ile kendisini –tabir caizse– gözgöze hissetmelidir. Zira doğrudan doğruya ona karşı sorumludur. Bu yüzden her an O'nun huzurundaymış gibi bir halde yaşar. Bu durum, İslam literatüründeki "ihlas"a ve/veya "takva"ya benzetilebilir.

Mutlak anlamda bir bireycilikten ya da *radikal bireycilik*ten bahsedilecek olursa dinin oradaki yerinin muhtemelen son derecede rahatsız olacağını söylemek mümkündür. Çünkü kendi kararlarında sonuna kadar özgür ve özerk olmak isteyen bireyin önüne din engel koyarsa ya da koymak isterse, birey bu engeli dinlemeyebilecektir. Çünkü bireycilikte son karar mercii bireyin kendisidir. Bir başka ifadeyle birey için kendi aklı ve bilinci dışında bir ölçüt söz konusu olamaz; bu ölçüt din bile olsa. O yüzden din sosyolojisinde "mutlak bireycilik" ile "dinî bireycilik"i birbirinden ayırmak gerekir. Mutlak bireyciliğin tarihçesi "Aydınlanma"ya (Çiğdem 1993; Hampson 1991), kimilerine göre ise "Rönesans"a kadar giderken; dinsel bireyciliğin tarihsel kökeni çok daha gerilere, *dinin ortaya çıktığı zamanlara* dayandırılmaktadır (Ünal 2011). Bununla birlikte "kilise"nin kendisini öne çıkarması ile dinî bireyciliğin üstü örtülmüştür. Reformasyon uykudaki dinî bireyciliğin örtüsünü açmıştır, denebilir. Bu görüşe göre dinî bireycilik, aslında tarihin her döneminde mevcuttu; muhtemelen gelecekte de var olmaya devam edecektir. Yine de dinsel bireycilik, köken itibariyle modern-öncesine kadar götürülse de sosyal tezahürlerinin yaygınlaşması bakımından yeni bir toplumsal dinsellik biçimidir.

Dinî bireycinin eylemde bulunurken bakacağı iki kriter bulunmaktadır. Birisi kendi *aklı*, diğeri ise bağlı olduğu *dini*dir. Bunu bir pergel gibi de düşünebiliriz. Bir ayak dinde olmak kaydıyla diğer ayak açılabildiği kadar açı-

labilir. Yani dinsel bireycinin mutlak bireyci gibi "sınırsız" bir özgürlüğü yoktur. Dinî bireycilik, "her müminin kendi kendisinin din adamı olması" anlayışının altını çizer. Dolayısıyla Katolisizm'in itikadında bulunan "aracı dinî kurum ve şahıslar"ın burada yeri olamaz. Nihaî Hakikat ile irtibat kurmak veya ona ibadet etmek için bir başkasına ihtiyaç duyulmaz. İnanan, bizzat ve doğrudan doğruya bağlantı kurmaya çabalamalıdır. Dinsel bireyciliğin eleştirisi, dinî inançlara ve itikadî esaslara değil, aracı dinî şahıslara ve kurumlara yönelir. Ona göre "kurumsal din", inananları *riyakârlığa* sevk edebilmektedir. Çünkü müminler kurumsal bir dini yaşama gayreti ve telaşı içerisine girdiklerinde Tanrı'nın *kendisiyle* diyalogu kaybetmektedirler. Buradan hareketle Hıristiyanlık çerçevesinde baktığımızda Protestanlık dinsel bireyciliği destekleyen bir anlayışa sahip iken; Katolisizm, tam tersine, onu din için bir tehlike kabul eder. Wuthnow, Protestanlık içerisinde Püritanizm'i dinsel bireycilik için uygun bir örnek olarak sunar (2002: 85). Bu itikada göre bireyin, Tanrı'nın huzurunda tek başına durduğu kabul edilir. Birey dinî ve ahlakî kararlarında serbesttir. Dinsel bireyci tutuma sahip bir müminin dünya görüşüyle bir başkasınınki birbirinden farklı olabilir. Nitekim Wuthnow, gündelik hayatta dinle alakalı olarak "bana göre..." veya "seni bilmem ama ben böyle düşünüyorum" tarzındaki ifadelerin çoğalmasını dinsel bireyciliğin artmasına delil olarak gösterir. Şu da var ki böyle bir toplumda bireyler ahlakî sorumluluk açısından diğer insanlara *bağımlı* değil ama *bağlı*dırlar. Yani bireyci tutuma sahip bir kimse –eğer radikal bir bireycilik anlayışına sahip değilse– "başına buyruk" davranamaz. Bu da dinsel bireyci bir tutumun keşmekeşe veya anarşik bir ortama yol açacağı endişesini bertaraf edebilir.

Yukarıda dinsel bireyciliğin "kurumsal din" anlayışıyla pek uyuşmadığına değinilmişti. Acaba modern durumda dinsel bireycinin toplumsal kurumlarla arası nasıldır? Kurumlar, modern hayata kıyasla geleneksel hayatta daha etkili görünmektedirler. Modernleşme sonucunda kurumsal denetim azalmaktadır. Yani "kurumsallıktan uzaklaşma (*de-institutionalization*)" ile karşı karşıya gelmekteyiz. Çünkü kurumlar, bireysel özgürlükleri kısıtlamaktadır (Zijderveld 1985: 197). Sonuç itibariyle modern zamanlarda cemaatin dinî normları eski mutlak geçerliliğini kaybetmeye başlar. Yani cemaatin normları, müntesipler için artık yegane değerler sistemi değildir. Gittikçe çoğulculaşan dünyada hiçbir dünya görüşü bundan böyle sorgusuz sualsiz kabul edilmeyecektir (Luckmann 1989: 445). Özgürlüğü arayan modern birey, eski "sıcak ve kuşatıcı" yuvasından kopmuştur. Bu serüvenin sonunda iki yol bulunmaktadır: Ya bireyselliğin ağırlığına katlanılıp "yalnızlık" göğüslenecek ya da bu meşakkatli maceradan vazgeçilip "sıcak yuva"ya geri dönülecektir. Dinsel bireyci, yüz yüze olduğu sıkıntının

farkındadır; her şeye rağmen kendi kararını kendisi verir. Geleneği sorgusuz sualsiz benimsemeyi reddeder; ama onu tamamıyla bir kenara atmaz. Oradan kendi bilinç durumuna göre seçme yaparak bireysel yolunu inşa eder. Modern zamanlar, Berger'in bir kitabına verdiği isimde görüldüğü gibi (1980), bu "tercih" sürecini ve ana güzergâhtan tali yollara "*sapma*"yı (yani "itizal"i) "*zorunlu*" kılmaktadır.

4. Bir Dinî Bireycilik Tipolojisi: Radikal ve Cemaatsel

Dinsel bireycilik, diğer sosyal fenomenler gibi birbirinden farklı renk tonlarına sahiptir. İdeal-tipik iki uç dinsel bireycilik türünü vurgulamaktayım: Radikal dinî bireycilik ve cemaatsel dinî bireycilik (Ünal 2011). Batı düşüncesinde birincisinin tipik örneği Teist Varoluşçuluğun babası kabul edilen Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard (1939; 1974; 2004; 2005a; 2005b; 2005c), ikincisinin ise Avusturyalı Yahudi Teist Varoluşçu Martin Buber'dir (2000; 2002; 2003). *Radikal dinî bireycilik*te dinin yaşanması için Tanrı ile inanan bireyin mutlak başbaşalığı şarttır. Kierkegaard, mümin ile Tanrı arasına hiçbir şekilde hiçbir şahıs ve kurumun, hatta teolojinin bile giremeyeceğini savunur. Bu yüzden kendisi bir rahip olmasına rağmen kilise ile yıldızları hiç barışmamıştır. Öldüğünde cenaze töreninin resmi görevli bir papaz değil, sadece halis bir mümin tarafından idare edilmesini ister. Çünkü ona göre kurumsal din, samimi dindarlığı öldürmektedir. Bireyin kendi dinî tasdiki, o birey için genel ahlak kurallarından daha zorlayıcıdır. Kierkegaard, Hz. İbrahim'i "iman şövalyesi" şeklinde nitelendirerek tipik dinsel bireyci addeder. Çünkü o, Tanrı ile yaşadığı birebir tecrübe sonucunda toplumsal olan genelgeçer ahlakı aşıp üst seviyeye ulaşmıştır. Yani Kierkegaard'a göre "hakiki/yalnız birey (*the single individual*)" olmak için toplum da engeldir. Buradan hareketle onun kimi zaman asosyal, hatta anti-sosyal bir dinî bireycilik prototipi çizdiği zehabına kapılabilinir. Ancak o, bireyin toplumdan bağlarını tamamen koparmasını tehlikeli bulur. Kierkegaard'ın temsilciliğini yaptığı radikal tip, dinî bireyciliğin en kuvvetli şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cemaatsel dinî bireycilik kavramını ise Fransız din sosyologu Danièle Hervieu-Léger'in literatüre kazandırdığı "*ecclesiastical individualism*" karşılığında kullanıyorum. Köklerinin ise Martin Buber'e dayandığını söylemiştik. Buber'in düşüncesinde Ben ve Sen arasındaki diyalog, hem toplumsal hem de dinsel hayatın özünü teşkil eder. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki ancak Ben-Sen diyalogu şeklinde gerçekleşirse muteberdir. Tanrı sadece "Sen" olabilir; "O" olamaz. Buber, Tanrı ile Ben-Sen ilişkisi içerisine girenleri –bu adı vermese de– dinsel bireyci addeder. Onun bakış açısındaki toplumsal vurgu sonucu diyebiliriz ki toplum, dinsel bireyci-

lerden oluşmalıdır. Bu anlayışa göre bireyler kendi "tercih"leriyle, "özgür irade"leriyle belli bir cemaate veya kurumsal dine mensup olabilirler. Her ne kadar "cemaat" ve "bireycilik" birbirleriyle tezat teşkil etseler de cemaate girmek *bireyin özgür tercihi ile* gerçekleştiğinden, bu türü de dinsel bireycilik sınırları içerisinde görmekle birlikte onu, tabir caizse, en 'gevşeği' kabul ediyoruz. Roof da (1999: 158) bu çerçevede "kurumsallık" ile "bireycilik" arasındaki uçurumun fazla abartıldığını düşünenlerdendir. Ona göre *bireycilik*, iman, dinî kimlik ve aidiyeti pekiştirme işlevi bile görebilir. Kendi tercihi ile seçtiği zaman bireyin dinî grup veya kuruma dair düşüncesi netleşebilir. Bu durumda oluşan iman "taklidî"den ziyade "tahkikî" olacaktır. Şu durumda Hıristiyanlık'ta bebek yaşta yapılan vaftiz, muteber sayılmayacaktır. Çünkü söz konusu ritüel, henüz yapılanları anlayacak derecede bilinci gelişmemiş bir insan için herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Ancak birey kendi tercihiyle vaftiz olursa o zaman yapılan ritüel geçerli sayılmalıdır. Yine de bireycilik-cemaat uyuşmazlığı bazen şu soruyu akla getirebilmektedir: Birey, cemaate girerken bireysel tercihini kullanıyor olsa da; cemaate girdikten sonra kendi seçimlerine ne kadar sadık kalabilecektir? Tahmin edileceği üzere bu soruya verilebilecek cevaplardan dolayı cemaatsel dinî bireycilik ideal-tipi dinsel bireyciliğin en 'hafif' türü kabul edilmektedir.

5. Gündelik Hayatta Bireycilik ve Din: "Sheilaism" Örneği

Elbette ki ideal-tip mefhumunun gereği olarak sosyal hayatta radikal ve cemaatsel dinî bireycilikleri saf halleriyle görmemiz zordur. Yaşanan toplumsallıkta dinsel bireycilik bu iki uç nokta arasında çeşitlenmektedir. Bu minvalde gündelik hayat, bireycilik ve din ilişkisini nasıl biçimlerde karşımıza getiriyor? Daha önce de belirttiğimiz gibi "benim tecrübeme göre ...", "...e dair benim fikrim ..." gibi ifadelerin artması, dinsel bireyciliğin tezahürü kabul edilebilir. Bellah ve meslektaşlarının klasik sosyolojik araştırmalarına göre (1985) ABD'de hem liberal, hem de muhafazakâr kiliselerde dinsel söylem bireycileşmektedir. "*Sheilaism*" örneği, din sosyolojisi literatüründe en bilinenidir: Bellah ve ekibinin Amerikan halkıyla yaptıkları mülakatlarda karşılaştıkları deneklerden biri olan Sheila Larson, sahip olduğu inancına – kendi adından hareketle– bu ismi vermiştir. Sheila, Tanrı'ya inandığını ama koyu bir dindar olmadığını, uzun süredir kiliseye gitmediğini ve *kendince* bir dindarlık geliştirdiğini beyan etmektedir. *Sheilaism* dediği inancını "*kendi çapında mütevazi bir ses*" diye nitelendirerek bunun sadece kendisini bağladığını, topluma bu inancı aşılamak veya dayatmak gibi bir niyeti olmadığını belirtmektedir (Bellah vd. 1985: 221; Bellah 1991). Bellah, bu durumu "dışsal otorite"yi "içsel

anlam"a dönüştürme girişimi biçiminde değerlendirir. Yine Bellah'ta bir başka somut dinsel bireycilik tezahürünü sokaklardan alınan şu sözlerde buluyoruz: "*Kendimi bir bakıma dindar görüyorum. Üstelik cemaat gibi herhangi bir oluşuma bağlı da değilim*". Wuthnow da yine ABD'de gerçekleştirdiği araştırmalarda benzer bir tespitte bulunmakta, dinsel bireycilerin kendi inançlarını kendi hayatlarının merkezine yerleştirdiklerini, ancak bunu yaymaya çalışmadıklarını gözlemlemektedir (1991: 152; 2002: 87).

Bu çerçevede değinilmesi gereken bir başka husus da dinî bireycilik ile "maneviyat (*spirituality*)" veya "maneviyatçılık (*spiritualism*)" ilişkisidir. Bellah'a göre günümüzde dinî bireyci eğilimde "maneviyatçı" bir yöneliş gözlenmektedir. Örneğin bir dinî bireyci "*dindar olmasam da maneviyatım güçlü*" diyebilmektedir (Bellah vd. 1985: 246). Ezcümle artık "dinsiz maneviyat"tan söz edilmeye başlamıştır. Böylece "dindarlık" ile "maneviyat" birbirinden kopmuş oluyor. Din sosyolojisi literatüründe bu ayrımı ihsas ettiren başlıklara her geçen gün daha fazla rastlamak mümkün görünmektedir.

6. Fenomenolojik Din Sosyolojisi Ne Diyor?

Birey vurgusuyla öne çıkan fenomenolojik sosyoloji geleneğinden Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın bireycilik ve din ilişkisine dair görüşlerine göz atalım. Sözü geçen sosyologlar pek çok çalışmaya birlikte imza atmışlardır. Bilgi sosyolojisi alanma katkılarının yanı sıra din ve modernlik ilişkisi üzerine yazdıkları ile meşhur olmuşlardır. Berger'in birey-toplum ilişkisi, modernlik, dünyevîleşme/sekülerleşme, kamusal-özel alan ayrımı, çoğulculuk, yabancılaşma, kurumsallıktan uzaklaşma, öznelleşme ve özgürleşme konularında yazdığı zengin malzeme incelendiğinde dinsel bireyciliğe dair ciddi verilere rastlıyoruz. Onun din tanımı bile aslında konuya yaklaşımı hakkında epey fikir vermektedir: "*İnsanın evrende kendisini 'evinde/yurdunda' hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif yapı*". Ona göre bu yapı çoğulcu toplumsal durumdan dolayı tehdit altındadır. Artık modern insan zihinsel bir göçebe gibidir. Sonuçta kamusal-özel alan ayrımına göndermede bulunan "dinin özelleşmesi (*privatization of religion*)" ile karşılaşırız.

Modern çoğulcu durum, inancı da bir "tercih" meselesi haline getirmiştir. Modernlik, seçeneklerin artmasıyla tebarüz eder. Bu da "kader" telakki edilenlerin sınırını daraltmaktadır. Geleneksel hayatta tercih, sadece bir ihtimal iken; modern hayatta bu bir zorunluluk haline gelir. Berger'in ifadesiyle "sapma zorunluluğu (*heretical imperative*)" dindar bir zihin için hiç de kolay değildir. Modern çoğulcu durumun zengin seçenekli menü-

süyle karşı karşıya kalan dindarın önünde üç yol vardır (Berger 1980): (ı) Tümdengelimci imkan: Moderniteyi tamamen reddedip geleneksel köklere geri dönüş, (ıı) İndirgemeci imkan: Moderniteyi tamamen kabullenerek dinî hayatı ona uyarlamak, (ııı) Tümevarımcı imkan: Bireysel "dinî tecrübe" temelinde yükselen dinî bireycilik (Ünal 2008; 2012). Berger'e göre modern duruma mukabelede en makul seçenek bunlardan üçüncüsüdür. Her birey, bizzat yaşayacağı dinî tecrübelerle kendi kutsal-kozmosunu inşa edecektir. Modernitenin her yere bulaştığı bir dünyada artık gelenek eskisi gibi kalamaz. Bu yüzden modern insan gelenekten aldığı hamuleyi kendi bilinç durumundan süzerek bireysel yaşam-dünyasını kurmalıdır. Bu da ana-kol dindarlıktan, yani resmî ve kurumsal din anlayışından "itizal" anlamına gelir. Bu, Berger'e göre bir mecburiyettir. Zira kurumsal din, modern zamanlarda 'dinî piyasa'da ciddî bir "makuliyet kaybı" ile karşı karşıyadır.

Luckmann, Berger kadar velud bir yazar olmamakla birlikte yazdıklarından onunkine benzer bir düşünceyi benimsediği anlaşılabiliyor. Onun *Görünmeyen Din* (*The Invisible Religion*) (1974) adlı eseri neredeyse dinsel bireyciliği anlatmaktadır, diyebiliriz. Ona göre dinin görünmeyen yönü, bireysellik ve içsellikle; görünen yönü ise kurumsallık ve dışsallıkla ilişkilidir. Sekülerleşme kuramına göre din düşüşe geçmiştir ve eninde sonunda yok olup gidecektir. Luckmann, buna itiraz ederek düşüşe geçenin dışsal, yani kurumsal din olduğunu; bireysel dinin ise tam tersine yükselişte olduğunu iddia etmektedir. Belli bir zamana kadar dindarlık, sadece kiliseye gitme oranlarıyla özdeş sayılmaktaydı. Yani kilise müdavimliği, dindarlık için yeterli bir kriterdi. Ancak Luckmann kiliseye devam etmeyen fakat 'evde' dindarlığını yaşamayı sürdüren insanları fark etmiştir. Kendini diğerleriyle aynı dine mensup hisseden; ama dindarlığını kendi içerisinde yaşamayı seçen inananlar, ötekilerce "görünmeyen" bir dindarlık yaşamaktadırlar. Biz bu fenomene "dinî bireycilik" diyoruz. Luckmann, düşüncesini "kilise-yönelimli dindarlık" ile "bireysel dindarlık" arasında yaptığı ayırıma dayandırmaktadır. Bu iki fenomen birbirleriyle ters orantılıdır; biri güçlendiğinde diğeri zayıflar. Casanova ve Davie de bu düşünceyi desteklemektedir. Casanova bu bağlamda "kiliseden uzaklaşma"dan bahsederken (2005); Davie "ait olmadan inanma" kavramını ortaya koyar (1994). Her ikisi de Luckmann'ın bireysel dindarlığıyla paralellik arz eder.

Luckmann'ın bireycilik ve din ilişkisine yönelik üzerinde durduğu kavramlardan birisi de "resmî din modeli"dir. Ona göre eğer birey, içinde doğduğu toplumun anlam sistemini kendisine uyarlayarak içselleştirirse

orada "bireysel dindarlık"tan bahsedilebilir. Ama "kendiliğini" katmaz ve toplumun "kutsal-kozmos"unu *olduğu gibi* benimserse o zaman "resmî din modeli"ni almış olur. Resmî model, bireyleri kendisini kabule zorlar. Dinî bireyciliğin görülmediği topluluklarda "kilise-yönelimli dindarlık" egemen olacak; *din uzmanları topluluğu*nun verdiği "resmî din" benimsenecektir. Kişi, dinin resmî modelini tam anlamıyla içselleştirdiğinde toplumsallaşma da tam olur. Bu durum geleneksel toplumlar için daha yüksek bir ihtimaldir. Ancak "yeni" durum çoğulculuğu da beraberinde getirmiştir ve bu vaziyet kilisenin insanlara anlamlı gelmesini de zayıflatmaktadır. Bir yandan *din mütehassısları* dinin resmî modelini, yani mevcut durumu sürdürmeye çalışırlar. Ama modern insan kendisini kutsal-kozmos'a uydurma mecburiyetini hissetmez. Bundan dolayı dinî uzmanlar, resmî modelin anlamlılığını sürdürme hususunda zorlanacaklardır. Şayet dini gündelik hayatın ritmine uydurmak isterlerse, o takdirde bu durum resmî dinin istikrarı için bir tehdit oluşturacaktır (Luckmann 2003a: 78).

Bir başka husus da modernliğin getirdiği çoğulculuğun dayattığı "dinî pazaryeri"dir. Dinsel kurumlar, dinî evrende tekellik iddialarına devam etmekle birlikte son zamanlarda bu durumda da değişiklikler meydana gelmiştir. Artık onlar da rekabet ortamına ayak uydurmuşlar, dünyevî ideolojilerle müşteri kapma yarışına girmişlerdir (Luckmann 2003b: 281). Ayrıca modern zamanlarda tek bir resmî din modeli bulunmamaktadır. Geleneksel din anlayışı, yeni din anlayışlarıyla da rekabete itilmiştir (Luckmann 1979: 134). Modernleşmenin sonucunda "kader"den "tercih"e geçilmiştir. Önceleri doğumdan ölüme kadar hayatın her safhası, *belirlenmiş* görülürken, modern bireyin kader algısı dönüşüme uğrar. Doğum ve ölüm konuları halen kader kabul edilmekle birlikte toplumsal ve entelektüel alanda "bireysel seçim" hakim hale gelmiştir. Mensup olunan din, vatandaşlık, yaşam tarzı, kişisel imaj, cinsel kimlik artık birer tercih konusudur. Bunun yanı sıra "sorgusuz sualsiz kabul edilen" toplumsal alanın sınırları daralmıştır (Luckmann 2005: 6). Aslında modern birey, bu seçenekler arasında "resmî model"le de karşılaşır. O eğer bunu *alırsa*, kendi tercihiyle eylemde bulunmuş demektir. Modern çoğulculuk sayesinde dinsel kurumlar tekelliklerini kaybetmişler ve dinsel tercihler pazarındaki tedarikçiler durumuna gelmişlerdir. Belli bir cemaate devam edenler, bu eylemlerini eskisi gibi "taklidî" yolla sürdürmemekte; müdavimliklerine düşünsel bir tercih sonucunda karar vermektedirler (Berger ve Luckmann 1995: 46).

Sonuç olarak hem Berger hem de Luckmann'a göre modern dindarlık ne kurumsallıkla, ne de bütünüyle toplumsallıkla nitelendirilebilir. Çünkü toplumda dinsel anlam sistemi bireysel düzlemde kurulmaktadır.

7. Sonuç

Bireycilik ve din, Batı düşüncesinde modernlik bünyesinde yaygınlaşarak "dinî bireycilik" adıyla tezahür eder. Dinî bireycilik, bireyciliğin bir türevi olmakla birlikte, *mutlak bireycilik* ve *dinî bireycilik* ayrımına ihtiyaç vardır. Mutlak bireycilikte eylemin kriteri sadece "bireyin benliği" ve bireysel tercihlerdir. Bu yolda din dahil hiçbir engel tanınmaz. Ama dinî bireycilikte hem benlik, hem de din önemlidir. Geleneksel/kurumsal/resmî din anlayışı, dinî bireyciliği makul bir yol görmemektedir. Çünkü bireysel bir din anlayışı, statükoyu tehlikeye sokar. Dolayısıyla cemaatsel bir yapı için dinî bireycilik bir "tehdit" unsurudur. Diğer yandan modernitenin getirdiği çoğulcu durumda seçenekler arasında tercih yapmak isteyen birey, geleneksel dinle tatmin olamayabilmektedir. O takdirde kendi inancını kendisi inşa etmek isteyecektir. Bu durumda da dinsel bireycilik bir "fırsat" olarak görülecektir (Ünal 2010).

Öyle görülüyor ki dinsel bireycilik, Batı'da yükseliş trendine girmiş bulunuyor. Bunu konuyla ilgili uzun süredir yapılan çalışmalardan anlıyoruz. Türkiye de modernleşen bir ülke olması hasebiyle bizim için yeni olan bu fenomenle karşılaşılacak veya karşılaşılıyor gibi görünmektedir. Sosyal değişim süreci yaşayan ülkemizde dindarlık fenomeni, modernleşme ile yeniden tanımlanmakta, böylece yeni anlamlar kazanarak farklılaşıp çeşitlenmektedir. Modernleşmenin bileşenlerinden sayılan sekülerleşme, ülkemizde de etkilidir; ne var ki bu etki "dinsizleşme" değil, tam tersine dinsel yaşanışların zenginleşmesi yönündedir. "Yeni-sekülerleşme (*neo-secularization*)" diyebileceğimiz bu süreç, dinin zayıflaması veya yok olması değil, kurumsal dinî otorite yapılarının zayıflayıp bireysel dinin güçlenmesini ifade eder. Bu bilgiden hareketle ülkemize gelirsek, Türkiye'de yaşanan dinselliğin dinamik bir yapı sergilediği rahatça söylenebilir. Günümüzün mümini, bu dinamizm içerisinde hayatı "yeniden" anlama, anlamlandırma ve zihinsel inşa çabasındadır. Bu yeni yönelişlerden birisi, kanaatimizce dinsel bireycilik'tir. Bu bağlamda düşünce çerçevemizdeki en önemli kavramlardan birisi "tercih"tir. Modern birey, birçok seçenek arasından tercihte bulunarak bireysel kararını verir. Aslında dinsel bireycilik de modern insanın karşısında duran seçeneklerden biridir. Kişi isterse onu tercih eder; yoksa dinsel bireycilik, modern toplum anlayışının dayattığı bir tutum kabul edilmemelidir.

Kaynaklar

Bellah, R. N. vd. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley: University of California Press.

Berger, P. (1977) *Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion.* New York: Basic Books.

Berger, P. L. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation.* London: Collin's.

Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1995) *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning.* Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.

Bilgin, V. (2009) *Bizi Kuşatan Toplum*, İstanbul: Düşünce Kitabevi.

Buber, M. (2000) *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınevi.

Buber, M. (2002) *Between Man and Man*, İng. çev. Ronald Gregor-Smith. New York: Routledge.

Buber, M. (2003) *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay. Ankara: Kitâbiyât.

Casanova, J. (2005) 'Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective', in Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead (eds.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures.* Hampshire: Ashgate.

Çiğdem, A. (1993) *Aydınlanma Felsefesi.* İstanbul: Ağaç Yay.

Davie, G. (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell Publishing.

Hampson, N. (1991) *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Kierkegaard, S. (1939) *The Point of View for My Work as an Author*, İng. çev. Walter Lowrie. Londra: Oxford Univ. Press.

Kierkegaard, S. (1974) *Concluding Unscientific Postscript*, İng. çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie. New Jersey: Princeton Univ. Press.

Kierkegaard, S. (2004) *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yay.

Kierkegaard, S. (2005a) *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

Kierkegaard, S. (2005b) *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yay.

Kierkegaard, S. (2005c) *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yay.

Loo, H. V. D. ve Reijen, W. V. (2003) *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. K. Canatan. İstanbul: İnsan Yayınları.

Luckmann, T. (1974) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: MacMillan Publishing. [Türkçesi: (2003a) *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yay.]

Luckmann, T. (1979) 'The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies', *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1-2): 121-137.

Luckmann, T. (1989) 'Modern Toplumda Din ve İnsan', çev. M. Emin Köktaş. *DEÜİFD*, V: 431-447.

Luckmann, T. (2003b) 'Transformations of Religion and Morality in Modern Europe', *Social Compass*, 50 (3): 275-285.

Luckmann, T. (2005) 'Some Problems of Pluralism in Modern Societies', Erişim: 16.03.2005, http:// stud.unisg.ch/~cems/review/luckmann.html

Lukes, S. (1995) *Bireycilik*, çev. İsmail Serin. Ankara: Ark Yayınevi.

Lukes, S. (2004) 'Bireycilik Tipleri', çev. Levent Sevinçok. Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yay., II: 651-663.

Roof, W. C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Ünal, M. S. (2008) 'Peter L. Berger'e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı', *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (3): 145-157.

Ünal, M. S. (2010) 'Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?', *Dinî Araştırmalar*, 13 (37): 5-18.

Ünal, M. S. (2011) *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılımkitap.

Ünal, M. S. (2012) *Dinî ve Mistik Tecrübe Yazıları*. Rize: STS.

Wuthnow, R. (1991) *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. New Jersey: Princeton University Press.

Wuthnow, R. (2002) 'Din Sosyolojisi', Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yay.

Zijderveld, A. C. (1985) *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yay.

GENÇLİK VE DİN

Hakkı Karaşahin

1. Giriş

Gençlik, insan hayatının çocukluk, gençlik ve yaşlılık şeklinde gerçekleşen üç önemli evresinden biridir. Bir toplum içinde doğan insan, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin her birine özgü dinî, kültürel, sosyal değerler sistemine göre tutum ve davranışlarını şekillendirir. Her toplumda birey, çocukluk, gençlik ve yaşlılıkla ilgili hayatın üç önemli evresini yönlendiren, sosyal ve kültürel temel faktörlerin kuşattığı sosyal yapı içerisinde yaşam sürecini tamamlar. Bu açıdan toplumlarda insan yaşamının bir parçası olan gençlik dönemine geçiş ve bu dönemden çıkışı düzenleyen belirli dinî, sosyal ve kültürel değer ve norm sistemi vardır. Her toplumda bu değerler sistemine göre gençlik dönemine geçilir veya çıkılır. Aynı zamanda gençlik, kendine özgü inanç, ifade, etkinlik, tutum ve davranış biçimlerine sahip toplumsal bir gruptur. Ancak gençlik çağının bu yapısal özellikleri toplumdan topluma, hatta aynı toplum içerisinde de farklılaşabilmektedir.

Çocukluk ile yaşlılık arasında bir geçiş dönemi olan gençlik, toplumsal yapı içerisinde biyolojik, psikolojik ve sosyolojik özelliklere sahip bir olgudur. Gençlik olgusuna yüklenen yapısal özelliklerin sosyolojik olarak her toplumda farklılaşması genel, kapsamlı ve sosyal gerçeklikle ilişkili bir tanım yapmayı güçleştirmiştir. Bu yüzden gençlik üzerine yapılan araştırmalarda birçok gençlik tanımı yapılmasına rağmen sosyologların üzerinde ittifak edecekleri bir gençlik kavramı tanımlaması ortaya konulamamıştır. Gençlik kavramının tanımı konusunda karşılaşılan bu güçlüklere rağmen biyolojik, psikolojik ve sosyolojik faktörlere göre birçok gençlik tanımı yapılmıştır.

2. Gençlik Kavramı ve Temel Özellikleri

2.1. Biyolojik Olarak Gençlik

Biyolojik yaklaşıma göre gençlik, büyüme ve gelişmenin hızlandığı, bedensel değişimin ortaya çıktığı, 12–25 yaş arası dönem olarak tanımlanır. Ancak, biyolojik yaklaşıma dayanan gençlik tanımlarında, gençlik çağının alt ve üst yaş sınırları, değişiklik göstermektedir. Bu tanımlar incelendiğinde gençlik dönemi alt ve üst yaş sınırlarının, 12–24, 12–25, 14–22, 15–24, 15–25 şeklinde farklılık gösterdiği görülmektedir(Kışlalı, 1974: 15; Yörükoğlu, 1989: 13; Kasatura, 1998: 27; Bayhan, 1997: 207).

Biyolojik gençlik tanımları, bireyin buluğ çağına başladığı dönemden fiziksel büyümesini tamamlandığı yaşam sürecini kapsayan, belirli bir zamanda sona eren kronolojik bir döneme dayanmaktadır (Özbay-Öztürk, 1995: 12; Burcu, 1998: 109). Zaten birçok din de gençliğe ilk adım olarak kabul edilen buluğ çağını, kişinin dinî emir ve yasaklardan sorumlu tutulmaya başlandığı çağ olarak kabul etmiştir. Gençlik dönemi alt ve üst yaş sınırlarını belirlemede yaşanan güçlükte olduğu gibi dinlerde buluğ çağı başlangıç ve bitişi ile ilgili, kesin bir yaş tespiti yapmak güçtür. Örneğin İslamiyet'e göre kızlarda 9–10, erkeklerde 11–12 yaş arası buluğ başlangıcı kabul edilse de bu yaş aralıkları uzayabilmektedir. Ancak genellikle herhangi bir sebeple insanın 15 yaşına kadar akıl baliğ olmaması durumunda hem erkek hem de kızlar için 15 yaş, buluğa erme yaşı olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber, Ebu Hanife, kızlar için 17, erkekler için 18 yaşı, ergenliğe adım atma yaşının en üst sınırı olarak belirlemektedir (Bayyiğit, 2011: 59).

Görüldüğü üzere biyolojik yaklaşımda gençlik alt sınırı olarak, ergenlik başlangıcı kabul edilmektedir. Ergenlik, insan hayatında buluğa erme ile başlayan, hızlı fizyolojik ve psikolojik değişmenin olduğu, kız-erkek cinsel özelliklerinin belirginleştiği, genel olarak 10–20 yaş arası dönemi kapsamaktadır (Gökçe, 1976: 17–18; Gökçe, 1984: 22; Kulaksızoğlu 2006: 45; Parlak, 1999: 7–8; Ayben, 2010: 47–48). Buna göre biyolojik yaklaşım, buluğ çağına, fiziksel ve cinsel olgunlaşmaya, biyolojik yapının, bireyin davranışlarını, gelişim özelliklerini belirlemesine odaklanmaktadır.

2.2. Psikolojik Olarak Gençlik

Psikolojik yaklaşıma göre gençlik, fizyolojik ve psikolojik değişimlerin çok hızlı bir şekilde yaşandığı bir dönem olarak betimlenmektedir. Onun için psikolojik yaklaşım, gençliği, ruhsal ve duygusal dünyasında meydana gelen değişim ve dönüşümler çerçevesinde tanımlamakta, gençlik çağını, bir "kriz dönemi" olarak ele almaktadır (Burcu, 1998: 113). Örneğin,

Köknel'e göre genç, sınırlı bir yaş grubu içinde, duygularını, düşüncelerini, davranış ve tutumlarını geliştirmeye çalışan kişidir (1970: 3). Doğan da gençlik çağını, "yaşamda bir yön ve amacın arandığı, meslekî ve ailevî rollerin üstlenilmesi için gerekli kişilik özellikleri ve becerilerin kazanıldığı, bireyin daha bağımsız ve sorumlu bir kimse olarak hareket etmeye başladığı, yetişkin yaşama hazırlanma" şeklinde tanımlamaktadır (1986: 170).

Gençlik çağında gençlerin, bedensel bir olgunlaşma yanında çocukluğa ilişkin alışkanlıklardan yeterince hızlı bir şekilde kopamaması nedeniyle, düşünce, duygu ve davranış biçimlerinde karmaşıklık olabilmektedir. Nitekim psikanaliz yaklaşıma göre gençlik dönemi, iç çatışmalar, kararsızlıklar, dengesizlikler ve düzensiz davranışlar ile karakterize edilen "çelişkiler dönemi" olarak kabul edilmektedir. Psikanaliz kuramın kurucusu kabul edilen Freud'a göre, gençlik dönemi, çocuklukta yaşanan bir çatışmanın yeniden yaşanması sürecidir. Freud'a göre, anne, baba ve sosyal çevre tarafından çocuğun cinsel dürtülerinin bastırılmasıyla, gençliğe ilk adımla birlikte cinsel kimliğin ve kişiliğin, biyolojik ve fiziksel değişmelerin tetiklediği dürtülerin yeniden güçlü bir şekilde ortaya çıkmasıyla gençlik döneminde çatışmalı sosyalleşme süreci yeniden başlar. Psikanaliz kurama göre gençler, bir taraftan toplumsal hayata hızlı bir şekilde atılma isteği duyarlar, diğer taraftan yalnızlık özlemi çekerler, yine bir lidere sarsılmaz bir inançla bağlanma ve her türlü otoriteye isyan etme eğilimi içerisindedirler (Özbay-Öztürk, 1995: 15–16; Parlak, 1999: 11–12). Gencin bedensel gelişiminin yanı sıra düşünce, duygu, davranış ve tutumlarında ortaya çıkan bu tür karmaşık olgular, ebeveynlerin müdahalesi ile sonuçlanmaktadır. Bu durum gençlerde daha fazla özgürlük ve her türlü otoriteye karşı isyan düşüncesini beslemektedir. Yine gençler, bir taraftan bencil ve maddiyatçı düşünceye sahiptirler, öbür taraftan çok yoğun bir idealizmi benimserler (Özbay-Öztürk, 1995: 16).

Psikolojik yaklaşıma göre gençlik, rasyonellik, duygusallık, duygularda istikrarsızlık, kimlik arayışı, benlik duygusu, bencillik, kendini yüceltme, aşağılık kompleksi, bağımsızlık arzusu, bağımlılık, isyankârlık, idealizm, büyük hayallere sahip olma, hayal kırıklığı, cesaret, mahcubiyet, çekingenlik, tedirginlik, huzursuzluk, maceraperestlik, kesin inançlılık, şüphecilik, bunalım, hırçınlık, kavgacılık, sinirlilik, hoşnut olmama, çabuk sevinme, çabuk üzülme, çabuk heyecanlanma, kararsızlık, güvensizlik, çalışmaya karşı isteksizlik vb. gibi duygular arasında gel-gitler yaşanan bir dönemdir (Kışlalı, 1974: 15; Aktuna, 1988: 66; Yörükoğlu, 1989: 38; Baltaş-Baltaş, 1991: 302–303; Parlak, 1999: 11–13; Ayben, 2010: 50–53).

Gençlik döneminde yaşanan bu düşünce, duygu, davranış ve tutumları, Erikson, "normatif kriz" ya da "kimlik arayışı" olarak ifade etmektedir

(1968: 158). Gençler, yaşadıkları fiziksel ve ruhsal değişme ve gelişmelere bağlı olarak kendi varlıklarının şuuruna vararak, kendi benliklerini ortaya koymaya başlarlar. Bunun sonucunda bağımsızlık arzusu gelişerek toplumsal hayata katılma ve sosyalleşme süreci hızlanır. Bu tür psikolojik ve sosyal süreçler, gençleri kimlik arayışına yöneltir. Gençlerin kimlik kazanması toplumla "özdeşleşme" süreci ile gerçekleşir. Özdeşleşme ile genç, sosyal geçerliliği olan bir kimlik inşası geliştirir (Kula, 2002: 46–50).

Gençlikle ilgili psikanalitik yaklaşım dışında sosyal psikolojik kuramlar da geliştirilmiştir. Sosyal psikolojik kuramsal yaklaşıma göre gençlik dönemine giren bireyler, birbiriyle çelişkili rollerin ve bu rolleri toplumsal yaşamda yerine getirmek zorunda olduklarının bilincine varırlar. Böylelikle yapmak zorunda oldukları rolleri ile istekleri karşısında ne kadar sınırlı ve eksik bir yapıya sahip olduklarını anlarlar. Bununla birlikte toplumun gençleri hem çocuk statüsünde görerek, onlar için karar süreçlerini tekelinde toplaması hem de sorumluluk yüklemesi ve olgun davranışlar beklemesi en önemli çelişki ve çatışma alanını oluşturmaktadır. Lewin, gençlerin sosyal hayatta karşı karşıya kaldıkları bu olguyu, "marjinal adam" kavramıyla tanımlamaktadır. Lewin'e göre gençler ne tam anlamıyla çocuk ne de yetişkin grubuna ait olup, ancak her iki gruba da bir parça bağlıdırlar. Toplumsal olarak birbirinden çok farklı beklenti ve amaçları olan çocukluk ve yetişkinlik grubunun psikolojik ve sosyal özelliklerine sahip olma, gençlerin karşılaştıkları önemli bir güçlüğü ön plana çıkarmaktadır. Sosyal psikologların bu yaklaşımları, bireysel davranışın, bizzat bir aktör olarak bireyin ve içinde yaşadığı sosyal çevrenin bir fonksiyonu olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle gençlerin tutum ve davranışlarını, ancak onların kişilikleri ve sosyal çevrelerini analiz etmekle açıklamak mümkündür. Çünkü bireysel davranışı, belirli amaç ve ihtiyaçlara bağlı olarak gerçekleşen fiziksel, psikolojik ve sosyal faktörlerin motive ettiği sosyal yaşam alanı şekillendirmektedir (Burcu, 1998: 117; Parlak, 1999: 13–14).

2.3. Sosyolojik Olarak Gençlik

Gençlik problemini merak ve ilgi edinen sosyolojik araştırmalar, uzun bir geçmişe sahiptir. Zamanla gençler üzerine yapılan hem kuramsal hem de uygulamalı sosyolojik araştırmalar, "gençlik sosyolojisi" adı altında toplanarak, sosyolojinin yeni bir alt disiplinin oluşmasına sebep olmuştur.

Gençlik ile ilgili ilk sosyolojik araştırmalar, arkadaşlık grupları, gençlik kültürünün ve gençlik alt kültürünün anlamı ve işlevleri, kuşaklar arası ilişkiler, toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerine genç katılımının tarihsel ve siyasal boyutu gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Daha sonraki gençlik sosyolojisi çalışmaları ise gençliğe ilişkin temel kavramlar, yerleşim

yerine göre kent, kır, gecekondu gençliği, toplumsal değişme ve gençlik, gençlik hareketleri, gençlik alt kültürleri, siyaset, eğitim, din, cinsellik, suçluluk, toplumsal sapma, intihar, alkol ve uyuşturucu kullanımı, yabancılaşma vb. gibi konulara yönelmiştir (Tezcan, 1991: 11–12).

Sosyologlara göre gençlik, biyolojik ve psikolojik faktörlerden daha çok toplumsal faktörlerin şekillendirdiği oldukça karmaşık bir kavramdır. Biyolojik ve psikolojik gelişme de sosyal ve kültürel yapısal unsurlarm etkisi altında tamamlanır. Bu nedenle gençlik, toplumu biçimlendiren, değiştiren ve dönüştüren yapısal faktörlerin etkisi altında sosyal bir çevrede varlık alanı bulur. Sosyolojide gençlik, sosyal ve kültürel olarak inşa edilmiş bir statüyü ifade eder. Bu açıdan gençlik, kültürden kültüre değişen faktörlere göre tanımlanan, her toplumun kendi sosyal şartlarına göre bir düzen ve anlam empoze ettiği, zaman ve mekânda süreklilik göstermeyen, yaş grupları ve demografik istatistikler ile anlaşılamayacak kadar karmaşık bir kavramdır.

Gençlik, sosyal ve kültürel olarak kurgulanmış ve çelişkili yapısal özellikler ile donatılmış bir sosyal kategoridir (Yumul, 2002: 109). Nitekim Gökçe'ye göre gençlik, biyolojik ve sosyal gelişmenin birbirlerini etkileyerek ve tamamlayarak bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan, ergenlik ve delikanlılık özelliklerinin bir arada görüldüğü geniş kapsamlı toplumsal bir anlam kazanan kavramdır (1976: 18; 1984: 4). Çelebi de genci, 15–25 yaş grubu arasında bulunan, çok hızlı bir sosyalleşme süreci yaşayan kişi olarak tanımlamaktadır (1991: 391). Toplumlar için gençler, içinde doğup büyüdüğü sosyal çevreyi ve yapısal özellikleri koruma ve geliştirmede önemli rol oynar. Bu nedenle gençlik toplumsal hayatta şimdi ile gelecek arasında bir köprü görevi görerek, toplumun sürekliliğini sağlar (Bayhan, 1997: 208).

Gökçe, gençliği, çocukluk ve ihtiyarlık arasında bir geçiş dönemi olarak ele almaktadır. Ona göre, "ergen", "delikanlı" ve "genç" kavramları, gençlikle ilişkili olarak kullanılmaktadır. O bu kavramları şu şekilde açıklamaktadır:

"Ergenlik: İnsan gelişiminde buluğa erme ile başlayan fizyolojik ve psikolojik değişmeyi karakterize eden dönem (12 13 19 20 yaşlar arası)".

"Delikanlılık: Yaş bakımından ergenlik dönemini karşılar. Kapsamı bakımından sosyal gelişmeyi içeren ve fakat sosyal gelişmenin tamamlandığı bir dönemdir. Böylece ergenlik fizyolojik, giderek psikolojik kökenli, delikanlılık ise sosyal kökenli bir süreçtir".

"Gençlik: Bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan ergenlik ve delikanlılık özelliklerinin bir arada görüldüğü daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Bu an-

lamda, gençlik döneminin önemli özelliklerinden biri çocukluk döneminde başlayan sosyalleşme sürecinin yoğun bir biçimde devam etmesi ve kişiyi sosyal olgunluğa götürmesidir" (Gökçe, 1976: 17–18).

Gökçe'nin bu sınıflaması, sosyalleşme kavramını temel hareket noktası olarak almaktadır. Sosyalleşme her ne kadar hayat boyunca devam eden bir süreç olsa da, genellikle gencin, 15–25 yaşları arasında toplumsal ve kültürel değerlere göre düşünce, tutum ve davranışları gerçekleştirme alışkanlığı kazanması, bunları benimsemesi, sahiplenmesi ve eyleme dönüştürmesi gerekmektedir (Özyurt-Dogan, 2002: 36).

3. Gençlik ve Din

Gençlerin dinî tutum ve davranışlarını anlamaya yönelik çalışmalar, sosyolojik araştırmalara paralel olarak gelişmiştir. Bu çalışmalar, gençlerin dinî tutum ve davranışlarını anket tekniği kullanarak sistemli bir şekilde betimlemeye çalışmışlardır. Din sosyolojisi alanında kuramsal düzeyde yaş faktörüne göre gençlik ve din ilişkileri, kültürler arası tarihsel karşılaştırma yöntemiyle ele alınmıştır. Özellikle yaş üzerine kurulmuş cemiyetler kapsamında gençlerin toplumsal statüsü, gençliğe geçiş ritüelleri, gençliğe yüklenen kültürel ve dinî anlamların değişik toplumlarda benzerlikleri ve farklılıkları tasvir edilmiştir. Öyle ki bütün toplumlar, insan hayatını, dinî ve kültürel faktörlere bağlı olarak belli evrelere ayırarak sınıflandırmışlardır. Bu toplumsal sınıflamada yer alan dinî ve kültürel bağların şekillendirdiği gençlik grubu, toplumsal hayatın önemli dönemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu yüzden gençlik, bütün toplumlarda karşılaşılan evrensel bir gruptur. Ancak gençliği niteleyen dinî değer, kural ve normlar toplumdan topluma farklılaşmaktadır. Dolayısıyla her toplum kendine özgü gençlikle ilgili dinî inanç ve uygulamaları bünyesinde barındırmaktadır.

Gençlik, bir toplumda genellikle aynı yaşta olan, ortak hareket eden, belirli statüsü olan, belirli rolleri yerine getiren, belirli dinî inanç ve eylemleri sergileyen, belirli dinî emir ve yasaklara muhatap olan üyeleri barındıran dinî ve sosyal bir gruptur. Bütün toplumlarda gençlerin tutum ve davranışlarını belirleyen dinî inanç, emir ve yasaklar vardır. Bu nedenle gençler, kendi yaş gruplarının dinî inançları ve değerleri doğrultusunda davranışlarını şekillendirir. Wach'a göre de yaş, dinî ve toplumsal yapıda hem ilkel hem de daha karmaşık kültürlerde en temel aslî farklılaşma faktörüdür. Wach, genellikle toplumda gençlerin, "yaratıcı dinî" eğilime sahip olduklarını, yaşlıların ise teşkilatlanmış dinî yaşam üzerinde tartışmasız otorite kabul edildiklerini ifade etmektedir. Ona göre yaşlılar arasında geleneksel dinî inançlar ve muhafazakârlık, gençlerde ise din anlayışındaki değişmeler daha yaygındır (Wach, 1990: 252). Genç kuşakta dünyevileşmeye doğru

hızlı bir eğilime karşılık, yaşlıların toplumsal yaşamlarında dinin etkisi ve rolü güçlü bir şekilde kendini göstermektedir (Karaşahin, 2007: 254). Nitekim din sosyolojisi alanında Batı Avrupa, Amerika (Luckmann, 2003: 25) ve Türkiye'de (Karaşahin, 2007: 162, 223) yapılan alan araştırma bulguları, dindarlık düzeyleri ile yaş arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir. Alan araştırmalarında ulaşılan sonuçlara göre gençlerin, yaşlılara göre dindarlık tutum ve davranışları daha düşük düzeylerde gerçekleşmektedir (Karaşahin, 2010).

Gençlerin, yaratıcı ve zayıf, dinî eğilimlerine rağmen, bazı geleneksel toplumlarda sıkı bir şekilde kenetlenmiş dinî ve ibadet grupları oluşturdukları bilinmektedir. Özellikle Polinezya, Malenezya, Avustralya, Meksika ve Amerikan Yerlileri ile eski Roma'da yarı veya tam kenetlenmiş gençlik cemiyetleri bulunmaktaydı. Birçok toplumda gençlik döneminden olgunluk evresine geçiş, ergenlik tören ve ritüelleriyle kutlanmaktadır. Bazı toplumlarda da çocuk yaş grubunda bulunanlar ile gençlik grubu arasında ayrım yapılmaktadır. Bu grupların kendi kimliklerini tanımlamak için özel kılık kıyafet giydikleri ya da yaş grubuna ait özel sembolleri taşıdıkları bilinmektedir (Wach, 1990: 102–107; Günay, 1998: 251–252).

Hem geleneksel hem de modern toplumsal yapılarda din, gençlerin toplumla bütünleşmesinde çok önemli bir rol oynar. Din, gençler arasında sosyal dayanışmayı sağlama, anomi ve yabancılaşmayı önleme, sosyal değişmenin olumsuz etkilerinden koruma, dünya görüşü, kimlik, güvenlik ve aidiyet duygusu kazandırma vb. gibi işlevler görür. Din aynı zamanda toplumda önemli bir sosyal kontrol aracıdır. Toplumda dinî inanç ve ibadetlere bağlılıkları sorunlu gençleri denetler, yönlendirir ve gerekirse onlara değişik ceza ve yaptırımlar uygular. Gençlerin eylemlerini düzenleyen, denetleyen ve eylemin gerçekleşmesinde kesin bilgi kaynağı olarak kutsal otorite olan din, şüphelerin, kararsızlıkların, duygusal gerilimlerin, stres ve korkuların giderilmesinde çok etkin rol oynamaktadır. Din, gençlik grubunun yapısal ve kültürel özelliklerini güçlü bir şekilde destekler. Gençliğe ait kural ve değerleri kutsallaştırarak sapkın davranışları engeller ve değişmeyi sınırlandırır. Bu nedenle din, hem gençler arasındaki bağlılığın kuvvetlenmesini hem de grubun değer ve normlarının sürekliliğini sağlar (Scharf, 2006: 61). Dinin bu işlevleri sayesinde gençlerin dinî sosyalleşmesi ve sosyal bütünleşmesi sorunsuz bir biçimde devam eder.

Genç kuşaklar, aile, okul, akran grupları, toplumsal ve dini kurumlar gibi çevrelerde sosyalleşme sürecini yaşarlar (Özensel, 2004: 33; Çağlayan, 2003: 143). Gençlik döneminin ilk yıllarında bu çevrelerde gerçekleşen dinî sosyalleşme sürecinin neticesinde dinî uyanış ve gelişme başlar. Bu

dönemde gençler, sosyal çevrelerinden öğrendikleri dinî inançları yavaş yavaş özümseyerek benimser. Onun için gençlerin, çocukluktaki pasif konumlarından kurtularak, dinî hayatın içine bir aktör olarak aktif bir biçimde katılmaya başladıkları bir geçiş süreci yaşadıkları görülür. Ancak gençler, bu dinî sosyalleşme sürecinde sosyal çevreleriyle birçok çatışma ve uyumsuzluk yaşamaktadır. Aile içi, kuşaklar arası ve toplumsal kurumlarla yaşanan çatışmalar gençlik döneminde karşılaşılan önemli sorunlardandır (Tezcan, 1991; Yavuzer, 2005: 27).

Gençlerin sosyal çatışma ve uyumsuzluklarında sosyalleşme süreçleri önemli rol oynamaktadır. Toplumdaki yaş gruplarının farklı sosyalleşme sürecine tabi kılınması, yeni kuşakların, eski kuşaklardan farklı değer yapılarına sahip olmalarına neden olmaktadır (Tezcan, 1991: 23–24). Hızlı sanayileşme, kentleşme ve gençlerin işgücüne katılması, gençler ile yetişkinlerin dinî düşünce ve eylemlerini birbirinden uzaklaştırmıştır. Sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin neden olduğu hızlı sosyal değişmelere bağlı olarak, işsiz genç nüfusun artması, kitle iletişim araçlarının ve akran gruplarının gençler üzerindeki etkisinin yaygınlaşması, gençler arasında kötü alışkanlıklara ilginin çoğalması, eğitim süreçlerinin uzaması vb. gibi faktörler, dinî ve kültürel uyumsuzluğa yol açmıştır. Gelişmiş toplumlarda gençlerin yetişkinliğe geçişini sağlayan toplumsal ve kültürel koşulların giderek güçleşmesi, hızlı sosyal ve kültürel değişmeyle ortaya çıkan yeni değerler ile geleneksel dinî değerler arasında uyumsuzluk ve çelişkiler olması, gençlerin dinî yaşamlarında, bu tür temel çatışma süreçleri yaşamalarına neden olmaktadır (Burcu, 1998: 120–123).

Aile üyeleri arasındaki sosyal kontrol mekanizma ve sitemlerinin azalması veya ortadan kalkması, geleneksel geniş aile tarafından üstlenen birtakım fonksiyonların etkisini yitirmesi, azalması veya kaybolması, ailenin üretim birliğinden tüketim birliğine dönüşmesi, ailenin sıkı bir dayanışma ve eğitim ocağı olma özelliğini kaybetmesi, ailenin koruyucu işlevinde gerilemeler olması, aile içi rol yapısı ile ilgili organizasyon bozukluğu ortaya çıkması, ailenin dinî kültürü yeni nesillere aktarma fonksiyonunu yerine getirememesi vb. gibi etkenler, kültürel normlardan uzak nesillerin ortaya çıkmasını ve gençler arasında zayıf veya bozuk dinî sosyalleşme süreçlerinin yayılmasını sağlamaktadır. Geleneksel aile yapısının çözülmesiyle birlikte gençlerin, aileden kopuşları hızlanmakta ve aileden bağımsız özgür bir yaşam modeli benimsemeleri yaygınlaşmaktadır (Burcu, 1998: 120–123). Bu eğilimi benimseyen gençlerin, toplumla uyumsuzlaştıkları, hatta kendi akran gruplarına yabancılaşmış bir alt kültür (Brake, 1980; Doğan, 1993) inşa ettikleri görülmektedir (Güler, 1998: 14).

Toplumun değişik kesimleri ile çatışma ve uyumsuzluk süreçleriyle karşı karşıya kalan gençlerin, çatışma süreçlerini başarıyla atlatması, toplumsal değerleri benimsemesi, diğer kuşaklara aktarması, eylemlerini bu değerler çerçevesinde belirlemesi açısından sosyal uyum düzeyi çok önemli hale gelmektedir. Gençler, içinde yaşadıkları toplumsal sistemin ve kültürün bir parçası oldukları için toplumsal yapıda meydana gelen değişmeler, toplumsal bütünün diğer parçaları gibi onları da etkilemektedir. Çünkü toplum parçaları birbiriyle ilişkili bütünleşmiş ve uyumlu bir sosyal sistemdir. Buna göre gençlerin, toplumun farklı kesimleriyle yaşadıkları çatışma ve uyumsuzluk, zayıf sosyalleşme ve bütünleşmenin sonucudur. Toplumla bütünleşememe neticesinde toplumsal yapıdaki dengenin bozulması, bazı gençleri, isyana ve yabancılaşmaya sürükleyebilmektedir (Tezcan, 1991: 23–24; Akan, 1994: 873–878).

Geleneksel toplumsal yapıların sarsıldığı modern toplumda yaşanan hızlı değişimlerle birlikte dinin toplumdaki bu tür işlevleri de köklü bir biçimde değişmiş ve dönüşmüştür. Aydınlanma hareketi ile başlayan modernleşme süreci, dinin toplumsal yapıdaki konumunu sarsmış, bazı işlevlerini etkisiz hale getirmiştir. En önemli sosyalleşme aracı ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan faktör olan dinin, modern toplumdaki gücü ve etkinliği zayıflamıştır. Modern Batı toplumlarında dinsel yaşamda meydana gelen bu değişimlerden en çok gençler etkilenmiştir.

Genç kuşakların davranışını meşrulaştıran, açıklayan dinî yorumlar yerini, bilimsel ve rasyonel otoriteye bırakmıştır (Johnstone, 1992: 316). Gençlerin kesin doğru ve kutsal kabul ettiği dinî bilginin motive ettiği eylemlerinin yerini akla ve bilimin ürettiği bilgiye dayanan dünyaya dönük eylemler almaya başlamıştır. Önceleri dinî bilgi, toplumsal yapıda statü kaynağı iken sonraları bilimsel bilgi, statü ve güç kaynağı haline gelmiştir. Dinî otoriteye yöneliş, geçmişe göre güvenirliğini yitirmeye başlamış ve ilahî otoritenin yerini giderek artan bir oranda bilginin değerini belirleyen ekonomik faktörler almıştır. Buna bağlı olarak gençler arasında, toplumsal tutum ve davranışları, kutsal yerine rasyonel ve faydacı ilkelere dayandırma artmıştır (Chaves, 1994: 749–774). Genç kuşaklarda geleneksel rızık, tevekkül ve kader inançları, çalışma, kâr, çıkar ve yarar eksenine doğru kaymaya başlamıştır (Karaşahin, 2007: 254).

Gençlerin dinî ve sosyal hayatlarında meydana gelen bütün bu gelişme ve değişmeler, onlar arasında dinî otoritenin zayıflamasıyla sonuçlanmıştır. Sosyal eylemin kaynağı olarak dinî otoritenin aksine, akla ve bilimsel bilgiye duyulan güvenin artması, gençler arasında dünyevileşme ve rasyonelleşme eğiliminin güçlenmesine neden olmuştur. Gençler, dinî inanç, ibadet,

kurum ve düşünce sistemlerini radikal bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlar, akla ve bilime duydukları inançları güçlenmiştir (Swatos-Chistiano, 1996: 209–228; Chaves, 1994: 749–774). Böylece genç kuşakta rasyonelleşmenin yaygınlaşması neticesinde aklın ve bilimin açıklayamadığı, kader, ölüm, ahiret, melek, yaratılış, günah vb. gibi dinî inanç alanlarında şüphe, kararsızlık ve güvensizlik çoğalmıştır (Bayyiğit, 2011: 59–61).

Genç kuşakta dinî inançlar, eylemler ve kurumlar sosyal önemlerini yitirmeye başlamıştır (Wilson, 1976: XII; 1982: 80). Gençler arasında dinî inançlara ve ibadetlere bağlılık zayıflamış, dini inanç ve uygulamalara karşı ilgisizlik artmıştır (Berger, 2000: 168). Böylece genç kuşaklarda dinî bireysellik, öznelleşme ve görecelilik yaygınlaşmıştır. Dinin, gencin özel hayatına çekildiği, onun iç dünyasına ait özel bir karaktere büründüğü, onun toplumsal yaşamı üzerindeki etkisini yitirdiği (Stark-Bainbridge, 1987: 279; Stark, 2002: 33–41) bir gençlik kültürü tipi ortaya çıkmıştır. Touraine bu durumu, "öznelleşme bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir: Eskiden, insan Tanrı'da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık, modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelir, çünkü ahlaklılığın ana ilkesi özgürlük kendi kendisinin ereği olan bir yaratıcılık olmuş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır" (2002: 234) şeklinde açıklamaktadır.

Modern toplumda gençlerin dinin geleneksel prensiplerine, dini inanç ve pratiklere yani kilise dindarlığına katılımı düşmüştür. Genel olarak, Avrupa gençliği arasında kurumsal dinî katılım gittikçe artan oranda azalmıştır (Berger 1970: 4–5). Bu nedenle dinin dünya görüşü inşa etme, hayata anlam ve amaç kazandırma işlevinin giderek daha da kısıtlı hale gelmesi, bireysel seçime konu olması, daha fazla dinî seçeneğin ortaya çıkması, toplumsal çevrede birbirine zıt rol beklentileri ile birlikte gençler arasında kimlik krizi, anlam arayışı, stres, bunalımlı, gerilimli bir dinî ve sosyal yaşam kendini daha çok hissettirmeye başlamıştır (Kağıtçıbaşı, 1973: 17; Goldstein, 2009: 166). Modern toplumun kimlik krizi, anlam arayışı, dine eleştirel yaklaşım, bunalım, stres, sosyal, ekonomik ve dinî göreceli yoksunluklar (Bainbridge, 1997: 50–58; Mack-Lansley, 2009: 543) gibi olumsuzluklar karşısında bazı gençleri yalnız bırakması, onları yeni dini hareketlere ve rockçılar, punkçılar, hippiciler, zenci gençlik, futbol taraftar grupları vb. gibi alt kültür gruplarına yöneltmiştir (Brake, 1980). Uyuşturucu, sigara ve alkol bağımlılığı, suç, şiddet, serserilik, holiganlık ve anti sosyal davranışların şekillendirdiği gençlik alt kültür grupları, modern toplumlarda daha fazla görünür hale gelmiştir (Milson, 1972: 42–43). Yine gençlerin modern toplumlarda yaşadıkları bu olumsuz faktörler, gençlik alt kültür gruplarının tam aksine, sosyal ve şahsi problemlerine dinlerinde açık ve kesin çözümler

bulamayan diğer bazı gençleri, toplumsal yapıda yerleşik dinlere meydan okuyan, onları eleştirel perspektiften geçiren, yeni bir hayat tarzı ve yeni bir dinî hayat modeli öneren, yeni dinî hareketlere katılıma itmiştir. Genellikle yeni dinî hareketlerin üyeleri, daha çok yirmisinde olan gençlerden oluşmuştur. Örneğin, Moonculuğun yaş ortalaması 23'tür (Kirman, 2010: 75–76). Satanizme katılanların büyük çoğunluğunu lise ve üniversite çağındaki gençler oluşturmaktadır (Güç, 1999: 255). Bu yüzden yeni dinî hareketlere "gençlik dinleri" de denilmektedir (Kirman, 2010: 76).

Göreceli yoksunluklar gençleri, sadece gençlik alt kültür gruplarına ve yeni dinî hareketlere yöneltmemiş aynı zamanda Ortodoks tarikatlara ve cemaatlere de girmelerini sağlamıştır. Böylece modern toplumsal yapılarda ortaya çıkan dini çoğulculuk (Finke-Stark 1992: 18–19) gençlerin dine ilgilerini artırmıştır. Dinî çoğulculuk, gençler arasında kilisenin tekelci konumunu kaybetmesine neden olmuştur. Dinî inanç alanındaki çoğulculukla kurumsallaşmış din, tekelci özelliğini kaybetmiş ve gençlerin dünyayı yorumlayabildiği geniş bir anlam sistemleri dizisi rolünü oynamaya başlamıştır (Berger, 1967: 135). Din, çoğulculuk sonucunda, öznelleşmiş ve bireysel bir seçim konusu haline gelmiştir. Seçilen bir dinin etkisi ise geleneksel olarak inanılan dinden daha fazladır (Bruce, 1992: 170–194). Touraine'nin ifadesiyle dinî çoğulculuk, "kutsal olanın parçalanması, tüm toplumsal düzen biçimleri gibi toplumsal düzeni de bozar ve bir kozmoloji içine kapatılmış olan bilimsel bilgiyi özgürleştirdiği gibi dinde vücut bulan özneyi de özgürleştirmiştir" (2002: 238).

Sanayileşmiş toplumlarda artan şehirleşme, ekonomik gelişmeler, iş hayatının rasyonelleşmesi, bireysellik, öznelleşme vb. gibi olgulara bağlı olarak gençlerin sosyal yaşamlarında dinin rolünün değiştiğini ve dünyevileşmenin arttığını inkâr etmek mümkün değildir (Touraine, 2002: 238). Ancak bu olgu, genç kuşakların sosyal yaşamlarında dinin öneminin azaldığı yönündeki sekülerleşme teorisini desteklemez. Çünkü dinî inançlar, semboller, bireysel ve toplumsal olarak yeniden düzenlenmekte ve yorumlanmaktadır (Beckford-Luckmann, 1989: 1–2). Din, günümüzde gençlerin bireysel dindarlığında bazı ikinci derecede önemli fonksiyonlarını kaybetmişse de dinin, onları toplumla bütünleştirme işlevi hala sürmektedir. Günümüzde dinî kurumlar, eğitim, siyaset gibi alanlar üzerindeki işlevlerini yitirmiş olabilirler. Ancak, gençlerin kabul ettiği dinî normlar ve değerler aracılığıyla hala bu alanlar üzerinde önemli bir rol oynamaktadır. Hatta gençlerin dinî değerlere bağlı olarak gösterdikleri davranış ve tutumlar seküler alanlara da taşınmaktadır (Thompson, 2004: 38). Bu yüzden gençliğin rasyonel ve dünyevileşmiş toplumsal hayatında sekülerleşme, bütünüyle dinin ge-

rilemesi değil, dindarlık formlarının yeniden genel bir yapılanması süreci olarak anlaşılabilir. Aşırı farklılaşmış ve uzmanlaşmış modern toplumsal yapılarda dinin, yeni ortaya çıkan sosyal problemler ve olgular karşısında müntesiplerinin inanç ve eylemlerini yönlendirmede gittikçe artan oranda yetersiz kalması söz konusudur. Bununla birlikte büyük dinlerin oluşturduğu köklü kültürel yapıdan özgürce inanç, ibadet, sembol ve referanslar alan yeni dinî gruplar ve yeni dinî eylem patlaması ortaya çıkmaktadır. Modernleşmenin, bir yönüyle dinlere karşıt yapısı, diğer yönüyle modern dinamiklerin, dinî gelenekleri beslemesi ve güçlendirmesi söz konusudur. Modernleşmenin bu diyalektik yapısı, din ile modernlik arasındaki uyumsuzluk paradigmasını yıkmıştır (Hervieu-Leger, 2006: 141–144).

Bireysel genç dindarlığında yaşanan dünyevileşme, farklı kültür ve toplumlarda değişik derecelerde gelişme gösterir (Beckford, 1989: 90). Batı Avrupa gençliğinde dine ilgi düşük olmasına karşın, Amerika ve Türkiye gibi ülkelerde ise dine yönelim daha yüksektir (Bocock-Thompson, 1992: 331–332). Bu nedenle bireyler kendi dinî anlam dünyalarını kurmaya devam etmektedirler. Modernizme ve dünyevileşmeye tepki olarak gerek Hıristiyan gerekse İslam dünyasında dinsellikte artış yaşanmaktadır. Bu nedenle günümüz gençliği arasında "dini hareketlilik" ve "canlılık" artmaktadır (Hökelekli, 2002: 12).

4. Sonuç

Genç kuşak, bütün toplumsal yapıların önemli bir parçasını oluşturan evrensel bir sosyal gruptur. Her toplumda gençlik, çocukluk ile yaşlılık arasında bir geçiş çağı olarak yapılaşır. Toplumsal bir grup olarak genç kuşağın yapısal özellikleri, gençlik dönemine özgü dinî, kültürel, sosyal norm ve değerler sistemine göre şekillenir. Gençlik, biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve dinî özelliklere sahip toplumsal bir olgudur. Ancak gençlik çağının bu yapısal özellikleri, her toplumda, hatta aynı toplum içinde de farklılaşır.

Din sosyologları, yaş faktörüne göre gençlik ve din ilişkilerini incelemiştir. Din sosyolojisi çalışmalarında yaşın, gerek geleneksel gerekse daha karmaşık kültürlerin dinî ve toplumsal yapılarında en temel aslî farklılaşma faktörü olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmalar, gençlerin, yaşlılara göre dindarlık tutum ve davranışlarının daha düşük düzeyde olduğunu vurgulamıştır. Genellikle gençler, "yaratıcı dinî tecrübe", yaşlılar ise dinî yaşam üzerine egemen olan bir otorite ile karakterize edilmiştir.

Din sosyolojisindeki işlevsel kurama göre gençlerin toplumsal yaşamlarında dinin, sosyal bütünleşmeyi, sosyal dayanışmayı ve sosyal kontrolü sağlama, yabancılaşmayı önleme, sosyal değişmenin olumsuz etkilerinden koruma, dünya görüşü, kimlik, güvenlik ve aidiyet duygusu kazandırma,

şüphelerin, kararsızlıkların, duygusal gerilimlerin, stres ve korkuların giderilmesi vb. gibi işlevleri vardır. Ancak gençlerin dinî ve toplumsal yaşamlarında dinin bu tür olumlu işlevlerine rağmen, toplumsal yapının bir parçası olan genç kuşağın, toplumda meydana gelen değişimlerden kaçınılmaz bir biçimde etkilenmesi sonucunda onların sosyal çevreleriyle çatışma ve uyumsuzluğu artmıştır.

Zayıf dinî sosyalleşme ve bütünleşme, hızlı sanayileşme, kentleşme, işsizlik, sosyo-ekonomik dengesizlikler, kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler, eğitim sorunları, toplumda ve ailede meydana gelen değişmeler, kötü alışkanlıklar vb. gibi etkenler, gençlerin çatışma ve uyumsuzluk süreçlerini tetiklemiştir. Böylelikle toplumsal yapılarla gerilimli bir çatışma ve uyumsuzluk yaşayan gençlerde yabancılaşma olgusu yayılmış ve bu gençler, alt kültür grupları oluşturmuşlardır. İşlevselci yaklaşıma göre genç kuşağın çatışma ve uyumsuzluk sorunu zayıf, bozuk dinî sosyalleşme ve bütünleşmenin sonucu ortaya çıkmıştır.

Sekülerleşme kuramına göre aydınlanma hareketi ile başlayan modernleşme süreci dinin toplumsal yapıdaki konumunu sarsmış ve toplumdaki bazı işlevlerini etkisiz hale getirmiştir. Modern toplumda din, rolünü ve gücünü yitirmiş, dini otorite zayıflamış, kilise dindarlığına katılım düşmüş, dinî çoğulculuk ortaya çıkmış, rasyonelleşme, dünyevileşme, bilim ve bilgeye duyulan güven artmıştır. Modern toplumların dinsel yaşamında meydana gelen bu değişimlerden en çok gençler etkilenmiştir. Genç kuşakta, dinî inançlara ve uygulamalara, radikal bir eleştiri yöneltme, dinî şüphecilik, kararsızlık, güvensizlik yayılmış, dine karşı ilgisizlik artmış, kimlik krizi, anlam arayışı, stres, bunalımlı ve gerilimli bir dinî ve sosyal yaşam, dinî bireysellik, öznelleşme ve görecelilik ortaya çıkmıştır. Gençlerin dinî yaşamlarını etkileyen bütün bu faktörler, bazı gençleri dine karşı ve yabancılaşmış alt kültür gruplarına, bazılarını yeni dini hareketlere bazılarını Ortodoks tarikat ve cemaatlere katılıma bazılarını da modernleşme karşısında yeniden yapılanmış toplumdaki hâkim dinlere yöneltmiştir.

Modern toplumların dinî yaşamı üzerinde etkin olan rasyonelleşme, bireysellik, öznelleşme vb. gibi olgular, genç kuşağın dinî inanç ve tutumlarında dünyevileşmeyi artırmıştır. Ancak, bu olgular, sekülerleşme teorisini desteklemekten daha çok dinin gençlerin bireysel ve toplumsal yaşamları üzerinde etkin rol oynamaya devam ettiğini desteklemektedir. Bu nedenle modernizme ve dünyevileşmeye tepki olarak gerek Hıristiyan gerekse İslam dünyasında dinsellikte artış yaşanmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışmada işlevsel kuram, eski ve yeni sekülerleşme paradigması çerçevesinde geçenlik ve din olgusu ele alınmıştır. Din, günümüz

gençliğinin sosyal hayatında bazı ikinci derecede işlevlerini kaybetmesine rağmen hala dinî sosyalleşme ve bütünleşme işlevini sürdürmektedir. Bu yüzden gençliğin rasyonel ve dünyevileşmiş toplumsal hayatında sekülerleşme, bütünüyle dinin gerilemesi değil, dindarlık formlarının yeniden genel bir yapılanması süreci olarak anlaşılabilir.

Kaynaklar

Akan, V. (1994). "Üniversite Gençliğinin Genel Uyumu ve İçgücü". *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler I. Ulusal Sosyoloji Kongresi.* Ankara: Sosyoloji Derneği Yaymları, ss. 873–878

Aktuna, Y. (1988). "Gençlik Döneminde Benlik ve Kimlik Gelişimi", (ss. 65–69), *I.Milletlerarası Gençlik Kongresi.* Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi,

Bainbridge, W. S. (1997). *The Sociology of Religious Movements.* New York, London: Routledge.

Baltaş, Z.-Baltaş, A. (1991). "Gençlik Çağı ve Stres", *Aile Yazıları III.* Dikeçligil, Beylü-Çiğdem, Ahmet (Der.), (ss. 299–311). Ankara: Başbakanlık Aile Araştırına Kurumu Başkanlığı..

Bayhan, V. (1997). *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Bayyiğit, M. (2011). *Gençlik ve Din*, Konya: Yediveren Kitap.

Beckford, J. A. (1989). *Religion and Advanced Industrial Society.* London: Unwin Hyman.

Beckford, J. A.-Luckmann, T. (1989). *The Changing Face of Religion.* London: Sage.

Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books.

Berger, P. L. (1970). *A Rumor of Angels.* Garden City: Doubleday,&Company, Inc.

Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları.* Çev.: Coşkun, Ali. İstanbul: Rağbet Yay.

Brake, M. (1980). *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures.* London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul.

Bruce, S. (1992). "Pluralism and Religious Vitaly". *Religion and Modernization.* Bruce, Steve (Ed.), (s.170–194). Oxford: Clarendon Press.

Burcu, E. (1998). "Gençlik Teorilerinin Smıflandırmasma İlişkin Bir Çalışma". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi.* I/2, Güz, ss. 105–136.

Chaves, M. (1994). "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces.* 72/3, ss. 749–774.

Çağlayan, A. (2003). *Eğitimde Liseli Gençlik.* İstanbul: Ağaç Yaymları.

Çelebi, N. (1991). "Genç ve Kültürel Bütünleşme". *Aile Yazıları II.* Dikeçligil, Beylü-Çiğdem, Ahmet (Der.), (ss. 391–393). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı.

Doğan, H. Z. (1986). "Üniversite Gençliği Sorunları". *Uluslararası Terör ve Gençlik.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

Doğan, İ. (1993). "Ankara Yüksel Caddesinde Bir Gençlik Altkültürü", (ss. 4-9), *Kültür Gençlik Dergisi.* Temmuz – Ağustos, 24. Ankara: Kültür Bakanlığı,

Erikson, E. (1968). *Identity Youth and Crisis.* New York: W.W. Norton.

Finke, R.-Rodney, S. (1992). *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Goldstein, W. S. (2009). "Secularization Patterns in the Old Paradigm". *Sociology of Religion.* 70/2, ss. 157–178.

Gökçe, B. (1976). *Gecekondu Gençliği.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Gökçe, B. (1984). *Orta Öğretim Gençliğinin Beklenti ve Sorunları*, Ankara: M.E.B. Yayınları.

Güç, A. (2004). *Satanizm.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Güler, M. (1998). *Kentleşme Sürecinde Gençlik.* Ankara: Ümit Yayıncılık.

Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Hamilton, M. B. (1995). *The Sociology of Religion*, London, New York: Routledge.

Hervieu-Leger, D. (2006). "Sekülerleşme Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler". Çev.: Halil Aydınalp, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Bünyamin Solmaz– İhsan Çapcıoğlu (Eds), (ss. 137–154). Konya: Çizgi.

Hökelekli, H. (2002). "Gençlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi.* Hökelekli, Hayati (Haz), (ss. 11-29). Ankara: Ankara Okulu.

Jonstone, R. L. (1992). *Religion in Society.* New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1973). *Gençlerin Tutumları Kültürler Arası Bir Karşılaştırma.* Ankara: ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Karaşahin, H. (2007). *Bir Batı Anadolu Kasabasında Dinî Hayat-Gördes Örneği-* Ankara: Birleşik.

Karaşahin, H. (2010). "Türkiye'de Sosyal Yapı ve İslam". *Ekev.* XIV/44, ss. 1–18.

Kasatura, İ. (1998). *Gençlik ve Bağımlılık.* İstanbul: Evrim Yayınevi.

Kışlalı, A. T. (1974). *Öğrenci Ayaklanmaları.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kırrnan, M. A. (2010). *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi.* Ankara: Birleşik.

Köknel, Ö. (1970). *Türk Toplumunda Bugünün Gençliği*, İstanbul: Bozak Matbaası.

Kula, N. (2002). "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi.* Hökelekli, Hayati (Haz), (ss. 31–70). Ankara: Ankara Okulu.

Kulaksızoğlu, A. (2006). *Ergenlik Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din.* Çev. Çoşkun, Ali-Aydın, Fuat. İstanbul: Rağbet Yayınları.

birkaç nitelikli araştırmanın dışında araştırmaların azlığı dikkat çekmektedir[1] (Akgül, 2004).

Dünyanın gittikçe artan yaşlı nüfusunun sorunlarına çözümler aramak için birçok kurumun farklı çalışmalar ve yaklaşımlar ortaya koyduğu görülmektedir. Bunun nedeni, 2000 ile 2050 yılları arasında, yaklaşık 50 yıl içinde yaşlı nüfusun dünya nüfusuna oranının %11'den %22'ye yaklaşık iki katına çıkacağının öngörülmesidir. Aynı dönem içinde 60 yaşın üstündeki nüfusun 605 milyondan 2 milyarın üstüne çıkması beklenmektedir (WHO, 2012).

Toplum bir bütün olarak kendi inanç, değer, rol ve normlar sistemi içinde sadece bireylere yol göstericilik etmez, aynı zamanda her bireye kişisel ve toplumsal etkinlikleri için ihtiyaç duyduğu bir değerler sistemi bulmak konusunda da rehberlik eder. Dolayısıyla herkes, toplumsal yaşamda varlığını anlamlandırmak için bazı kesin değerler sistemine ve hayata dair çeşitli sorunlara anlamlı ve tatminkar cevaplar öneren inançlara ve değerlere ihtiyaç duyar. Bu bağlamda din insanlara anlamlı bir cevaplar kümesi sunar (Akgül, 2004). Dinin insanlara, anlam dünyasına bağlı olarak sunduğu değerler arasında öte dünya inancı, büyüklere saygı, yapılan hataların telafi edilebilirliği, her türlü ilişkilerde merhamet esaslı davranış, yaşam boyu etkinlik gerekliliği ve yalnızlık gibi sorunlarda ibadet ederek yalnızlığı giderme gibi hususlar öne çıkmaktadır.

Bu bağlamda bu çalışmada yaşlılık ve din ilişkisi; öncelikle sosyolojik olarak yaşlılık ve yaşlılığa ilişkin kavramlar ve anlamlar üzerinden, sırasıyla yaşlılık, din ve dindarlık ilişkisinin ortaya konması ve Türkiye'de yaşlılığın ve sosyal hizmetlerin niteliğine ilişkin nitelemelerle ele alınmaya çalışılacaktır.

2. Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bakış

Yaşlılık dönemi sosyal bilimlerde genellikle ömrün en son gelişim basamağı olarak görülür; bu dönemde fiziksel olarak gerileme, biyolojik kapasitede azalma, toplumsal rollerde ve yaşamda esneklik, bireysel ve toplumsal beklenti düzeyinde giderek hızlanan bir düşüş görülür. Gençlikten yetişkin-

[1] Din ve yaşlılık konusu artık modern sosyolojinin de temel konularından biri olma yolunda ilerlemektedir. Örneğin Journal of Religious Gerontology adlı dergi sırf yaşlılık ve din ilişkisini ele alan bir dergidir. Bkz. http://www.tandfonline.com/loi/ wrsa20. Bunun yanmda gerek Journal of Gerontology: Social Sciences gerekse de Journal for the Scientific Study of Religion dergilerinde din ve yaşlılık ilişkisini inceleyen nitelikli makalelere rastlanılabilmektedir. Ayrıca ülkemizde sayıca az olmasma karşın akademik anlamda yapılan çalışmalar için bkz. Taplamacıoğlu, 1962; Buyacı, 2002; Kayıklık, 2003; Akgül, 2004; Şimsek, 2006; Kurt, 2008; Arslan, 2009.

liğe, yetişkinlikten yaşlılığa geçiş "yaşlanma" sürecini belirtir. Yani insan doğumdan itibaren her gün bir önceki güne göre bir gün daha yaşlanmış sayılır (Canatan, 2008). Dolayısıyla "yaşlanma" doğumdan ölüme kadar devam eden bir süreçtir ve evrensel bir nitelik taşımaktadır. Kısaca "yaşlılığın" göreceli ama "yaşlanma" sürecinin evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir tanımla yaşlanma, "bireysel bir değişim olarak, kişinin fiziksel ve ruhsal yönden gerilemesidir. Yaşlanma, bireysel olmakla birlikte, toplumsal değerler ve diğer etkenler toplumda, yaşlıya ve yaşlılığa verilen değeri ve yeri belirlemektedir. Bu nedenle yaşlılık, sadece biyolojik bir olay olmayıp aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir olaydır" (Emiroğlu, 1995).

Yaşlanma; kronolojik, biyolojik, fizyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve toplumsal olmak üzere farklı boyutları ile tanımlanabilirken sosyolojik yaşlılık, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki yaşla ilgili değerler ve normlar, diğer deyişle toplumda belirli bir yaş grubundan beklenen davranışlar ve o toplumun o gruba verdiği değerler ile ilgilidir. Dolayısıyla toplumda bireyler ve kurumlar arasında kurulan toplumsal ilişkinin hak ve sorumluluk zincirine göre bir düzen içinde akışına vurgu yapar (Baran, 2011). Toplumsal yaşlılık ise, bireyin toplum içindeki yaşamında, çalışma hayatında ve sosyal işlerinde gücünün ve yeteneğinin azalarak kaybolmasıdır (Hablemitoğlu-Özmete, 2010; Arpacı, 2005).

Sosyolojik açıdan yaşlıyı ve yaşlılığı ele alırken, aynı zamanda toplumda kimin yaşlı olduğu, bu kişilerin nasıl hareket etmeleri gerektiği ve bizlerin yaşlılara nasıl davranmamız gerektiği konusunda görüşlerin de önemine vurgu yapılır (Baran, 2004). Bu çerçeveden bakıldığında toplum, yaşa bağlı olarak bireyleri sosyal yapı içinde çeşitli rollerin ve konumlarm içine ya da dışına almak ve kaynakların dağıtımını sağlamak bakımından ayrıştırır (Phillipson, 2006). Bu yüzden "toplumun gözünde yaş, yaşam süresindeki belirli noktalarla bağlantılı bir davranış beklentileri dizisidir. Toplum, değişik yaşlarda olunacak ve yapılacak uygun şeyleri tanımlar; buna 'yaş normları' adı verilir. Dolayısıyla sosyologlar, yaşı "sosyal bir kategori" olarak değerlendirirler.[2] Örneğin, bir insan için en 'uygun' evlenme, okulu bitirme, ibadete başlama, çocuk sahibi olma ve emekliliğe ayrılma yaşını toplum belirler. Bireyler kişisel isteklerini toplumun yaş normlarına uydurmaya yönelirler. Yaş normları değişik yasalara uygun roller konusundaki beklentiler açısından ise 'gayri resmi' olur; örneğin kişilerin bazı etkinlikleri için 'çok genç', 'çok yaşlı', 'tam yaşında' olduğunu söylemek gibi" (Onur, 1991).

2 Sosyologlar yaşlı nüfus oranının genele göre artış göstermesini "gri şafak" tabiriyle ifade etmektedirler. Günümüzde sadece gelişmiş ülkelerin değil, gelişmekte olan ülkelerin de "grileşme" eğiliminde oldukları düşünülmektedir (Giddens, 2006: 180; George, 2000: 79).

Toplumsal yapıyı anlamak ve sınıflandırmak için yaş sınıflaması en az cinsiyet kadar önemlidir. Yaşa göre topluluklar, ibadetler, töreler ve değerler belirlenebilmektedir. Bu, geleneksel topluluklarda ve gelişmiş topluluklarda farklı formlarda da olsa böyledir (Haviland vd., 2008); diğer taraftan, ister gelişmiş ister az gelişmiş ülkelerde olsun, toplum içinde yaşlılara verilen değer, kültüre göre değişiklik göstermektedir. Örneğin eski Türklerde Bey olmanın şartları arasında yaşlıları sevindirme vardı. Türkler İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra da dinsel inancın gereği olarak yaşlılara (muhtaçlara ve güçsüzlere) yardım etmişler ve bunun için birçok kurumlar meydana getirmişlerdir. Eskimo kültüründe ise bu durumun tam tersi söz konusudur. Faydasız ve işlevsiz kabul edilen yaşlılar bir buz dağının üstüne bırakılarak ölüme terk edilir. Amerikan kültürü ise büyük ölçüde Eskimo kültürünü anımsatan özellikler taşımaktadır. Yaşlılar bir buz yığınının üzerine olmasa da "Altın Çağ Evleri" (*Golden Age Home*) adı verilen huzurevlerine terk edilmektedir (Franks ve Graves, 1974).

Yaşlılık durağan ve değişmez bir yaşam dönemi değildir. Bu dönemde bazı sınırlamalar olsa da, yaşlanma; hakları, sorumlulukları, beklentileri ve etkileşimleri kapsayan karmaşık ve dinamik bir "toplumsal rol"dür (Hablemitoğlu-Özmete, 2010).

Bugün dünya ölçeğinde en çok kullanılan yaşlanma tanımı kronolojik perspektiften yapılan tanımdır.[3] Dünya Sağlık Örgütü tarafından, yaşlılığa ilişkin bir sınıflandırma sistemi ortaya konmuştur. Bu sisteme göre 45–59 arası "orta yaş", 60–74 yaş arası "yaşlı" ve 75'in üzeri "ileri yaşlı" kabul edilmiştir. Günümüzde yaşlılık sınırını birçok kaynak 65 olarak kabul etmektedir (Erdil vd., 2004). Kabul edilen bu yaşın Batı standartlarında olduğu dile getirilmelidir. Çünkü Afrika'da ve Çin'de bu yaşın çok altındaki yaşlar da yaşlılık olarak kabul edilebilmektedir (Phillipson, 2006). Ancak yaşlı bireylerin içinde yaşadıkları toplumun sosyokültürel koşullarının bireylerin kendilerini yaşlı olarak algılayıp algılamamalarında önemli bir faktör olduğu da unutulmamalıdır (Baran, 2011).

Geleneksel topluluklarda anne, baba, dede, büyük dede, çocuklar ve torunlar gibi bazen 4-5 kuşağın bir arada yaşadığı büyük aileler vardır. Bu topluluklarda aile reisi olan yaşlının bedensel kayıpları onun yaşlılık otoritesini ve saygınlığını sarsmaz. Aksine, aile reisinde aranan özellikler tecrübe, alı-

[3] Bu kronolojik tariflere rağmen artık 65'inde ve daha sonrasında birçok insan "yaşlı" gibi davranmıyor. Günümüzde 70 yaşındaki bir insanın çalışmalarının ve etkinliklerinin yirmi yıl öncesinde 50 yaşındaki bir insanın yaptıklarına eşit olduğu söyleniyor. Kısaca, toplum yaşlanıyor ancak yaşlılar gençleşiyor denebilir.

nan kararları uygulatabilecek otorite ve otoriterliktir. Yaşlılık, geleneksel topluluklarda bir güç kaybı olarak yaşlı açısından dezavantaj oluşturarak toplumsal hayatta onu geri plana itme sonucunu doğurmaz. Aksine, geleneksel toplumlarda ilerlemiş yaş, genellikle derin bir tecrübeyle, otoriteyle, erdemle ve olgun bir bakışla ilişkilendirilerek toplumda sosyal statü olarak kabul edilir (Tufan, 2002). Bu yüzden pek çok toplumda siyasal olarak idareciler orta veya üst yaş erkeklerden oluşmaktadır. Bazı toplumlar için yaşın bu anlamda bir dikey farklılaşma rolü oynadığını söyleyebiliriz. Yaşa bağlı olarak oluşan farklılaşmalarda daha ileri yaşlara doğru bir sosyal hiyerarşik yükselme de söz konusudur (George, 2000; Eriksen, 2009). Ancak sanayileşmeyle birlikte kapitalist üretimin fabrikalarda çalışacak genç nüfusa ihtiyacı artmıştır. Dolayısıyla üretim süreci dışında kalan yaşlılar ekonomik değere sahip olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden XIX. yüzyıl, ölümün yanı sıra yaşlılığın da toplumsal yaşamın dışına sürülmesine tanık olmuştur. Modernizm ile birlikte yaşlıların bilgi birikimleri de etkisini kaybetmiş görünmektedir. Yaşlı birey elde ettiği deneyim ve tecrübeler ile gelecek neslin mimarı özelliğini taşırken, modernizmle artık üretici gücü olmayan kişiler olarak toplumun odak noktasından çekilmiştir (Emiroğlu-Aydın, 2003). Yaşam beklentilerinin artması ve tüketim toplumunun büyümesi sonucu modern toplumlarda vurgu daima gençler üzerine olmaya başlamış, yaşlılık olgusunun ölümü hatırlatması nedeniyle üzeri kapatılarak asıl olanın hayat ve gençlik olduğu sunulmaya başlamıştır. Modern bilim ve tıp daha fazla güzellik için, gençliğin ve gençlikteki üstün özelliklerin devam ettirilmesi için yoğun mesai harcamaya başlamıştır. Ancak bu arada yaşlılık ve yaşlılığa ilişkin sağlık, eğitim, barınma, spor ve dinsel problemler her toplumda hızla ilerlemeye başlamıştır (Atila, 2006). Bunun yanında kimi topluluklarda hızlı kültürel ve sosyal değişmeler, yaşlı insanların sahip oldukları erdemi ve kültürel yetkinliği geçersiz kılmıştır (Eriksen, 2009).

Diğer taraftan günümüzde yaşlıların kendi yaşam alanları içinde çocuklardan bağımsız yaşama arzusunda oldukları da görülmektedir. Bu durum bireyselleşmenin bir sonucu sayılacağı gibi, kent yaşamında yaşlıların kendi etkinliklerini kendilerinin sürdürmesi sonucunu da ima etmektedir. Çünkü kendi başlarına yaşayan yaşlılar teknoloji dahil bütün hayat faaliyetlerini kendileri öğrenmek ve devam ettirmek durumundadırlar. Diğer taraftan tamamen bireyselleşen ve içe kapanan yaşlıların toplumsal alanda etkileşim dışı kalma, yaşlarına bağlı olarak daha az sorumluluk içeren, gerektiğinde danışılan, duygusal aktarımları yoğun olan bir "büyük" rolüne geçememe sorunu ortaya çıkmaktadır (Canatan, 2008a).

Ancak yaşlanmanın doğallığını kabullenemeyenler, kendi öznel gerçekleri ile toplumun sunduğu yaşlılık algısı çatışan ve yetişkinlik döneminin ardından gelen olgunlaşma sürecine hazırlıksız yakalanan bireyler için, toplumsal davranışlar değişik krizlere neden olabilmektedir. Bu insanlarda özellikle ölüm korkusu, izole edilme, aykırı olduğunu düşünme gibi takıntılar görülebilmekte; bu da ortak yaşamayı ve toplumsal alanda kendisiyle tutarlı birey olmayı güçleştirmektedir (Hablemitoğlu-Özmete, 2010).

3. Yaşlılık, Din ve Dindarlık İlişkisi

Belli yaş gruplarının kendi dönemlerine has dindarlık özellikleri göstermesi, normatiflik yönüyle dinin yaşlılara ilişkin özel uygulamaları ve yaşlılara saygının bütün dinlerin ortak yönü olması, toplumun dinle bağlantılı olarak yaşlılara gösterdiği tutum ve kabuller ve ölüm konusunun dini inanç ve kurumlar açısından merkezi konumu gibi sebepler dolayısıyla din sosyologlarıyla gerontologlar arasında ortak ilgi alanları mevcuttur. Ancak dinin manevi anlamda yaşlılar üzerinde pozitif etkileri uzun süre sosyal bilimlerde bile görmezden gelinmiştir. Özellikle 90'lı yıllardan itibaren dinin yaşlılar üzerinde negatif değil, birçok pozitif unsur barındırdığı tespit edilmeye başlanmıştır (Moberg, 2008).

Esasen fiziksel olarak kendisini aciz hisseden insanın durumunu sorgulaması, boş zamanları değerlendirmenin en anlamlı yolunun inanç temelli uygulamalar olması, ibadetlerin sosyal ilişki ağlarını güçlendirmesi, ibadetlerdeki durağanlığa bağlı olarak bu etkinliklerin hayatın yavaş akan temposuna uygun olması, bir kurumun içinde kendisine ihtiyaç duyulduğunun hissedilmesi, sosyal etkinlik olarak ibadet mekânlarında imkânlar bulunması ve belki de en önemlisi 'en üstün güç olana' sığınma ve yardım dileme imkânının dinde olması, yaşlılık döneminde dindarlığı artıran/etkileyen unsurlar ve yaşlılık-din ilişkisinin boyutlarını anlamak açısından önemli noktalar olarak zikredilebilir. Öte yandan yaşlı bir kişinin dini ibadetlerini yerine getirmesi; kendi geçmişiyle barışmasına, yaşlılığın doğal bir sonuç olduğunu kabul etmesine, bağışlanmanın iç huzuruyla yaşlılığa uyum sağlamasına yardımcı olmaktadır (Akgül, 2004).

J. Wach (1990), "*yaşlılarda geleneksel dini inanç ve muhafazakârlık, gençlerde ise dini değişimler daha yaygındır*" diyerek yaşlılık döneminde dini inançta ve uygulamalarda artışı desteklemektedir. Çünkü yaşlılar geleneksel toplumun inanç ve pratiklerini daha fazla içselleştirmişlerdir (Arslan, 2009). Ancak yaşlılık her zaman dindarlığı olumlu yönde etkileyen bir faktör değildir. Zira literatürde bu dönemde dini ilgisi zayıflayan veya tamamen kaybolan birçok insan bulunduğundan bahsedilmektedir. Esasen bu

konuda belirleyici faktör, yaşlılık dönemine gelinceye kadar dini gelişimin/dindarlığın izlemiş olduğu seyirdir (Karaca, 2011).

Batı kaynaklı din ve yaşlılık çalışmalarında dindarlık ve yaşlılık ilişkisi genellikle kiliseye devam, günlük dualar ve dinin kişilerin kendi hayatlarındaki önemlerinin ifadesi şeklinde araştırmalara konu olmaktadır (Çapcıoğlu-Bilgin, 2011). Buna göre Gallup ve Lindsay'ın (1999) yaptığı bir araştırmada Moberg'in (2008) araştırmasının sonuçlarına paralel olarak yaşları 65–74 arası olan insanların % 79'u dinin hayatlarında çok önemli olduğunu ifade etmiş, yine aynı araştırmada katılanların % 52'sinin haftalık kilise ayinlerine katıldığı ve büyük bir çoğunluğunun da rutin olarak dua ettiği ortaya çıkmıştır.

Yine yapılan pek çok çalışmada düzenli olarak kiliseye devam eden yaşlıların ölüm risklerinin düştüğü ve bu yüzden daha uzun yaşadıkları saptanmıştır (Moberg, 2008). Örneğin bir çalışmada yaşlı kilise üyelerinin kişisel uyumu, genel yaşlı nüfustan daha fazladır. Yaşlıların belirttiğine göre, dini inanç ölüm korkularını hafifletmiş, dostluk ve arkadaşlık imkânı sağlamış, kişilerin büyük kayıplara ve acılara uyumlarına yardım etmiş, engellemeler ve krizler sırasında destek sağlamıştır (Şentepe, 2009).

Genel olarak, yapılan deneysel çalışmalarda da yaşlılığa bağlı olarak dindarlaşmanın arttığı görülmektedir (Krause, 2006). Öte yandan, yaşlandıkça dindarlığın arttığı tezine de kuşkuyla bakanlar vardır. Buna göre eğer ibadet yerlerine devam esas alınarak bu yargıya varılıyorsa, çalışan insanların ibadet mekânlarına fazla katılamamasının da dikkate alınması gerekmektedir. Yapılan bir çalışmada inançlarda yaşlılığa bağlı olarak değişen bir şeyin olmadığı görülmüştür (Shand, 2000). Yaşlılarda dindarlığın arttığını günlük dualarla tespit etmek ise hemen hemen zordur, özellikle dindarlığın yeni formlarıyla ortaya çıkmaya başladığı bu dönemlerde dini, yaşlılık dönemi olayı veya kurumu gibi göstermek yanlış sonuçlara götürecektir. Dolayısıyla yaşlılık döneminde kişilerin genel olarak dine yöneldiklerini ileri sürmek tam olarak doğru değildir. Bu dönemde dini duygularda ve tecrübelerde kendiliğinden bir artış söz konusu değildir. Ancak çoğu kimse daha önce sahip oldukları dini duygularını, inançlarını ve alışkanlıklarını sürdürür (Hurlock, 1992; Şimşek, 2006).

Diğer taraftan yaşlılığı ömrün belirli bir tekâmülü gibi görmek de mümkündür. Böyle olunca tersi de mümkün olmakla birlikte önceki dönemlerinde düzenli bir gelişim gösteren dindarlık, yaşlılık döneminde zihinsel donukluğa rağmen duygusal olgunlukla önemli bir ilerleme kaydetmiş olacaktır. Bu dönemde yaşlının dindarlığı, ağırbaşlı, kararlı, biraz da kaderci bir tevekkülle ve teslimiyetle belirgin olmaktadır (Karaca, 2011).

Aile hayatının yaşlılık döneminde dinle ilişkiyi artırmada ayrı bir etken olduğu görülmektedir. Özellikle çocuklar ve onlara bağlı akrabalar ile oluşan ortamda sosyal ilişkiler, zorunluluklar ve roller artmaktadır. Artan bu ilişkilerde dindarlığı kişiye hem saygınlık hem roller kattığı için, bireylerin dindarlık şeklinde ortaya çıkan davranışlarında artışlar görülmektedir (Myers, 1996). Böyle olunca, yaşlandıkça sosyal ilişkilerden, rollerden ve davranışlardan eşit şekilde geri durma teorisinin sakıncaları da görülmektedir. En önemlisi, yaşlıları pasif bir hayatın bekçisi gösterme eğiliminin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır (Krause, 2006).

Batı toplumlarında ailenin ve yaşlının yerinin daha az saygı görmesi ve bunların devam ettirilmesi zorunlu ilişkiler bütünü olarak görülmemesi, insanların ihtiyacı olan manevi değeri ve saygıyı gördüklerinde etkilenmelerine sebep olabilmektedir. Yapılan çalışmalarda Müslüman aile ilişkilerine ve İslam toplumlarında yaşlıların gördüğü saygıya ve hürmete hayranlık duyarak İslam'la ilgilenmeye başlayan ve sonunda Müslüman olan Batılılar dikkat çekmektedir (Arı-Karabulut, 2006).

Yaşlılıkta bütün sosyal etkinlikler yaşa bağlı olarak gerilerken, dini ibadetlere yönelme ve devamlılık fiziksel yeterliliğe göre ileri yaşlara kadar sürebilmektedir. Yaşlılık dönemi hem geçmişte yapılan hataların telafisi hem de öbür dünyaya ait beklentilerin bir ümide dönüşmesi için farz ibadetlerin, özellikle namazın ve orucun yoğunlukla yerine getirildiği, hatta farzların yanında ayrıca nafile ibadetlerin de sıkça ifa edildiği ve özellikle kaza namazlarının daha fazla kılındığı bir dönemdir (Akgül, 2004).

Ülkemizde yetişkinlerde dinsel hayatın kültürel arka planını anlamak konusunda Uysal'ın yaptığı araştırmada yaşlılık dönemine ilişkin şu sonuçlara ulaşılmıştır. • Yaş ilerledikçe kişiler "daha önemli" gördüklerini işlerler. • Yaş ilerledikçe hayat daha sadeleşir ve artık önemli şeyler üstünde odaklanılır. • Yaşlı insanlar bu dönemde yaşadıkları gerilimden, bunalımdan ve sıkıntılardan kurtulmak için dine ilgi duymaktadırlar. • Çocukluk ve ilk yetişkinlik dönemlerinde dini kültürün yaygın olduğu bir ortamda büyüyen kişiler yaşlılık döneminde dine daha yaklaşmakta ve bu yaşam dönemine daha kolay uyum sağlamaktadırlar. • Yaşlılık döneminde en belirgin durum, belirli bir yaşamdan hoşnutluk düzeyini yakalamaktır. • Yaş ilerlediğinde dinsel arayış azalırken dinsel yaşayışta derinlik artmaktadır. • İnsanların erdemli ve dindar olmaları olgunlaşmalarıyla beraber düşünülmektedir. • Yaş ilerledikçe değerlerin insanileşmesi ve dinsel hayat arasında örtüşme söz konusudur. • Dindarlık arttıkça geleneksel zihniyeti benimseme eğilimi artmakta, modern zihniyeti benimseme eğilimi azalmaktadır (Uysal 2006).

Batıda yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlara paralel olarak ülkemizde son zamanlarda yapılan çalışmalarda dinin yaşlılar için son derece önemli bir kurum olduğu ve dini pratiklerin yaşın ilerlemesine bağlı olarak arttığı tespit edilmiştir (Akdoğan, 2004; Çelik, 2002; Günay, 1999; Buyacı, 2002; Şimsek, 2006; Akgül, 2004; Kayıklık, 2003; Kurt, 2008; Arslan, 2009; Köktaş, 1993; Taplamacıoğlu, 1962).

Taplamacıoğlu'nun 50 yaş üstünü kapsayan çalışmasında, Amil (dini bütün) diye adlandırdığı gruplamanın en yüksek orana sahip yaşlı kesimi oluşturduğu görülmektedir. Araştırmada amil: temel farz ibadetleri yerine getiren, kendi işiyle de meşgul, orta düzen, dürüst bir yaşam süren yaşlıyı tanımlamaktadır. Türkiye'de yaşlıların %69,5'i bu kategoriye dâhildir (Taplamacıoğlu, 1962).

Kayıklık (2003) da çalışmasında yaşlıların yaş ilerledikçe ibadete daha çok yöneldikleri sonucunu elde etmiştir. Araştırmada yaşlılar, bireysel ve toplumsal (namaz, oruç, hac) ibadetlere daha fazla ilgi göstermektedirler.

Yine başka bir çalışmada katılımcılara insanların yaşlandıkça daha dindar olup olmadıkları sorulmuş ve genel olarak yaşlıların % 67,3'ü dindarlaştıkları yönünde tutum ortaya koymuşlar ve büyük bir kısmı ibadet ettiklerini dile getirmişlerdir. Bu ibadetlerin başında ise namaz ibadeti gelmektedir (Şimşek, 2006).

Akgül'ün (2004) Konya Huzurevi'nde yaptığı araştırmada elde edilen bulgular, huzurevi yaşlıları arasında Allah'a inanmayan ve Allah inancı konusunda şüphesi olan hiç kimsenin olmadığını göstermektedir. Araştırma sonuçları gösteriyor ki huzurevlerinde bulunan yaşlılar dini olgulara yakınlar ve büyük oranda dini ibadetlerini yerine getirirken Kur'an okuma başta olmak üzere manevi alana ilişkin ibadetlere de dikkat etmektedirler. Ancak bu araştırmada huzurevinin bulunduğu ilin ve kültürel çevrenin de etkili olduğu da dikkate alınmalıdır.

Bir araştırmada yaşlıların boş zamanlarını değerlendirmeye ilişkin tutumlarına baktığımızda, yaşlıların %46,5'i dini pratiklerini yerine getirdiklerini söylemiştir. Yaşlılar zamanlarının çoğunu ibadet ederek geçirmektedir (Kurt, 2008). Bu bağlamda dini inançları güçlü olanların ve ibadetlerini yapanların yaşlılık dönemini psikolojik açıdan daha sağlıklı geçirdiklerine dikkat çekilmektedir (Miroğu, 2009).

Başka bir araştırmada yaşlıların çoğunluğu namaz kılma, içki kullanmama, oruç tutma gibi temel dini ibadetleri yerine getirmektedirler. Bu dönemde en çok yapılan ibadetin oruç olduğu, onu içki kullanmamanın ve namazın takip ettiği belirlenmiştir (Aslan, 2009).

Sonuç olarak yaşlara bağlı olarak dinsel inançta ve davranışlarda görülen değişmeleri analiz etmede üç modelin geliştirildiği görülmektedir. Bunlar; 1) yaştaki ilerleme ile dindarlığın artışına vurgu yapan *geleneksel model,* 2) yaş ile dindarlık arasında hiçbir ilişkinin olmadığını ileri süren *sabitlik modeli* ve 3) yaşın artışı ile dinsel etkinliklerde sürekli bir düşüşün olduğunu savunan *ilgisizlik modelidir.* Yaş ve dinsellik konulu araştırmalar inanç, dinsel davranış ve din kurumuna devam gibi farklı alanlardaki sonuçları bu modellere göre değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlamda ülkemizde yaşla ilgili bulgular "*Geleneksel Teori*"yi destekler nitelikte görülmektedir (Arslan, 2009).

4. Türkiye'de Yaşlılık ve Sosyal Hizmetler

Gelişmekte olan ülkelerdeki hızlı yaşlanma; aile yapısı, toplumsal cinsiyet rolleri, çalışma kalıpları ve göç hareketleri konularında dramatik değişimlere neden olabilmektedir. Ayrıca kentleşme, genç bireylerin değişik sebeplerle başka şehirlere veya ülkelere göç etmesi, çekirdek aile yapısı ve kadının çalışma yaşamına katılması da yaşlı bireylerin bakıma, desteğe ya da herhangi bir yardıma ihtiyaç duyduklarında bu ülkelerde daha az bakım veren insan gücünün olacağını göstermektedir (WHO, 2012a).

Oysa bizim geleneksel aile yapımızda, yetişkin çocuklar ana babasını ölünceye kadar bakma, etkileşimi sürdürme ve yalnız bırakmama çabasındadırlar. Toplum, ailesi tarafından yalnız bırakılan yaşlının çocuklarını kınar ve sosyal tecrit uygular. Ancak, sosyal değişimler yaşlıya bakmanın farklı alternatiflerini sunmaktadır. Bunlardan biri de huzurevleridir. Toplumun tepkisinden etkilenmeyen ve anne babalarına bakamayacaklarını düşünen yetişkin çocuklar, onları huzurevlerine yerleştirirler.

Ülkemizin toplumsal yapısı, nüfusunun özellikleri, ailenin toplumdaki konumu, manevi değerlerden ve toplumsal bütünleşmenin şartlarından kaynaklanan özel nedenlerle "yaşlılık ve sorunları" gelişmiş Batı toplumlarından farklı olarak diğer yardıma muhtaç grupların sorunları kadar belirgin olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bunun sonucu olarak Türkiye'de yaşlı nüfusun %70'inin ailesi ile birlikte ya da aynı çevrede çocuklarına yakın yaşama eğiliminde olduklarını görmekteyiz (Hablemitoğlu-Özmete, 2010).

Bunun yanında günümüzde genç çiftler ile anne babalarının birlikte oturmama nedenleri, öncelikle kentleşmenin getirdiği mekân sorunu gibi görünmekle birlikte, iki kuşak arasında hızlı toplumsal değişmenin yol açtığı kültürel, toplumsal ve siyasal inanç ayrılıklarının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir yandan da kentlerde oturanların çoğunlukla sosyal

güvenlik kapsamına girmeleri nedeniyle yaşlı kuşağın, gençlerin mali desteğine gereksinim duymamaları sonucu ortaya çıkmaktadır.

Günümüzde yaşlı nüfus oranlarına bakıldığında, 65 yaş ve üzeri kategorisinde Avrupa Birliği ülkelerinin % 16,3, Japonya'nın % 19 ve ABD'nin % 12,3 olduğu görülür. Yaşam beklentisi ise 2000–2005 verilerine göre gelişmiş ülkelerde 76, Asya ülkelerinde 67, Afrika ülkelerinde ise 49'dur. Bu rakam Türkiye'de 2005 yılı verilerine göre 71,3'tür. Türkiye'de 2050 projeksiyonuna göre 65 yaş ve üzeri nüfus oranının % 17,6'ya ulaşacağı tahmin edilmektedir. Görüldüğü gibi Türkiye'nin genç olan nüfusu aslında giderek yaşlanmaktadır (Baran, 2011). Türkiye'de TÜİK'in 2010 verilerine göre yaşlı nüfus oranı %7,1'dir. Ancak yapılan nüfus artışı projeksiyonlarına göre bu oranın 2025 yılında %17 olacağı öngörülmektedir. Bu haliyle ülkemizdeki yaşlı nüfus oranı, gelişmiş Batı ülkelerinin seviyesine henüz ulaşmamıştır. Ancak nüfusun hızlı bir yaşlanma eğilimi gösterdiği de aşikârdır (Kurt, 2008; Baran, 2011). Ülkemizde yaşlılığa ilişkin en son veriye göre, toplam nüfus 76.175.083 kişidir. Bu nüfus içinde yaşlıların oranı ise % 9,49 olarak görülmektedir (NVİ, 2011).

Ülkemizde yaşlılar için bir sosyal hizmet kurumunda kalma fikrinin pek bir yeri yoktur. Çünkü yaşlılar ülkemizde çocuklarını bir 'bakım sigortası' (sosyal destek)[4] görme eğilimindedirler. Genel olarak "Allah oraların yokluğunu göstermesin ama oğlum beni oralara bırakmaz" şeklinde özetlenebilecek bu tutum; kültürel, dinsel ve sosyal bir anlayıştan kaynaklanır. Yaşlı bireyin huzurevinde kalmayı "aileden itilmişlik" olarak kabul ettiği, yetişkin evladın da böyle bir durumda "sosyal çevre tarafından ayıplanacağı" kaygısı ile sorumluluk duygusu taşıdığı söylenebilir. Bu yüzden birçok kişi anne ve babasını huzurevine göndermek istememektedir. Bunda huzurevlerinin "düşkünler evi" olarak algılanması da rol oynamaktadır (Atila, 2006). Ancak her şeye rağmen özellikle ekonomik sorunları olan, sağlık güvencesi olmayan, bakacak kimsesi kalmamış ve kimsenin eline bakmak istemeyen yaşlılar için huzurevleri bir alternatiftir (Tezcan, 1991).

Aile ilişkilerinin göçle gelen değişimin sonucu olarak 1960'lardan günümüze "mesafeli mahremiyet" kavramı ile değerlendirildiği bilinmektedir. Bu kavram ile kuşaklar arası ilişkilerin iyi bir boyutta olduğu ifade edilmektedir. Son çocuğunu da evlendirip "boşalan yuvasında" yalnız yaşayan yaşlıların çoğunluğu çocuklarıyla ilişkilerini sürdürmektedir. Bu ilişkinin boyutları her zaman çocuğun yardım etmesi şeklinde olmamakta, aksine

[4] Aile üyelerinin ekonomik, duygusal ve araçsal olarak birbirlerine yardımcı olmaları "sosyal destek" terimiyle ifadelendirilmektedir (Baran, 2011: 155).

günümüz koşullarında sosyal destek görevleri tek tek incelendiğinde, finansal destek, konut edinme, çocuk bakımı, duygusal destek ve tavsiye gibi hususlarda yaşlı kişilerin yetişkin çocuklarına yardımcı oldukları görülmektedir (Baran, 2011). Hatta bazen aynı apartmanda birkaç tane aynı sülaleye mensup aile bir arada bulunabilmektedir. Veya ülkemizde yapılan alan çalışmalarında görüldüğü gibi, yaşlıların %80'den fazlasının en az bir çocuğuna yakın oturmakta olduğu tespit edilmiştir (Tufan-Yazıcı, 2009).

Modernleşme ve kentleşme sosyal süreçlerinin etkinliği dikkate alındığında; yaşlı bireylere hizmet veren huzurevi gibi kuruluşların sayısının arttığı görülse de ülkemizde aile yanında bakım anlayışı gerek yaşlılar, gerekse yetişkin evlatlar tarafından dile getirilen bir durum olarak saptanmıştır. Ülkemizde 2008 tarihinde toplam 259 huzurevinde 20.762 kişi yaşamaktadır (Kurt, 2008). Şu anda 287 Huzurevi vardır. Bu huzurevlerinin kurumlara göre dağılımı ise; *devlete bağlı olarak toplam 101 huzurevi, diğer kuruluşların işlettiği huzurevleri olarak da özel kişilere ait 120, azınlıklara ait 7, dernek ve vakıflara ait 32, yerel yönetimlere ait 21 ve kamu kurum ve kuruluşlarına ait 6 huzurevi bulunmaktadır (Yaşlı, 2012).*

5. Sonuç

Modernizm sonrası dönemde yaşlı ve aile ilişkileri "sosyal bir sorun alanı" haline gelmiştir. Ancak bu olumsuz değişimlere karşın, yaşlıların ailedeki ve toplumdaki değerinin yok olduğu ileri sürülemez. Modern yaşamın tüm zorluklarına rağmen, yaşlı; gerek kırsalda gerekse kentte yaşasın, çocuk bakımı, fiziksel gücü oranında evle ilgilenme gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Aile gelirine katkı sağlama, aile içi ilişkileri düzenleme, dini ve evrensel konularda rehberlik etme ve manevi alanda yerine getirdiği destekleyici roller gibi birçok işlevi yerine getirerek aileye yardımcı ve destek olmaktadır. Yaşlılık döneminde fiziksel ve zihinsel sıkıntıların başladığı bir gerçek olmakla birlikte, tecrübe birikiminin çokluğu ve özellikle "kalbin ve ruh"un önceki haline göre daha aktif bir halde olduğu unutulmamalıdır.

Sonuç olarak modern toplumlardaki yaşlılar, geleneksel yapılarda sahip oldukları konumdan ve rollerden daha azına sahiptirler. Geleneksel topluluklarda yaşlılar bilgeliğin ve hikmetin temsilcisi gibi görülüp, toplumda kendisine üstün saygı duyulurken bugün artık tam tersi bir durum söz konusudur. Bilginin çok hızlı değiştiği bir dönemde onların bilgileri ve tecrübeleri gençlere yararı olmayan bir bilgi yığını olarak görülmektedir (Giddens, 2006).

Yaşlılar, gençler gibi, hayatın içinde ve daha dirilik isteyen bireysel ve toplumsal faaliyetlere bazen de imkansızlıklar sebebiyle katılmak yerine,

hem ruhen tatmin ve sükûnet bulacakları hem de kendi sosyal farkındalıklarını en aza indiren dini karakterli faaliyetlere katılım eğilimindedirler. Doğal olarak yaşlılık döneminde insanların sosyal faaliyetlere katılımlarında azalmalar görülürken, birçok çalışmada dini etkinliklere ve cemaate katılımda bu dönemde artış görülebilmektedir.

Kaynaklar

Akgül, M. (2004). "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi –Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar*, 19 (7): 19–56.

Akdoğan, A. (2004). *Sosyal Değişme ve Din.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Arı, A-Karabulut, Y. (2006). *Neden Müslüman Oldum (İhtida Öyküleri)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Arpacı, F. (2005). *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık,* Ankara: Türkiye İşçi Emeklileri Derneği.

Arslan, M. (2009). "Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme", *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* (2): 112–125.

Atila, S. (2006). *Toplumsal Değişmenin Aile ve Yaşlılar Üzerine Etkisi*, Sakarya Ü.S.B. Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.

Baran, A. G. (2008). "Yaşlılıkta Sosyalizasyon ve Yaşam Kalitesi", *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi,* (2): 86–97.

Baran, A. G. (2011). "Aile ve Yaşlanma", A. Kasapoğlu-N. Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi,* (ss. 134–165). Eskişehir: AÖF Yayınları.

Baran, A. G. (2004). "Yaşlılık Sosyolojisi", V. Kalınkara (Ed.). (ss. 35–57). Ankara: Odak Yayınları.

Buyacı, M. Y. (2002). *Yaşlılarda Dini Hayat,* Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Erzurum.

Canatan, A. (2008a). "Toplumsal Değerler ve Yaşlılar", *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, (1): 62–71.

Canatan, A. (2008). *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık*, Ankara: Palme Yayıncılık.

Çapcıoğlu, İ-Bilgin, Ö. (2011) "Yaşlılara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları Bağlamında Yaşlılık ve Din İlişkisinin Tarihsel Gelişimi ve Ülkemizdeki Durum Üzerine", *EKEV*, 47/15: 103–112.

Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din.* Konya: Çizgi Yayınları.

Emiroğlu, K. (2003). "Yaşlılık", *Antropoloji Sözlüğü.* Emiroğlu, K.-Aydın, S. (Ed). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, V. (1995). *Yaşlılık ve Yaşlının Sosyal Uyumu*, Ankara: Şafak Matbaacılık.

Eriksen, T. H. (2009). *Küçük Yerler Büyük Meseleler Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, Çev. E. Koca, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Franks, L. M.- Graves J. D. (1974). *Human Development, A Multidisciplinary Approach to the Psychology of Individual Growth,* New York: Collier Macmillan.

Gallup, G.-Lindsay, D. M. (1999). *Surveying the Religious Landscape: Trends in U.S. Beliefs.* Harrisburg, PA: Morehouse.

George, K. L., (2000). "Aging and the Life Course", *Encyclopedia of Sociology*, (ss. 78–86) ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery, Vol: I, Newyork: Macmillan Reference.

Giddens, A. (2006). *Sociology*, London: Polity Press.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat.* Erzurum: Erzurum Kitaplığı.

Hablemitoğlu, Ş-Özmete, E. (2010). *Yaşlı Refahı Yaşlılar İçin Sosyal Hizmet*, Ankara: Kilit Yayınları.

Haviland, A. W.-Prins, L. H.-Walrath, D.-Bunny, M., (2008). *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan D. Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Hurlock, E. (1992). "Yaşlılık Döneminde Dini İlgi ve Faaliyetler", Çev. Naci Kula, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4: 343–346.

Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*, Trabzon: Eser Ofset.

Kayıklık, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri; Psikolojik Temeller Açısından Bir Değerlendirme,* D. E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi: İzmir.

Krause, N. (2006). *Handbook of Religion and Social Institutions*, Ed. Helen Rose Ebaugh, New York: Springer Science Business Media, Inc.

Kurt, G. (2008). *Türkiye'de Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Sivas İli Örneği),* Cumhuriyet Ü.S.B. Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Sivas.

Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din.* İstanbul: DEM Yayınları.

Miroğlu, C. (2009). *Ankara'da Bir Huzurevi İncelemesi,* AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara.

Moberg, D. O. (2008). "Spirituality and Aging: Research and Inplications", *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 20: 1–2: 95–134.

Myers, S. M. (1996). "Families and the Inheritance of Religiosity", *American Sociological Review*, 61: 858–866.

NVİ, (2011). *Yaş ve Cinsiyete Göre Nüfus İstatistiği* (Türkiye Geneli), http://www.nvi.gov.tr/Files/File/Istatistikler/Nufus_Kutukleri/pdf/Ya%c5%9f%20Ve%20Cinsiyete%20G%c3%b6re%20N%c3%bcfus%20%c4%b0statisti%c4%9fi%20%202008.pdf.

Onur, B. (1991). *Gelişim Psikolojisi (Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm),* Ankara: V Yayınları.

Philipson, C. (2006) "Age", *The Cambridge Dictionary of Sociology,* (ss. 11–15), Bryan S. Turner (ed.), Cambridge: Cambridge Un. Press.

Shand, J. D. (2000). "The Effects of Life Experiences over a 50-Year Period on the Certainty of Belief and Disbelief in God", *International Journal for the Psychology of Religion,* 10: 85–100.

Şener, A. (2009). "Yaşlılık, Yaşam Doyumu ve Boş Zaman Faaliyetleri", *Hacettepe Ün. Sosyolojik Araştırmalar e-Dergisi,* 17 Mart www.sdergi.hacettepe.edu.tr/yasamdoyumu.pdf

Şentepe A. (2009). *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başaçıkma.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul.

Şimşek, A. (2006). *Huzurevi Sakinlerinde Dini Yaşayış,* Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Adana.

Taplamacıoğlu, M., (1962), "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: X.

Tezcan, M. (1991). "Toplumsal Değişme ve Yaşlılık", Aile Yazıları II, (ss. 237–244), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Bakanlığı.

Tufan, İ. (2002*). Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık – Sosyolojik Yaşlanma,* İstanbul: Aykırı Yayıncılık.

Tufan, İ. (2007). *Birinci Türkiye Yaşlılık Raporu 2007,* GeroYayınları: Antalya.

Tufan, İ-Yazıcı, S. (2009). "Yaşlılıkta Kuşaklararası Çatışma", *Toplum ve Sosyal Hizmet,* 20 (1): 47–52.

Uysal, V. (2006). "Yetişkinlikte Dindarlık ve Kültürel Arka Planı", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri,* İstanbul: Ensar Neşriyat.

WHO (2012). http://www.who.int/features/factfiles/ageing/ageing_facts/en/index.html.

WHO (2012a). "Definition of an Older or Elderly Person", http://www.who.int/healthinfo/survey/ageingdefnolder/en/.

Yaşlı (2012) "Huzurevleri", http://www.ozurluveyasli.gov.tr/tr/html/193/Kuruluslarimiz+Yasli (06.06.2012).

5. BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI, DEĞİŞME VE DİN

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN

Ejder Okumuş

1. Giriş

Toplumsal değişim, sosyolojik anlamda her toplumun tabiatının bir gereği olarak varlık sahnesindeki yerini alır. Başka bir ifadeyle her toplum, doğası gereği değişir, değişim süreçlerinin içinde bulunur.

Toplumsal değişim, sosyal, siyasal, ekonomik, dinî, kültürel, hukukî, ahlakî vb. sistemlerin zamanla nasıl ve niçin değiştiği hususunu kapsamına alan bir konudur. Toplumda meydana gelen olayları, farklılaşma ve başkalaşımları, farklı siyasal sistemlerin başarı veya başarısızlığını, küreselleşmeyi, demokratikleşmeyi, sekülerleşmeyi, sosyal, siyasal, kültürel vb. olayları, ekonomik olay ve olguları tam olarak anlamak için toplumsal değişimi incelemek son derece önemlidir.

Din-toplum ilişkileri söz konusu olduğunda da toplumsal değişimle dinin karşılıklı ilişkileri, olmazsa olmaz bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda din-toplumsal değişim ilişkileri, din sosyolojisinin ana konularından biri olarak önümüze gelmektedir. Dinin sosyal boyutunun, sosyal, siyasal, ekonomik vb. sistemler üzerindeki etkilerinin veya tersine bunların din üzerindeki etkilerinin, toplumda önemli değişimlerin meydana gelmesinde dinin rolünün, bizzat toplumun değişiminin gerçekleşmesinde dinin işlevsel durumunun, bizzat dinin değişiminin, dinî grup veya hareketlerin oluşum ve değişiminin vb. anlaşılabilmesi için toplumsal değişimle dinin karşılıklı ilişkilerinin incelenip anlaşılması zorunluluk arz etmektedir. O halde dinin toplumsal değişim, toplumsal değişimin de din üzerinde icra ettiği etkilerin neler olduğunu anlamak, açıklamak ve

yorumlamak din sosyoloğunun temel görevlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihte olduğu gibi günümüz toplumlarının hayatında da vazgeçilmez bir fenomen olarak yerini alan din, toplumları etkilemekte, yönlendirmekte, toplumlarm değişim süreçlerinde görece olumlu veya olumsuz roller oynamakta, toplumsal şartlar içinde değişen ve değiştiren bir güç olarak var olmaktadır.

Emile Durkheim (1858–1957), Max Weber (1864–1920), Ernst Troeltsch (1865–1923), Joachim Wach (1898–1955), Gustav Mensching (1901–1978) ve Gabriel Le Bras (1891–1970) gibi önde gelen din sosyologları, çalışmalarında din-toplumsal değişim ilişkilerine ayrı bir önem vermişlerdir. Sosyal değişim-din ilişkilerinin incelenmesi, din sosyologlarının giderek artan bir ilgi odağı halini alma yolunu tutmuş; özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte toplumlarm dünya ölçeğinde karşı karşıya kaldıkları hızlı toplumsal değişimler ve bunların dine yansımaları, din sosyologlarının bir sosyal olgu olarak dinin toplumsal değişim fenomeni ile etkileşimlerini ele almalarında etkili olmuştur.

Modern dönemde kendini gösteren hızlı ve etkin toplumsal değişimler, modern ve modernleşmekte olan toplumlarm dinle ilişkilerini özellikle sekülerleşme etrafında etkilemiştir. Bu durum, din-toplum ilişkilerinde, bütün dünyada, ama her toplumda farklı biçim ve muhtevalarda değişikliklere neden olmuştur. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, din sosyolojisinde sekülerleşme teorileri ve bu teorilere karşı çıkan teoriler, modern zamanlarda din-toplumsal değişim ilişkilerine dair önemli tartışmalara yol açmıştır.

Görüldüğü üzere din ve dinin toplumsal değişimle ilişkileri, çok önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu ünitenin asıl konusunu, din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiler teşkil etmektedir.

Din ile toplumsal değişimin ilişkileri ele alınırken ilişkilerinin karşılıklılığı esasından hareket edildiği ve bunun sosyolojik anlamda zorunlu olduğu unutulmamalıdır. Din sosyolojisinin asıl konusu, din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimler olduğuna göre, din ve sosyal değişimi ele alırken, sadece dinin sosyal değişim üzerindeki etkilerini değil, sosyal değişimin din üzerindeki etkilerini de incelemek gerekir. Kuşkusuz din, toplumun bir ürünü değil, ama her zaman bağımsız değişken de değildir; zira sonuçta din, toplum tarafından benimsenen ve yaşanan bir fenomen olduğuna göre toplumdan da etkilenmektedir. O hâlde din ve toplumsal değişim incelenirken, doğru ve sağlam bulgular elde edebilmek için din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerini, yani dinin toplumsal değişime

etkilerini, toplumsal değişimin de dine etkilerini ele almak, din sosyolojisinin ilkelerine uygunluk açısından ve sosyal bir fenomen olarak dinin doğru okunup anlaşılması bakımından gereklidir.

Din ile toplumsal değişimin ilişkileri saf olmayıp çok yönlüdür ve bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka birçok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir etken olarak, gerekse toplumsal değişim karşısında edilgen bir etken olarak din, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır. Bu çerçevede din-toplumsal değişim ilişkilerine yakından bakıldığında, dinin; coğrafi çevre, mekan, zaman, toplumsal farklılaşma, nüfus, savaş, barış, bütünleşme, ayrılık, eğitim, siyaset, kültür, ideoloji, hukuk, teknoloji, sanayi, keşif, icat gibi toplumsal değişim etkenlerinin hemen hepsiyle tek tek veya çoklu bir biçimde karşılıklı ilişki halinde olduğu görülür.

Belirtmelidir ki, *toplumsal değişim terimi, bir toplum için mutlak anlamda iyiyi veya kötüyü, olumluyu veya olumsuzu, iyi yönde değişimi veya kötü yönde değişimi, ilerlemeyi veya gerilemeyi ifade etmemekte, nötr bir anlam içeriğine sahip bulunmaktadır.* Şu hâlde *toplumsal değişim, normatif değil, objektif bir anlam içeriğine sahip olup herhangi bir değer yargısı içermez, nesnel bir gerçekliği ifade eder. Buna bağlı olarak din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkileri ele alınırken kullanılan "toplumsal değişimi frenleyici bir etken olarak din", "toplumsal değişimi takviye edici bir etken olarak din", "toplumsal değişimin temel etkeni olarak din" gibi ifadelerde geçen toplumsal değişimle, iyi anlamda veya gelişme doğrultusunda gerçekleşen bir değişimi ifade etmek amaçlanmamakta, görece iyi olsun, kötü olsun bir sosyal fenomen olarak toplumsal değişimi ifade etmek amaçlanmaktadır. Aynı şekilde "dini olumlu yönde etkileyen bir etken olarak toplumsal değişim", "dini olumsuz yönde etkileyen toplumsal değişim", "dinin lehine toplumsal değişim", "dinin aleyhine toplumsal değişim" gibi ifadelerle de değişimin mutlak anlamda din için iyi veya kötü olduğunu ifade etmek değil, bir sosyal fenomen olarak dinin, sosyal tezahürleri itibariyle değişimden bir şekilde görece iyi veya kötü yönde etkilendiğini ifade etmek kast edilmektedir.*

2. Toplumsal Değişim

2.1. Toplumsal Değişimin Anlamı

Değişim, basitçe mevcut durumda meydana gelen başkalaşma olarak tarif edilebilir. Değişim hayatın bir kanunu, kâinatın bir geleneğidir. Zaman içinde her şey değişim geçirmekte, değişmektedir. Nitekim insanda zaman içinde her şeyin değiştiği hissi bulunmaktadır. Yunan filozofu Herakleitos

(M.Ö. 535? – 475?) da bir kişinin aynı nehre iki kez giremeyeceğini ifade ederek her şeyin her zaman değişime uğradığını ileri sürmüştür.

Değişim, toplumlar için de bir zorunluluktur. Değişmeyen veya içinde değişimin olmadığı bir toplum düşünmek mümkün değildir. *Toplumsal değişim, toplumun tabiatının bir gereğidir.* İbn Haldun'un (1332–1406) da işaret ettiği gibi toplumsal değişim kaçınılmaz ve evrensel bir fenomendir. Toplumlar, hiç bir zaman statik olmamışlardır. Değişim, toplumsal hayatın bir geleneğidir. Toplumun statik olarak düşünülmesi, varsayımsal olup sosyolojik incelemenin gereği olarak ortaya çıkan veya metodolojik zorunluluklardan doğan itibarî bir zihinsel vaziyet alıştan kaynaklanmaktadır. Hiç bir toplum hareketsiz değildir. Her toplumun kendine özgü bir dinamizmi vardır. Her toplum az veya çok değişimi yaşar, tecrübe eder. Bir toplumun durağanlığı, başka bir toplumun değişim durumuna göredir, yoksa o toplum durağan değildir. Bir toplumda değişim düşük yoğunluklu, başka bir toplumda yüksek yoğunluklu, bir toplumda yavaş, başka bir toplumda hızlı tempoda olabilir. Bu çerçevede değişimin, zamana ve topluma göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Her halükarda değişim, her toplumun değişmez karakteristiğidir.

İnsanlar, karşılıklı ve sürekli etkileşimler sonucu zamanla ve zaman içinde yeni değerler, normlar, anlamlar, kurallar, kurumlar ve yönetim biçimleri meydana getirmektedirler. Başka bir ifadeyle insanların karşılıklı ilişki ve etkileşimleri, tarihsel süreç içerisinde farklı bir hal almakta, toplumsal yapıda ortaya çıkan başkalaşma veya farklılaşmalar da toplumsal değişimi doğurmaktadır. Ancak toplumsal yapıda ortaya çıkan değişikliklerin toplumsal değişim olarak nitelendirilmesinin ön şartı, köklü ve kalıcı değişiklikler olmasıdır. Bu durumda denilebilir ki toplumsal değişimler, toplumun tarihî akışını, kaderini değiştiren değişikliklerdir. Yani geçici ve yüzeysel değişiklikler, toplumsal değişim kapsamında değillerdir. Öyleyse toplumsal değişim denilince, moda veya çalışma hayatındaki geçici-dönemsel değişiklikleri anlamamak gerekir.

Toplumda meydana gelen bir değişimi, toplumsal değişim olarak görebilmek için değişimin, bir referans noktasıyla belirlenebilir olması, yani bir zaman dilimine endeksli olması; kesintisiz olması, yani bir sürekliliğinin bulunması ve kollektif olması, aile, cemaat, eğitim, ekonomi gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup veya kurumlar temelinde ortaya çıkması gerekmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılabileceği gibi toplumsal değişim, bir toplumda zaman içinde gözlemlenebilen, toplumun yapısını geçici değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen bir fenomendir. Böylece toplumsal değişim, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi olarak anlaşılabilir.

Görüldüğü üzere toplumsal değişimde *toplumsal yapı* kavramı anahtar kavram olarak yerini almaktadır. Bilindiği gibi aktörlerin oluşturduğu toplumsal sistem içindeki ilişkiler, sosyal olgular ya da *sosyal kurumlar* ile düzenlendiğinde ortaya toplumsal yapı çıkar. Toplumsal sistemin birimi aktör olduğuna göre toplumsal yapı, aktörlerin toplumsal ilişkilerinin kalıplaşmış sistemidir. Başka bir ifadeyle toplum içinde yer alan bireylerin, yani aktörlerin toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları ve dolayısıyla toplum kurumları arasındaki ilişkiler, toplumsal yapı olmaktadır. Sosyal yapı, toplumdaki bütün kurum ve değerler sistemiyle toplumsal eylem ve ilişki kalıplarını kapsayan görece statik durumu ifade ederken, toplumsal değişim, bu kurumlarda, değerler sisteminde ve toplumsal davranış kalıplarında meydana gelen başkalaşma ve dönüşümleri ifade etmektedir.

Bunların dışında sosyal değişimler, radikal değişimler ve yumuşak değişimler olarak ayrımlanabilecekleri gibi özsel veya stratejik değişimler ve görece küçük değişimler olarak da da ayrımlanabilirler. Ayrıca yavaş değişim ve hızlı değişim ayrımı da yapılabilir. Bunlardan başka değişim, görece geniş ölçekli ve dar ölçekli değişim olarak iki tipte ele alınabileceği gibi uzun dönemli değişim ve kısa dönemli değişim diye de ikı tipe ayrımlanabilir. Bunlara ek olarak toplumsal değişim, iradî ve gayr-i iradî değişim olarak ikili bir tipleştirmeye de tâbî tutulabilir.

Toplumsal değişimden söz edilebildiğine göre, özsel sabitlik anlamında görece bir durağanlıktan da söz edilebilir. Durağanlığın kendinde bir değişim vardır; fakat insanın, eşyayı ve olayları idrakinde bir sabitlik, bir durağanlık algısına ihtiyacı bulunmaktadır. Bu anlamda değişim ancak değişmemeye göre tespit edilebilir. Şu hâlde toplumun değişime olduğu kadar statikliğe de ihtiyacı vardır. Sosyal hayatın istikrarı ve huzuru için görece durağanlık gerekli görünmektedir. Bu noktada denilebilir ki her değişimin içinde ve sonunda bir geleneksellik yönü mevuttur ve kaçınılmazdır. Toplumsal değişim, toplumun öz unsurlarının değişime nazaran sabit kalmasını, kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve böylece toplumun bir geleneğinin var olmasını ve bu geleneğin devam etmesini içerir.

Kaldı ki sosyal değişimin olması veya toplumlarda değişimin olması, toplumun bütünüyle, harfi harfine değişimi olarak da anlaşılmamalıdır. Toplumun bütünüyle değişiminden bahsedildiğinde, toplumun varlığının ortadan kalktığı, yani onu aynı sosyal sistem olarak belirtmenin mümkün olmadığı ifade edilmiş olur ki bu toplumsal değişim olmasa gerektir. Böyle bir şeyin değişim olduğunu söylemek mantıksal olarak mümkün değildir. Söz gelimi bir sanayi firmasının sosyal sisteminde total bir değişim olduğunu söylersek, elimizde onun aynı firma olduğunu belirleyebileceğimiz bazı

araçlara sahip olmamız gerekir. Mesela Fransız toplum yapısının tümden değiştiğini iddia eden kişinin elinde, bu değişimden sonra Fransa toplum yapısının Fransa toplum yapısı olarak kaldığını belirleyecek bazı araçların bulunması gerekmektedir. Açıktır ki bir şey, değişmeden, insanın değişim ve istikrar algısını bozmayacak biçimde değişerek kalmaktadır.

2.2. Toplumsal Değişim Etkenleri

Toplumsal değişimin gerçekleşmesinde etkili olan birden fazla etkenden söz edilebilir. Bu faktörlerden bazen biri, bazen ikisi, bazen de birkaçı toplumsal değişimde rol oynayabilir; ayrıca söz konusu etkenlerin toplumsal değişimdeki etki düzeyleri, toplumdan topluma da değişiklik arz eder.

Toplumsal değişimde rol oynayan etkenlerin belli başlılarını şöyle sayabiliriz: Coğrafya, mekan, zaman; demografya; muhalefet, rekabet, çatışma, işbirliği, bütünleşme ve barış; aile; ekonomi; eğitim; siyaset; hukuk; göç ve şehirleşme; kültür; din; ideoloji; icat, keşif, sanayi ve teknoloji; karizmatik şahsiyetler ve sosyal hareketler.

Bu etkenlerden örneğin demografyaya bakılacak olursa, birçok sosyolog, nüfus artışının sosyal yapı ve sistemde doğrudan değişimlere yol açtığını ileri sürerken, bazı sosyologlar dolaylı olarak değişime neden olduğu hususunu ele almış, örneğin demografik değişimlerle savaş arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Ayrıca demografik değişimlerle ekonomi arasındaki ilişkiler üzerinde de tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, İbn Haldun'dan Thomas R. Malthus (1766–1834) ve W. Arthur Lewis'e (1837–1914), oradan da günümüze kadar uzanmaktadır.

Aynı şekilde *ekonomi*, toplumun en önemli direklerindendir ve ekonomide meydana gelen değişim, sosyal sistemde köklü değişimlerin oluşmasında etken olur. Ekonominin toplumdaki ve toplumsal değişimdeki yeri konusunda İbn Haldun'dan Karl Marx (1818–1882) ve Max Weber'e, oradan da günümüze kadar birçok sosyolog önemli görüşler ortaya koymuşlardır.

Din de, toplumsal değişimde rol oynayan temel etkenlerdendir. Geçmişte ve günümüzde bir sosyal fenomen olarak dinin, toplumsal değişimlerin gerçekleşmesinde ne kadar belirleyici bir etken olduğu bilinmektedir. Weber, Batı'da modern kapitalizmin dinden kaynağını aldığını ortaya koymakla, dinin önemli bir toplumsal değişim etkeni olduğunu göstermiştir.

Yine icat veya keşif, William F. Ogburn'un (1886–1959) da ifade ettiği gibi önemli iradî sosyal değişim etkenleridir. Esasen icat, sadece mekanik değil, aynı zamanda toplumsal boyutları olan bir fenomendir. Keşiflerin artması, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve dünya hayatında etkisini iyice

hissettirmesi sonucu önemli sosyal değişimlerin gerçekleştiği bilinmekte ve tartışılmaktadır.

Bilim ve tekniğin, son birkaç yüzyıl içinde kaydettiği baş döndürücü gelişmeler, 21. yüzyılın başlarında bulunan günümüz toplumlarında köklü değişimlere yol açmaktadır. Bilim ve teknolojideki yenilikler, örneğin radyo, televizyon ve bilgisayar gibi modern iletişim araçları, insanlar üzerinde büyük etkilerde bulunmakta ve pek çok değişimin zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda medya, bilgisayar, internet, uydu sistemleri vb. önemli sosyal değişim etkenleri olarak zikredilebilir.

Elbette toplumsal değişim etkenleri, toplumsal değişim açısından birbirinden bağımsız değillerdir. Her birinin bir diğeriyle çeşitli biçimlerde ilişkisi bulunabilmektedir. Hatta öyle ki bazen bir toplumsal değişim etkeninin arkaplanında başka bir etken yer alabilmektedir. Söz gelimi çatışma etkeninin arkasında ekonomik etkenler olabileceği gibi ekonomik etkenlerin arkaplanında ise inanç, anlayış veya zihniyet bulunabilir. Ayrıca söz konusu etkenlerden birçoğu, karşılıklı etkileşim halinde bulunarak toplumsal değişimde etken olabilirler. Toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin tek yönlü veya tek etkene dayalı tanımları, sonuç itibariyle değişim olgusunu bir değer yargısı haline dönüştürmektedir. Değişimin tek nedeni olarak örneğin coğrafi çevreyi veya nüfusu ya da karizmatik şahsiyetleri almak yahut ekonomik determinizmi vurgulamak, değişmeyi belirli alanlarla sınırlamak ve indirgemekle eşanlamlıdır. Tek etkenci bir yaklaşımla konuyu ele almak, doğru sonuçları elde etmede önemli bir engeldir; dolayısıyla birden fazla etkeni hesaba katmak gerekir.

3. Toplumsal Değişim Kuramları

Halihazırda sosyolojide, üzerinde uzlaşılan genel bir toplumsal değişim kuramının olduğu söylenemez. Dolayısıyla çeşitli toplumsal değişim kuramları ve farklı toplumsal değişim kuramları tipolojileri mevcuttur. Burada toplumsal değişim kuramlarının üçlü bir tipleştirimi benimsenebilir. Söz konusu tipleştirmeye göre, (1) büyük boy kuramlar (yükseliş ve çöküş, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik), (2) orta boy kuramlar (yapısal-işlevselci ve çatışmacı) ve (3) küçük boy kuramlar (grupsal ve bireyci) olmak üzere üç ana toplumsal değişim kuramı söz konusudur.

3.1. Büyük Boy Kuramlar

Büyük boy kuramlar, zamansal olarak bütün insanlık tarihini kapsamına alan evrensel kuramlar oldukları iddiasındadırlar. Geniş zamanlı bu kuramlar için önemli olan, insanlık tarihinin değişim yasalarının bulunmasıdır.

Büyük boy kuramlardan *Yükseliş ve Çöküş Kuramları (Organizmacı Kuramlar)*, çoğu kez insan organizmasına benzettikleri toplumun, devletin, *kültür*ün ya da genel olarak *medeniyet*lerin büyüme, gerileme ve çökme gibi aşamalardan geçtiklerini, yani canlılar gibi doğdukları, büyüdükleri, yaşlandıkları ve öldüklerini savundukları için *organizmacı modeller*; tarihin hareketinin çevrimsel (döngüsel, dairesel) bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli dairevî bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da yine zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de *çevrimsel/döngüsel* yaklaşımlar adını almaktadırlar. Bu yaklaşımlara İbn Haldun'un tavırlar teorisi ve Arnold Toynbee'nin (1889–1975) medeniyetlerin çöküşüyle ilgili teorisi örnek olarak verilebilir.

Büyük boy kuramlardan bir diğeri olan *Evrimci Kuramlar*, insanlık tarihini, genellikle kendi içinden meydana gelen birikimler sonunda ortaya koyduğu gelişmenin bir sonucu olarak görürler. Bu kuramlar, genellikle doğrusal bir yönde daima daha fazla karmaşıklık ve uyma yeteneği doğrultusunda gelişen, düzgün ve birikimsel bir değişim ana fikrinde ifadesini bulur. Bu yaklaşımlar, toplumsal değişimi, düz çizgisel bir ilerleme ile izah ederler. Şu hâlde bu modellere göre evrim, kendi kendine değişen, geriye dönüşü olmayan, doğrusal, sürekli yenilik ve farklılık oluşturan bir yön çizmektedir. Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim, Gordon Childe (1892-1957), Morgan (1818-1881), Neil Smelser (1930-), Moore, Levy, J. Steward (1902-1972), M. D. Sahlins, L. White (1900-1975), E. R. Service gibi sosyal bilimciler, toplumsal değişim fenomenine evrimci bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bu sosyal bilimcilerden bir kısmı, klasik *tek çizgili evrim* anlayışına sahipken, bir kısmı ise *çok çizgili evrim* anlayışına sahiptirler.

Büyük boy toplumsal değişim kuramlarından biri de *Modernleşmeci Kuramlar*dır. Evrimci kuramların daha geliştirilmiş bir biçimi olan bu kuramlar, toplumsal değişimin belli bir yönde gerçekleşen özel bir türünü, toplumsal değişimi belli bir ideolojik bakış açısına göre ele alan modelleri ifade etmektedir. Modernleşme kuramları, tek tek ulusal sınırlarla belirlenmiş olan toplumlar üzerinde odaklaşmakta olup esasen gelişmemiş, azgelişmiş veya gelişmekte olan biçiminde isimlendirilen toplumların sanayileşmiş toplumlar haline gelmesinin süreçlerini ele alıp belirlemeye çalışır. Klasik modernlik ve modernleşme yaklaşımı, sonuçta bütün toplumların Batı'nın modernliğine erişebilmek için yine Batı'nın izlediği çizgiyi takip edecekleri savına sahip olduğu için büyük boy toplumsal değişim kuramlarından sayılabilir. *Çoklu modernlik* ve *modernleşme* olarak adlandırılan yeni mo-

dernlik ve modernleşme yaklaşımı ise tek çizgili bir modernlik olmadığını, Batı dışında toplumların kendilerine özgü modernliklerinin olabileceğini ve dolayısıyla kendi modernleşmelerinin kendi sosyo-kültürel yapılarına uygun olarak gerçekleşebileceğini savunur.

Bir diğer büyük boy toplumsal değişim kuramı, *Diyalektik Kuram*dır. K. Marx'ın değişim kuramı, diyalektik ilişkiye dayalı tarihi maddecilik üzerine temellenir. Diyalektik yaklaşım, toplumsal alanda her varlığın zıtları bünyesinde barındırdığını, bu zıtların *çatışma*sıyla yeni bir durumun biçimlendiğini ve bu sürecin aynı tarzda devam ettiğini ileri sürmektedir. Marx'a göre bütün tarih, diyalektik ilişkiye dayalı üç döneme ayrılabilir: İnsanın özgür olduğu tez dönemi, teknolojinin etkili olduğu ve insanın yabancılaştığı antitez dönemi ve de sınıfsız toplumun ortaya çıkacağı sentez dönemi. Marx'ın düşüncesinde "Şimdiye kadar ki bütün cemiyet tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihinden ibarettir." Marx'a göre çatışma olmadan ilerleme olmaz. Marx, sosyal davranışın en iyi biçimde çatışma süreci olarak görülebileceğini ileri sürmektedir. Medeniyetin bugüne kadar izlediği yasa budur. Marx, *tarihsel maddecilik*le diyalektik çatışmanın öncelikle ekonomik alanda cereyan ettiğini, bu nedenle de değişimin temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğunu savunmaktadır. Marxizmde değişim, *üretim biçimi*ne ve toplumdaki sınıflar arası dinamizme dayalıdır. Her toplumda belli üretici güçler ve bir üretim biçimi vardır. Makine, alet, iş konuları, insanlar, üretim güçlerini belirler. Üretim güçleri üretim ilişkilerini düzenler. Temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğu toplumsal değişim sürecinde insanlık, sırasıyla ilkel komün, kölelik ve feodalite dönemlerinden geçerek kapitalizm aşamasına gelmiştir. Bu aşamada çatışma, üretim araçlarına sahip olan burjuvazi ile işçi sınıfını ifade eden proletarya arasında cereyan etmektedir. Çatışmanın sebebi, işçilerin hakkı olan artı ürünü burjuvaların sahiplenmesidir. Marx'a göre benzer hayat tarzını paylaşan insanlar, dayanışma içerisine girerek ortak bir bilinç geliştirirler. Sınıf bilinci, sınıf çıkarlarını koruma noktasında sınıf mücadelesinin başlamasını temin eder. Kapitalist toplumda bu çatışma devrimle sonuçlanacak, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi kalmamış olan proletarya ayaklanarak komünist toplum modeline geçişi sağlayacaktır.

3.2. Orta Boy Kuramlar

Büyük boy kuramların geniş zamanlı olmalarına karşın orta boy kuramlar, orta vadeli değişim görüşü geliştirirler. Toplumsal değişimi büyük boy kuramlar çerçevesinde ele alanların, değişimi açıklamakta başarısız olduklarını ileri süren bu kuramlar, toplumu, değişimin birimi olarak ele alırlar. Orta boy kuramların amacı, genellikle ulusal sınırlarla belirlenen toplum birimleri üzerinde; demografik ve ekolojik değişimler, iç göçler, kentleş-

me, alt kültürler ve sapan davranışlar, sosyal tabakalaşma, sosyal hareketlilik gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktır.

Orta boy kuramlar kapsamında değerlendirilebilecek olan *Yapısal-İşlevsel Yaklaşım*, bir ölçüde büyük boy kuramların geniş zamanlı toplumsal değişim perspektiflerine bir tepki olarak kendini gösteren orta boy kuramların öncülüğünü yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplum, birbirlerine bağımlı olan ve her biri, meydana getirdiği bütünün daha iyi uyumunu sağlamak için belli işlevlere sahip olan öğelerden meydana gelir. Mezkur öğeler, işlevsel bir bütünleşme içinde toplumu meydana getirir.

1930-60'lar arasında Amerikan sosyolojisine egemen olan yapısal-işlevselci yaklaşım, pozitivist epistemolojik temeller üzerine kurulmuştur. Bilindiği gibi pozitivist epistemoloji, gözlemlenebilirliği vurgulamakta, gözlemlenemeyen yapı ve süreçlerin gerçekliğini kabul etmemektedir. Ancak sosyal düzenin ortaya çıkışını ve işleyişini anlayabilmek için kendi kendini dengeleyen bir sistem olarak toplum kavramından yararlanmak zorunda kalmıştır. İşte bu soyut ve gözlemlenemeyen kavram, yapısal-işlevselci kuramın temel öğelerinden birini oluşturmaktadır. Kendi kendini dengeleyen bir **sistem** kavramı çerçevesi içinde toplumun her öğesinin mümkün olan en iyi düzeni sağlayacak biçimde işlediği düşünülmektedir. Talcott Parsons (1901–1979), Robert K. Metron (1910–2003) gibi sosyologlar, yapısal-işlevselciliğin önemli temsilcileri olarak zikredilebilir.

Yapısal-işlevselci yaklaşımın dengeci ve uyumculuğunun aksine, toplumu birbiriyle çatışan unsurlardan meydana gelmiş bir bütün olarak ele alan ve değişim modelini büyük boy düzlemde değil de, orta boy düzlemde geliştiren *Çatışmacı Yaklaşım*ın toplum modeli şöyle özetlenebilir: 1) Her toplum, her an değişime konu olur, toplumsal değişim her yerde mevcuttur. 2) Her toplum, her an toplumsal çatışmaya sahnedir, toplumsal çatışma her yerde mevcuttur. 3) Toplum içindeki her unsur, onun değişimine katkıda bulunur. 4) Her toplum, bazı üyelerinin öteki üyeleri üzerindeki zorlamalara dayanır.

3.3. Küçük Boy Kuramlar

Bu kuramlar, toplumsal değişimi grupsal süreçlere ve psikolojik unsurlara bağlayan sosyal psikolojik ve psikolojik kuramlardır. Bunlar, değişimin kaynağını kişi ve gruplarda ararlar. Bunlar da orta boy kuramlar gibi değişimi aşağıdan yukarı giden bir süreç olarak görürler. Bu kuramları, grupsal yaklaşım ve bireysel yaklaşım olmak üzere iki tipte ele almak mümkündür:

Günümüzde genellikle sosyal psikoloji tarafından geliştirilmiş olan *grupsal düzlemdeki sosyal değişimci kuramlar*, temelde iki tip değişim üzerinde dururlar. Bunlardan birincisi grup yoluyla bireyde temin edilen değişim,

ikincisi ise bir bütün olarak grubun değişimidir. Bu iki değişimin birbirinden ayrı olmadıkları açıktır.

Grupsal yaklaşıma örnek olarak J. L. Moreno'nun (1892-1974) sosyometrisi ele alınabilir. Bilindiği gibi sosyometri, grup içindeki insan ilişkilerini canlı iken, ölçüye vurmaya çalışan, yani insan ilişkilerini belli gruplar içinde meydana gelişleri esnasında inceleyen bir bilim dalıdır. Sosyometrinin amacı, ırkı, inancı, dini, ideolojisi ne olursa olsun, her insana, yeryüzünde tutunmaları, kendiliğindenliklerini ve yaratıcılıklarını kullanmaları için aynı derecede fırsat veren bir dünyanın kurulmasına yardımcı olmaktır. Moreno, değişimi küçük boy düzlemde kişilerarası ilişkilere ve kişinin yakın çevresine, büyük boy düzeyde ise yine kişilerin tutumlarına bağlamaktadır. Moreno, grup üzerinde odaklaşmakla beraber, direkt olarak sosyal değişme konusuna eğilen ve grup incelemeleri yoluyla tüm sosyal değişimi açıklamaya çalışan bir sosyologtur.

Toplumsal değişimi *bireysel düzlemde açıklamaya çalışan modeller*, bireyin temel kişilik niteliklerini toplumsal değişimin temeline koyan yaklaşımlardır. Bu yaklaşım çerçevesinde sosyal değişimde güdüsel kompleksin önemli bir etken olduğunu ileri süren McClelland (1917–1998), toplumsal değişimi, sosyal yapı ile kişilik arasındaki ilişki ile ele alan David Riesman (1909–2002), toplumsal değişimin, bireyin belli durumlara karşı gösterdiği tepkilerin, belli süreçlerden geçtikten sonra meydana gelen kurumlaşma ile ortaya çıktığını savunan Zollschan, kişilik değişimini sosyal değişimin temel unsuru olarak kabul eden Everett E. Hagen, toplumsal değişimi, yenilik yaratma fikrine dayandıran Richard T. LaPiere (1899–1986) gibi sosyal bilimciler zikredilebilir.

4. Toplumsal Değişim-Din Etkileşimi

Din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin temelde iki tipte gerçeklik kazandığı söylenebilir: Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi ise toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisidir.

Dinin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi, kendi içinde üç tipte ele alınabilir: Birincisi, dinin toplumsal değişimi yavaşlatıcı, hatta bazen engelleyici bir etken olarak etkili ve işlevsel olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi, dinin toplumsal değişimi takviye edici bir etken olarak işlev gördüğü ilişki biçimi; üçüncüsü ise dinin toplumsal değişimin temel faktörü olduğu ilişki biçimidir.

Toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi de, kendi içinde aynı şekilde üç tipe ayrılabilir: Birincisi toplumsal değişimin dini

engelleyici olduğu, olumsuz yönde etkilediği toplumsal değişim-din ilişkisi; ikincisi, toplumsal değişimin dinin lehine işlev gördüğü ilişki biçimi ve üçüncüsü ise toplumsal değişimle birlikte dinin kendini değiştirmesidir.

Şu da belirtilmelidir ki, bu tipoloji, din-toplumsal değişim ilişkilerinin, mutlak surette bu iki ana tip birbirinden bağımsız olacak şekilde gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Çoğu durumlarda her iki tipin, iç içe, birlikte gerçeklik kazandıklarını söylemek, sosyal gerçekliğe daha uygun düşer.

4.1. Dinin Etkili Olduğn Toplumsal Değişim – Din İlişkisi

4.1.1. Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı veya Engelleyici Bir Etken Olarak Din

Dinin etkili olduğu toplumsal değişim – din ilişkilerinde gözlenebilen hususlardan biri, dinin, toplumsal değişimi yavaşlatıcı veya engelleyici bir etken olmasıdır. Gerçekten de din, muhafazakar yönünü devreye sokarak mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri koruyabilmekte ve istikrar unsuru olabilmektedir. Toplumsal istikrar faktörü olarak din, istikrarı koruyarak toplum hayatında dengeli bir devamlılık temin edilmesinde etkili bir rol oyanayabilmektedir.

Dinin muhafazakârlık işleviyle mevcut durumu korumasında önemli etkenlerden biri, insanların öteki dünyaya, ahirete inançlarıdır. Öteki dünya inancı, insanların karşılaştıkları pek çok haksızlıklar karşısında susmalarını, o haksızlıklarla hesaplaşmayı öbür dünyada büyük mahkemeye bırakmalarını temin etmekte ve böylece bu dünyada sosyal ve siyasal düzen içinde pek çok kargaşa, isyan ve savaşın çıkmasını önleyici bir işlev görmektedir.

Din, toplum aktörlerinin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenleyerek de toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. İnsanlarm anayasa ve yasalara uymalarında, toplumun kaynaşması, barış içinde yaşaması veya çatışmasız bir biçimde varlığını sürdürmesinde önemli bir etkide bulunur.

Din, güçlü bir bütünleştiricilik işlevine sahiptir. Zira din, her şeyin üstünde, insan hayatını düzenleyici bir temel fenomendir. Din, toplum bireylerinin hayatını, onları içeren, ama aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler.

Din, insanlara yardımlaşma duygusu kazandırarak insanların birbirlerine yardım etmelerinde, sıkıntılı zamanlarda, hastalık, deprem, sel gibi felaketlerde birbirlerine maddi ve manevi yönden destek olmalarında da işlev görerek toplumun kaynaşması veya bütünleşmesine önemli katkılarda bulunur.

Durkheim'in din ile *toplumsal bütünleşme*nin yanyana varolduklarını ileri sürmesinden ve dinde gevşemenin toplumdaki dayanışma bağlarını da çözerek anomiye yol açtığına işaret etmesinden beri sosyolojik literatürde din, bildiğimiz kadarıyla hemen herkesçe bir istikrar faktörü olarak değerlendirilmekte, bu nedenle de toplumsal değişime set çeken etkin bir toplumsal güç olarak yer almaktadır. Din ayrıca, dünyevi düzenin anlam yoksunluğunu gideren, toplumsal gerçekçiliği kutsallaştırılmış bir düzene dönüştüren bir model olarak da kavramsallaştırılmıştır.

Marxist sosyologlar da, farklı öncüllerden hareket etmelerine rağmen dinin değişime karşı koyan bir etken olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişime karşı güçlü bir fren teşkil etmektedir. Bu bağlamda diyalektik ve çatışmacı din kuramları, dini mevcut egemenlik ilişkilerini meşrûlaştırarak istikrarı sağlayan bir fenomen olarak görürler. Marx, dini insanoğlunun gerçek ıstırabının bir ifadesi, reel acı ve sıkıntıya karşı bir protesto, söz konusu ıstırabı hafifletme veya *meşrulaştırma* çabası ve halkın afyonu olarak değerlendirmiştir. Bu durumda din, kavranamayan, yanlışlığı görülemeyen bir dünyanın bilincini ifade ederek ve ezilen sınıfları hayata bağlayarak, yanlış dünyanın gerçek sefaletine karşı mümkün protestoları yatıştırma işlevi görmektedir. Böylece dinin ideolojik işlevi, gerçek sefalete karşı protestoları nötürleştirerek ve öbür dünyaya havale ederek egemen ve ezilen sınıflar arasındaki ilişkilerin istikrarında kendini gösterir. Gerçekten de Marx'ın düşüncesinde din, cari sosyal düzenlemeleri haklılaştıran, üst sınıfların bir aracı olarak hizmet gören ve istikrarı korumaya çalışan bir ideolojidir. Dinin insanı değil, insanın dini meydana getirdiğini savunan Marx'a göre din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, sosyal adaletsizliklerin damgasını taşıyan gerçek dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi görür. Bu nedenle Marx, dinin bu dünyanın genel bir kuramı olduğu, dünyanın evrensel düzeyde ahlakî açıdan onaylanması, törensel tamamlayıcısı, tesellisi ve haklılaştırılması olduğu görüşünü taşımaktadır. Din, insanlık durumunun sefaletini yansıtır ve insana bir teselli getirir. Fakat bu, razı oluşa götüren ve sosyal adaletsizliklere karşı bilfiil mücadeleden geri tutan bir tesellidir. "Dinsel sefalet bir yönüyle gerçek sefaletin dışa vurumu, diğer yönüyle de gerçek sefalete itirazdır. Din, ezilen yaratılmışın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur; tıpkı ruhun kovulduğu sosyal şartların ruhu olduğu gibi. Din, halkın afyonudur." (Marx, Engels, 1987: 11).

Bu noktada Marx'ın dinin yabancılaşma olduğuna ilişkin görüşüne de işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Marx'a göre din alinasyon, yani yabancılaşmadır. Marx'ın düşüncesinde dine inanç, insan yabancılaşmasının en

derin biçimidir. Marx, dini kapitalist üretim tarzının yabancılaştırıcı etkilerinin bir parçası olarak görmüştür.

Marx'ın din ile ilgili görüşlerine bakıldığında, dinin afyon olmasından maksadın, insanların kendilerini olaylar, zalim yöneticiler, sıkıntılı sosyal şartlar karşısında batmadan yüzeyde tutunabilmek için kullandıkları bir tür kendi kendini aldatma, kendi kendini oyalama veya afyonlama faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu afyonun geri planında egemenlerin çok önemli roller icra ettikleri de gerçektir. Esasen Marx'ın kendisi, dinin bir işlevinin afyon olduğunu söylememekte, dinin sosyal şartların bir ürünü olduğunu ve dinin başlı başına bir afyon olduğunu ileri sürmektedir.

S. Freud'un din ile ilgili görüşünün Marx'tan temelde farklı olmadığını da kaydetmek gerekir. Freud, her ne kadar bireysel düzlemde bir din teorisi geliştirmiş olsa da, hareket noktası itibariyle Feuerbach ve Marx'la hemen hemen aynı mantığa sahiptir. Bilindiği gibi Freud'a göre de din uyutucudur, nevrozdur. Sonuçta aslında Marx ve Freud'a göre din açıklanıp rafa kaldırılacak bir şeydir.

Ama yeri geldikçe belirtildiği gibi bu tür bakış açıları büyük ölçüde sübjektif ve ideolojiktirler. Dinin belli bir zaman ve mekandaki durumu, dinin o duruma indirgenmesini haklılaştırmaz. Her halükarda dinin başlı başına değişimi engellediği veya yavaşlattığı görüşü, sosyolojide önemli bir görüş olarak yerini almaktadır.

Dinin sosyal değişimi yavaşlatıcı görünümü, onun toplumun bütünleşmesinde gördüğü işlevle de yakından ilgilidir. Din, özellikle hızlı sosyal değişimlerde ve toplumsal farklılaşmalarda olası ve olan parçalanmalara karşı toplumu korumak ve bütünleştirmek için harekete geçer. Gerçekten de tarihe ve günümüze, basit, az farklılaşmış ve karmaşık, çok farklılaşmış toplumlara bakıldığında dinin önemli bir bütünleşme faktörü olduğu görülür.

Özellikle de karmaşık toplumlarda dinin en önemli sosyal işlevlerinden biri, sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek ve bütünleştirmektir. Toplumsal işbölümünün artmasına da bağlı olarak meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar kendilerini daha güçlü bir şekilde hissettirdiklerinden, artık doğal cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde kesin sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmekte ve bu durum karşısında toplumda toplumsal bütünleşmeyi sağlama ihtiyacı daha çok ortaya çıkmaktadır. Son derece farklılaşmış ve üstelik hızlı sosyal değişim süreçlerine sahne olan toplumlarda bütünleşme problemi daha fazla kendini hissettirmekte, bu durumda da dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı rolü daha önemli hale gelmektedir.

4.1.2. Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Etken Olarak Din

Tarihte ve günümüzde dinin toplumsal değişimde takviye edici bir etken olarak rol oynadığı kolayca gözlemlenebilir. Gerek Hıristiyanlıkta, gerek İslamiyet'te ve gerekse diğer pek çok dinde veya dinî oluşumda bu gerçekliği görmek mümkündür. Dinler, kendilerine karşı olmadıklarını gördükleri durumlarda değişimi desteklemekte, dindarlar, değişimi ve değişim aktörlerini takviye etmektedirler.

Batı toplumlarındaki köklü değişimler bağlamında modern kapitalizmin ortaya çıkıp gelişmesinde Protestanlığın rolü hatırlanabilir. Max Weber'e göre modern anlamıyla kapitalizmin oluşmasında, Batı'da, Kalvinist, Pietist, Baptist ve Metodist Protestan çevrelerin yaşayışında beliren püritanizm biçimindeki bir zahitlik anlayışının etkisi büyük olmuştur.

Protestanlığın bir şubesi olan Pentecostalizm'in Şili ve Peru'nun modernleşme sürecinde nasıl bir köprü işlevi gördüğü, sosyolojik araştırmalarla ortaya konulmaktadır. Yine Şinto uyanış hareketinin, Japonya'nın ekonomik rasyonelleşme döneminde kendini göstermiş olan bir geriye dönüş ve dinî esaslar üzerinde temellenen bir geçmişle buluşma olduğu da söylenebilir (Vergin 1985: 10).

Demokratikleşme yönündeki değişimde de dinin takviye edici roller oynayabileceği söylenebilir ve bu arada Protestanlık örneği zikredilebilir. S. Martin Lipset (1994: 5–7), Protestanlığın demokrasiyle pozitif ilişkiler kurduğunu söylemektedir. Nitekim bazı bilim adamları da Protestan ülkelerin Katolik ülkelere nazaran demokrasiye daha rahat geçme potansiyelleri olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam ve Müslüman toplumlar hakkında objektif bir inceleme, tarafsız bir gözlem de, İslam'ın ve İslamî grupların genelde toplumsal değişimi görece engellemediğini, tersine takviye ettiğini ortaya koyabilir (Michot: 27). Emevîler, Abbasiler, Selçukluklular ve diğer İslam devlet ve toplumlarında, çeşitli yer ve zamanlarda, İslam'ın değişimi takviye edici bir etken olduğu görülebilmektedir.

İslam'ın değişimden yana olmayan, gelişimi engelleyen, kalkınmayı takviye etmeyen bir din olduğu, tersine söz gelimi Hıristiyanlığın dinamik bir din olduğu ve nitekim İslam'ın fakir ve gelişmemiş toplumların dini olmasına karşılık Hıristiyanlığın kalkınmış, zengin ülkelerin dini olduğu biçiminde görüşler olmakla birlikte tarafsız bir tarihsel ve sosyolojik din okumasıyla bunun doğru olmadığı, gerçekte İslam'ın değişimi takviye eden bir etken olduğu ve hatta bir sonraki başlık altında üzerinde durulacağı üzere çeşitli sosyal zemin ve bağlamlarda değişimin temel faktörü olduğu gö-

rülür. Kur'an, Sünnet, İslam'ın tarihsel tecrübesi, günümüzün Müslüman toplumlarının hayat çizgileri, İslam'ın; sahip kıldığı inanç ve kazandırdığı zihniyet ve pratiklerle, toplumun gelişmesinde, güç kazanmasında, maddi ve manevi huzura kavuşmasında, ekonomik kalkınmasında vs., takviye edici roller üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Gerçekten de İslam toplumları, dinin toplumsal, kültürel ve siyasal değişimlerde işlev görmesi bakımından az verimli toplumları teşkil etmemektedirler. İslam'ın, değişimin gerçekleşmesinde, değişimden kaynaklanan bir takım toplumsal çözülme, bunalım, çekişme veya çatışmalarm ifade edilişinde, çok önemli bir rol üstlendiğinin gözlemlendiği söylenebilir.

Din, toplumsal değişimde çatışma yoluyla da takviye edici bir etken olabilir. Bilindiği gibi sosyal değişimin en önemli dinamiklerinden biri çatışmadır. Egemen olanlarla egemenlik altında bulunanlar arasında, bazı gruplar ve farklı değer sistemleri arasındaki çatışmalar tarihe eşlik etmişlerdir. Bu nedenle din, daima bütünleştirici bir rol oynamamış, sık sık şiddetli çatışmalara da sebep olmuştur. R. K. Merton, örneğin inanç için yapılan savaşlar gibi, dinin yıkıcı güçlerine işaret etmiştir. Bazı dinî sistemler, egemenliği kabul ederler; diğer bir kısmı ise, egemenlik altında bulunanlara, mevcut egemenlik ilişkilerini yıkmanın yüce dinî bir görev olduğuna dair dayanak çerçevesi temin ederler.

4.1.3. Toplumsal Değişimin Temel Etkeni Olarak Din

Din, toplumsal değişimi yavaşlatan, engelleyen veya takviye eden bir etken olabildiği gibi toplumsal değişimin temel etkeni de olabilmektedir. Weber, dünyayı düşünce ve inançlar yönetmese de, bazı tarihsel durumlarda düşünce ve inançların toplumsal değişimin yönünü bağımsız olarak etkileyebileceklerini ileri sürmektedir. Gustave Le Bon'a (1841-1931) göre de inançlar, insanlık tarihinin en güçlü etkenlerinden biri olup toplumun inançlarında meydana gelen her değişmeyi büyük toplumsal değişim izler.

Gerçekten de din, bazen sosyal düzeni sağlar, istikrar oluşturur veya oluşmasına yardım eder, *sapma* ve *anomi* durumlarına engel olurken, bazen de mevcut toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir hareket meydana getirerek anomi ve sapmaya neden olabilir ve toplumda bölünüp ayrımlaşmaya, saflaşmaya, göçe veya devrim denilebilecek köklü yapısal değişimlere yol açabilir.

Toplumsal değişimin temel etkeni olarak dine İslamiyet bağlamında bakılacak olursa, görülür ki İslâm, büyük karizmatik önder olarak Hz. Muhammed'in 23 yıllık peygamberlik yıllarında giriştiği hareketle

Medine'de Ashabı ile birlikte inşa ettiği sosyal sistem ve yapıda değişimin temel etkenidir. Ataların geleneksel dinine ve dünya görüşüne karşı yeni bir ruh, inanç ve hayat tarzıyla ortaya çıkan İslâm dini, animist ve putperest inanç ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumunda şiddetli tepkilerle karşılaşmış, ama taraftarlarını bulmakta da gecikmemiştir. Mekke'de putperestlerin özellikle ileri gelenlerince bu yeni dine ve ona inananlara karşı baskı ve şiddetle karşılık vermeleri sonucunda İslam Peygamberi ve Ashabı Medine'ye Hicret etmiş ve İslam orada kök salmıştır. Hicret'i müteakip Hz. Peygamber'in önderliğinde on yıllık bir mücadele, sadece Hicaz yöresinin değil, hemen hemen bütün Arabistan'ın yeni dinî, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal oluşumun nüfuz dairesine girmesi ile sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Arabistan'da çok köklü bir toplumsal değişimin gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu değişim, toplumun dinî, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, ahlakî, hukuki bütün alanlarında etkili olmuştur. Bu değişime, Kur'an ve Hadislerle İslam tarihi kaynaklarının da işaret ettiği gibi cahiliyye döneminden medeniyet dönemine; sözlü kültüre dayalı kabile düzeninden kitabî kültüre dayalı ümmet yapısına dayalı şehir medeniyetine bir geçiş demek mümkündür. Şehir ortamında ortaya çıkan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Her ne kadar sosyo-kültürel açıdan İslâmiyet, Arap kültür atmosferinde ortaya çıkmışsa da, orada önemli değişiklikler gerçekleştirmiş, en önemlisi topluma Tevhid esasına dayalı yepyeni bir inanç getirmiş ve yepyeni bir ruh üflemiştir. Görüldüğü üzere İslâm, Hz. Muhammed'in liderliği altında, Arap toplumunun dinî, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel etken olarak rol oynamıştır.

İslam dininin, karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed'in vefatını müteakip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de İslam toplumunda toplumsal değişimin temel etkeni olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde bir takım önemli iç mücadele ve çatışmalar olmakla birlikte İslam toplumunun sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye ve İslam toplumları başka toplumlarla, Müslüman olan ve olmayan yeni çevrelerin kültürleriyle karşılaşmaya başlamışlardır.

Daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüz dünyasında dahi İslam, çeşitli olaylarda, değişik yer ve zamanlarda, çeşitli toplumların siyasal, sosyal, kültürel vb. değişimlerinde, tamamen olmadığı yerlerde de belli düzeylerde, değişimin temel etkeni olarak işlev görebilmektedir.

İfade edilmelidir ki, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkilerini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, dinin bu şıklardan

her birini birbirinden bağımsız olarak saf bir biçimde gerçekleştirdiği zannına kapılmamaktır. Burada esas alınan nokta, dinin değişik biçimlerde toplumsal değişim karşısında etkili olabildiği ve değişik zaman ve zeminde bu biçimlerin biriyle öne çıktığıdır. Din, bir yönüyle etkili olurken diğer yönleri de büyük ölçüde bünyesinde taşır. Ayrıca din, bu biçimlerden ikisini veya üçünü bir anda gerçekleştirme imkan ve potansiyeline de sahiptir. Söz gelimi din, bir toplumda belli bir zamanda bir yandan değişimi takviye edici bir işlev görürken, aynı zamanda değişime karşı istikrarı koruyucu bir işlev de görebilir. Doğal olan da budur zaten. Toplumsal değişimin sağlıklı bir biçimde meydana gelebilmesi, aynı zamanda toplumun dengesinin bozulmamasına da bağlıdır. Değişimle birlikte toplumun dengesinin bozulmaması için toplumsal değişimi destekleyen din, aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve denge için bir istikrar işlevi de görebilir. Benzer biçimde din, örneğin hem muhafazakâr bir tutum sergileyebilir, hem de toplumsal değişimin başlı başına bir faktörü olarak hizmet görebilir. Buna örnek olarak ise İslâm tarihinden Medîne toplumunu getirmek mümkündür. Hz. Muhammed'in liderliğinde kurulan Medine'nin oluşum ve değişim sürecine bakıldığında, orada dinin hem başlı başına bir değişim faktörü olduğu, hem de toplumsal bütünleşme etkeni olduğu görülebilmektedir.

4.2. Toplumsal Değişimin Etkili Olduğu Toplumsal Değişim-Din İlişkisi

4.2.1. Dini Olumsuz Yönde Etkileyen Bir Etken Olarak Toplumsal Değişim

Dinin, toplumsal değişimi olumsuz yönde etkilemesi gibi toplumsal değişim de dini olumsuz yönde etkileyebilir. Meselâ toplumsal değişim, dinin kendi içinde çatışma çıkmasına; dindarlar arasında zıtlaşma, kavga, savaş vs. çıkmasına, dinin toplumsal yapıda zayıflamasına, toplumsal hayatın bazı alanlarından çekilmesine vs. sebep olabilir. Bu noktada Batı'da Rönesans ile birlikte gelen değişimle ilişkili olarak ortaya çıkan reform hareketinin Protestanlığı doğurmasıyla Hıristiyanlığın daha da farklılaşmasını ve farklı zamanlarda ortaya çıkan dinî çatışma ve savaşları örnek vermek mümkündür. Ayrıca İslam tarihinde özellikle Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen değişimlerin etkisiyle çeşitli fırkaların, siyasal hareketlerin, isyanlarm ve daha sonraki mezhepleşme ve fırkalaşmaların, ayrışma ve parçalanmaların kendini göstermesi de buna örnek verilebilir.

Bunların dışında genel olarak bir toplumda yeni dinin ortaya çıkması ve yayılması, eski dini olumsuz etkiler. Buna göre yeni dinle toplumun yapısında meydana gelen değişimin, eski dini ve dinî yapıyı görece olumsuz etkileyeceği açıktır. Örneğin Hıristiyanlığın Roma'da ortaya çıkması

oradaki paganizmi ve diğer inanç biçimlerini veya Mekke'de İslamiyet'in yayılması oradaki putperestlik ve diğer inançları, o putperestlik ve diğer inançlar açısından olumsuz etkilemiştir.

Dinin olumsuz olarak etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisine en iyi örneklerden biri, çağdaş dünyada *modernleşme* ve *sekülerleşme*nin dini olumsuz yönde etkilemesi olarak tespit edilebilir. Bu bağlamda geleneksel yapıdan modern yapıya doğru yönelen toplumlarda, özellikle modern sanayi toplumlarında, yeni ve modern değerlerin, seküler dünya görüşü ve zihniyetlerin, geleneksel ve kurumlaşmış dinî yapılar, formlar, inançlar, örf ve adetler, norm ve değerler için olumsuz bir durum ortaya çıkardığı söylenebilir. Fakat bu noktada acaba bu olumsuzluğun, *modernlik* ve modernleşmenin ve ona bağlı olarak sekülerleşmenin dini gerilettiği, yani sosyal hayatın çoğu alanlarından uzaklaştırdığı biçimindeki bir yaklaşımı doğrulayacak düzeyde olduğu savunulabilir mi? Bilindiği gibi böyle bir görüş var ve o görüşe *sekülerleşme teorisi* denilmektedir.

Emile Durkheim ve Max Weber gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir dünyevileşmenin, bir dindışılaşmanın varlığı düşüncesine dayanmaktadır. Weber tarafından kuramsal olarak ortaya konulan ve E. Troeltsch tarafından da yaygınlaştırılan, sekülerleşme teorisi, gittikçe dinin sosyal hayattan uzaklaşacağı varsayımı üzerine kuruludur. Dini veya din-toplum ilişkilerini evrimci ilerlemeci modernleşmeci bakış açısından ele alan sosyologların çoğu, dinin belirli bir toplumda gerilememesi ve toplumdaki etkinliğini hala sürdürmesini, sosyal ve siyasal gelişmenin veya modernleşmenin başarısızlığına işaret olarak değerlendirmektedirler. Bu bakış açısına göre bir toplum ne kadar modern ise o kadar sekülerdir; modernleşmenin düzeyi ne kadar yüksekse sekülerleşmenin düzeyi de o kadar yüksektir. Bu yaklaşım, "ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme" olarak özetlenebilir.

Dünyanın gittikçe sekülerleşmekte olduğunu; dinin sekülerleşme karşısında gerilere itildiğini, kamusal alandan uzaklaşmakta olduğunu ve dinin toplumsal etkinlik alanlarının daraldığını ileri süren sekülerleşme teorisi, sosyologlar ve din sosyologları tarafından tartışılmış ve bazı sosyologlar tarafından kabul görürken, bazıları tarafından da toplumsal gerçeklikle uyuşmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Gerçekten de modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modernleşmeyle birlikte dinin ve dindarlığın pek çok toplumda gerilemenin tersine güçlü bir biçimde varlık göstermesi, dünyanın pek çok coğrafyasında dine meşrûiyet aracı olarak çokça başvurulması ve pek çok yerde dinsel canlanmaların var olması gerçeğiyle

yanlışlanmaktadır. Günümüzde modernliğin veya sanayileşmenin zirvesine çıkmış olan, bilim ve teknoloji açısından çok güçlü olan toplumlarda dahi, modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin iddialarının tersine modernleşme ile din ya da bilim ve teknolojik gelişim ile din arasında her zaman ters orantılı bir ilişki olmayıp, tersine dinde, dinsellikte artış da gözlenebilmekte, dine dönüşler görülebilmekte ve dinî canlanmalar meydana gelebilmektedir. Modernlik ve modernleşme söz konusu olduğunda, *çoklu modernlik* ve *modernleşme* yaklaşımıyla, her toplumun kendi şartlarına göre kendi modernlik ve modernleşme serüveni olduğu gerçeğinin gözönünde tutulması, konunun daha doğru tespiti ve anlaşılmasını sağlar. Farklı modernlik ve modernleşmeler olduğu kabul edilirse, modernliğin geçerli olduğu veya modernleşen her toplumda sekülerleşmenin de etkili olacağı ve dini toplum sahnesinden gerileteceği ya da kaldıracağı biçiminde bir yaklaşımın doğru olmadığı anlaşılır. Bir toplumda, modernlik sekülerlik ve sekülerleşmeyi getirebilir, ama başka bir toplumda getirmeyebilir veya sekülerleşmenin bir toplumdaki etkisi ile başka bir toplumdaki etkisi aynı olmaz.

Nitekim birçok sosyolog, düz çizgili bir modernleşme ve sekülerleşme teorisine karşı çıkmakta ve onun olayı tüm genişlik ve çeşitliliği içerisinde dünya ölçüsünde açıklamaya yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Çünkü genelde Batı, özellikle Avrupa toplumlarında belli düzeylerde gerçekleşen modernleşme ve sekülerleşmeye karşılık öteki toplumlar belli bir değişim sürecine girmiş olsalar bile yine de onların sekülerleşmesi ile dinin gerilere çekilmesinden söz etmek pek gerçeğe uygun düşmemektedir. Kaldı ki bizzat Batı için dahi bu tartışmalıdır.

4.2.2. Dini Olumlu Yönde Etkileyen Bir Etken Olarak Toplumsal Değişim

Dini olumsuz yönde etkileyen sosyal değişimin yanında bir de dini olumlu yönde etkileyen sosyal değişimden söz etmek mümkündür.

Bazen toplumda, toplumun yapısında öyle bir değişim gerçekleşir ki bu değişim, dinin lehine işlevsel olabilir. Bu bağlamda geçmişten örnek vermek gerekirse, örneğin Konfüçyanizmin ortaya çıkıp yerleşmesi, Çin'de hızlı bir sosyal değişim, düzensizlik ve çatışma döneminde olmuştur. Yine felsefî Brahmanizm ve Budizm'in başlangıçları, Hindistan'da birçok iç çekişmelerin, Arilerle yerli halk arasındaki çatışmaların, feodal savaşların ve Brahmanlarla Kşatriyaların sosyal nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği zamanlara rastlamaktadır. Benzer bir biçimde İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'da ve dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan toplumlarda meydana gelen bir takım değişimlerin, bir dinî canlanmaya sebebiyet vermesini örnek olarak zikretmek mümkündür.

Dini olumlu yönde etkileyen bir etken olarak toplumsal değişime bir örnek de, Sovyetler Birliği bağlamında getirilebilir. Sovyetlerde din-dışı ve dine karşıt bir biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, bazen dinin zayıflamasını beraberinde getirmişse de bazen de özellikle onunla mücadele etme temelinde dinin güçlenmesine sebep olmuştur. Bunun en azından Müslümanlarla ilgili olarak doğru olduğu söylenebilir. Yine Sovyetler'in dağılmasıyla birlikte Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarına kavuşmaları yönünde kendini gösteren değişim de, İslamî canlanmada etkili olmuştur. Ayrıca denilebilir ki Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını elde etmeleriyle birlikte yüzyüze geldikleri yeni konum da, hem seçkinler planında hem de halk kitleleri planında, özellikle de kimlik oluşumu noktasında İslamiyet'e yönelişte önemli bir etken olmuştur.

Şu hâlde klasik *modernleşme teorileri*nin iddia ettiği gibi modernleşmeyle doğru orantılı olarak mutlaka sekülerleşme gerçekleşmez ve dolayısıyla din gerilemez veya çökmez. Hatta tersine modernleşme, dinin canlanmasında, insanların dine sarılmalarında belirleyici bir unsur da olabilmektedir. Yukarıda verilen örneklerde bu durumu gözlemlemek mümkündür. O hâlde modernleşmeyle birlikte dünyevileşmenin gittikçe güçlü bir biçimde varlık göstereceği ve dinin sosyal hayattan gerileyeceği biçimindeki tez veya teori sorgulanmalı ve bu teoriye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Dinin toplumsal değişimden olumlu etkilenmesine bir örnek de, demografya, göç ve şehirleşme ile kendini gösteren değişimin, Türkiye'de ve Ortadoğu'da *dindarlaşma*, cemaatleşme, dini örgütlenme, dini gruplaşma, yönünde etkili oluşudur.

Toplumsal değişimin dini olumlu etkilemesine önemli bir örnek de, modern toplumlarda ortaya çıkan *yeni dinî hareketler*dir. Modernite geleneksel toplum yapısı ve düzeninde köklü değişimleri beraberinde getirdiği gibi, bu değişimler de toplumların alışılagelmiş dinî yaşantılarında çok köklü değişiklik ve gelişimlere sebep olmuş veya kaynaklık etmişlerdir. Bu gelişimler içindeki önemli olgulardan biri, yeni dinî hareketler biçiminde kendini göstermiştir. 19. yüzyılın başlarından itibaren yeni dinî hareketler diye adlandırılan bir takım yeni dinî grup, cemaat, akım, hareket ve oluşumlar ortaya çıkmaya başlamışlardır. Bu olgu ve sürecin en kayda değer gelişimi ise, özellikle 20. yüzyılda olmuştur. Nitekim bu konunun bilim literatürüne girişi ve bu çerçevede kendilerine yeni dinî hareketler denilen cemaat, grup ve oluşumlar üzerine sosyolojik incelemeler veya yeni dinî hareketlerin sosyolojisi de bu yüzyılda kayda değer bir gelişme göstermiştir.

Esasen yeni dinsel hareketlerin doğuşu, sekülerleşme süreciyle de ilgili bir durumdur. Batı'nın Hıristiyan kollektif bilinci, ayrılıp dağılıyordu. *Çoğulculuk*, onun objektifliğini zayıflatmış, toplumsal düzeyde Hıristiyan dinlerinin yavaşça görülüp idrak edilen faydasız karakteri -ki buna statü ve güç kaybı eşlik etmiştir- ekzotik dinlerin dinsel pazardaki pozisyonlarını geliştirmelerine izin vermişti. Unification Church, the Family veya Iskcon (Krishna Consciousness) gibi bazı dinsel hareketler, Tanrı'yı geri getirip aile, ekonomi ve hatta politikaya dâhil ederek dünyayı ve kurumlarını yeniden kutsallaştırmak istemişlerdir. Wallis onları *dünyayı reddeden* yeni dinler olarak isimlendirmektedir. Fakat büyük çoğunluk, başka bir tipten olup onlar *dünyayı onaylayan*lardır (Dobbelaere 1998: 454).

Yeni dinî hareketlere dikkatli bir bakışla, onların küresel bir olgu olarak kendilerini bize takdim ettikleri görülebilir. Aslında bu hareket veya oluşumların birçoğu, yerel veya mahalli birer fenomen olarak görünmektedirler. Genellikle onlar çoğulcu yapıya sahip ve hızlı değişim içindeki toplumlarda çok büyük bir gelişim göstermişlerdir. Onlar, kendi mahallerinde, kendi toplumlarında resmî dinî bir cemaat hüviyetini de elde etmişlerdir. Örneğin Endonezya ve Nijerya'da birçok yeni dinî cemaat, hareket, grup ve oluşumların büyük çoğunluğunun durumunun böyle olduğu söylenebilir. Öyle ki Endonezya'da 60 milyon kişinin bu şekilde ortaya çıkan yerel yeni dinî harekete mensup olduğu gözlemlenmektedir. Vietnam'da ise Cao Dai ve Hoa Hao adlı yeni dinî hareketlerin beş milyondan fazla mensubu bulunmaktadır. Buna karşılık, öteki bir kısım yeni dinî hareket ve oluşumlar, menşeî mahallerinin çok ötesinde dünya çapında bir yaygınlık ve gelişim göstermişlerdir.

Şunu da belirtmelidir ki, yeni dinî hareketler, bir yönüyle dinî canlanmaya işaret ederken, bir yönüyle de ana dinî grup ve yapılar için tehdit unsuru olabilmektedir. Çünkü bunların toplumda, hatta küresel ölçekte bütün dünyada çoğalıp büyümeleri, ana dinî bünyeden kopmalara, ana dinî grupla rekabet ve çatışmalara ve dolayısıyla toplumda ayrışmalara, gerginliklere, huzursuzluklara vs. yol açabilir.

4.2.3. Toplumsal Değişimle Birlikte Dinin Değişimi

Toplumsal fenomenler olarak dinler de değişim geçirir. Toplumun değişiminden, toplumsal değişimden bahsedilebiliyorsa, bir toplumsal olgu ve kurum olarak dinin değişiminden de bahsedilebilir.

Zamanla toplumun bünyesinde meydana gelen değişimle birlikte dinin değişimi maddesi, dinin toplumsal değişimden olumlu veya olumsuz yönde etkilenmesi maddesinden ayrı bir durumdur. Toplumsal değişimle birlikte

dinin değişiminden kast edilen, zaman içinde değişen sosyal şartlar ve toplumun yeni ihtiyaçları karşısında dinin kendini yenileyerek değiştirmesi, yeni bir yorumla, yeni bir hukuk anlayışıyla vb. ortaya çıkmasıdır. Burada toplumsal değişimin dine doğrudan değil de dolaylı bir etkisi mevcuttur. Şu hâlde denilebilir ki dinlerin değişimi ifadesinden kast edilen, dinlerin toplumsal değişimden doğrudan doğruya etkilenmesi değil, toplumsal değişimi, toplumun farklı özelliklerini, çağı, çağın özelliklerini, kültürel yapıyı, farklı toplum tiplerini dikkate alarak kendini değiştirmesi, yenilemesi, tabir caizse o topluma uygun/uyumlu hale getirmesi, o topluma sunacak biçime sokmasıdır.

Toplumsal değişim, toplumun değişimi, değişik toplumsal evrenlerle karşılaşma, farklı toplumlara hitap etme gibi olaylar, dinin kendisinin değişimini de gündeme getirebilmektedir. Budizm örneğinde bu anlamda bir din değişiminden söz edilebilir. Budizm, doğum yeri olan Hindistan'ın sınırları dışına taşarak Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığı andan itibaren, karşılaştığı yeni kültürlere adaptasyonun tipik örneklerini sunmuştur. Çin Budizmi, Lamaizm ve Zen Budizmi gibi Budist oluşumlar, bu şekilde doğmuşlardır. O hâlde denilebilir ki bütün sosyal tezahürler gibi dinler de değişime maruz kalmaktadırlar. Bu bağlamda Konstantin dönemi Hristiyanlığı, yakınçağ Katolikliği ile ve yakınçağ Katolikliği de İkinci Vatikan Konsili'nin Katolik kilisesiyle aynı görülemez (Kehrer, 1998: 96).

Din veya dinin bir yorumu, zamanla ve sosyal durumlara göre genel olarak aynı çizgi üzerinde bir değişime uğrayacağı gibi, birden fazla kollara, hem de birbirinden çok farklı kollara ayrılabilir bir biçimde değişim geçirebilir. Yukarıdaki örnek birinciye, Protestanlığın doğuşu veya daha farklı sivil dinler, kültler, denominasyonların vb. ortaya çıkışı ise ikinciye örnek verilebilir. Buna İslamiyet bağlamında da örnek getirmek mümkündür. İslam'ın tarihsel pratiğinde genel olarak bir tecdid anlayışı ve hareketi mevcut olup her çağda bir müceddidin ortaya çıkarak dini yeniden ele alınası ve dine bir dinamizm kazandırması anlayışı söz konusudur. Ayrıca zamanla İslam'ın çeşitli kollara ayrılınası ve bu kolların içinde de alt kollara ayrılınası gibi bir durumun olduğu bilinmektedir. Mezhepler ve bunların alt ayrımları, İslam tarihi ve toplumlarında her iki dini değişimin de var olduğunu göstermektedir.

Sosyal değişimle birlikte dinin değişiminin, hukuk üzerinde yansımaları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de sosyal değişimle birlikte dinler, hukukî yönleri üzerinde bir takım iradî değişimler gerçekleştirmektedirler. Değişimle birlikte din, kendini yeniden gözden geçirmekte, hukukî veya fıkhî hüküm ve kurallarının bir kısmını değiştirmekte ve bu da dine bir canlı-

lık, bir yenilik getirmektedir. Söz gelimi İslam hukukunda kabul edilen "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü" (Mecelle) prensibi, bu durumu ifade etmektedir.

Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminde etkili olan önemli faktörlerden biri, mevcut dine, din anlayışına veya dinin yaşanış biçimine yapılan itirazdır. Sosyal hayatta, sosyal kurumlarda, toplumsal yapıda meydana gelen değişimle; *karizmanın rutinizasyonu* (sıradanlaşması) ve buna bağlı olarak kurumsallaşma, gelenekselleşme, hiyerarşik ve bürokratik yapıların oluşmasıyla birlikte, özellikle de din önderinin, karizmatik liderin ve onun yakın dostlarının ölümünden sonra dinî topluluk içinde bir düşünsel farklılaşma ortaya çıkmakta ve bu farklılaşma bir itiraz, protesto, isyan vb. ile birlikte gerçekleşmektedir. Bu itiraz, isyan vs. ile dinler, bir takım kollara, mezheplere, fırkalara, sektlere, denominasyonlara, cemaatlere, kilise içinde kiliselere vb. ayrılmaktadırlar.

Son çözümlemede toplumsal değişimle birlikte dinin değiştiği, kendini değiştirdiği veya değiştirmeye çalıştığı, kendini yenileyebildiği tarihsel ve sosyal bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. Sonuç

1. Toplumsal değişim, her toplumun alınyazısıdır. Planlı ya da plansız bir değişim içinde bulunmayan bir toplum düşünmek mümkün görünmemektedir.

2. Toplumsal değişim terimi, nesnel bir gerçekliği ifade etmek üzere nötr bir anlam içeriğiyle kullanılmaktadır. Toplumsal değişim bu şekilde kullanıldığında ancak, onunla ilgili doğru tespitler yapmak mümkün olabilir.

3. Toplum hayatında sosyolojik anlamda olmazsa olmaz bir fenomen olan din, toplumsal değişimle karşılıklı ilişkilere sahiptir; din toplumsal değişimi, toplumsal değişim de dini etkiler. Bu, bütün dinler için böyle olduğu gibi, İslam için de böyledir.

4. Bu karşılıklı ilişkiler içerisinde din, toplumsal değişimi üç noktada etkiler: Öncelikle din, muhafazakâr bir sıfatla kendisini göstererek toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve mevcut durumu koruyucu bir etkendir. İkinci olarak din toplumsal değişimi takviye eden bir etken olarak sahneye çıkmaktadır. Üçüncü olarak ise din toplumsal değişimin temel etkeni olmaktadır.

5. Toplumsal değişim de dini ikisi doğrudan, biri dolaylı olmak üzere üç noktada etkilemektedir: Bunlardan birincisinde toplumsal değişim, dini – dine göre- olumsuz yönde etkilemektedir. İkinci durumda toplumsal de-

ğişim, dini –dine göre- olumlu yönde etkilemektedir. Üçüncü noktada ise din, toplumsal değişim gerçekliğini dikkate alarak kendisini yenilemek ve sosyal hayata yenilenerek çıkmaktadır.

6. Din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin ele alınmasıyla din, bir bağımsız değişken, bir de bağımlı değişken olarak gözlenmekte ve dinin kutsal, aşkın ve insanüstü bir fenomen olmakla birlikte toplumla varlık sahnesine çıkması itibarıyla toplumdan ve toplumsal değişimden etkilendiği de kabul edilmektedir. Bu nedenle vurgulanmaktadır ki sosyal ve tarihsel bir kurum olarak din, toplum ve toplumsal değişimle diyalektik bir ilişki içerisinde var olmaktadır. Kuşkusuz tarihsel olarak ve toplumsal gerçeklik olarak dine ve din-toplum ilişkilerine bakıldığında, dinin toplum ve toplumsal değişimi daha çok etkilediği, yönlendirdiği, biçimlendirdiği görülmektedir; ancak yine görülmektedir ki sosyal bir fenomen olarak din de şöyle veya böyle, bir şekilde toplumdan, sosyal kurumlardan, sosyal olay ve olgulardan etkilenmektedir.

7. Modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin de var olacağı ve sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modern veya modernleşme sürecindeki birçok toplumda dinin ve dindarlığın canlı bir biçimde varlık göstermesi ya da canlanması gerçeğiyle uyuşmamaktadır.

8. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetlerden toplumsal değişimde insan iradesinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Chalfant, H. Paul, R. E. Beckley, C. E. Palmer (1987). *Religion in Contemporary Society,* 2. bs., California.

Dobbelaere, K. (1998), "Secularization", *Encyclopedia of Religion and Society.* (Ed. W. H. Swatos). New Delhi-London, ss. 452–456.

Durkheım, E. (1923). *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri,* (Çev. H. Câhid), c. 1-2. İstanbul.

Geertz, C. (1968). *Islam Observed*, New Haven.

İbn Haldun (1996). *Mukaddime*, (Tah. Derviş el-Cüveydî), 2. bs. Beyrut.

Kongar, E. (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.* 6. bs. İstanbul.

Lipset, S. M. (1994). "The Social Requisities of Democracy Revisited", *American Sociological Review,* 59 (1), ss. 1–22.

Mardin, Ş. (1992). *Din ve İdeoloji*, 5. bs. İstanbul.

Marx, K., F. Engels (1987). "On Religion", *Religion and Ideology*, (der. R. Bocock, K. Thompson). Manchester.

McGuire, M. (1987). *Religion: The Social Context*. 2. bs. California.

Okumuş, E. (2005). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul.

Okumuş, E. (2006). *Toplumsal Değişme ve Din*. 2. bs. İstanbul.

Okumuş, E. (2007). *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. 3. bs. İstanbul.

Roberts, K. A. (1990). *Religion in Sociological Perspective*. 2. bs. California.

Vergin, N. (1985). "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*. 29/30, ss. 9–28.

Weber, M. (1964). *The Sociology of Religion*, (İng. çev. E. Fischoff). Boston.

Wilson, B. (1989). *Religion in Sociological Perspective*, Oxford-New York.

GÖÇ, KENTLEŞME VE DİN

Celaleddin Çelik

1. Göç ve Toplumsal Değişme

Göç, çeşitli sebeplere bağlı olarak coğrafi bir alandan başka bir alana doğru gerçekleşen nüfus hareketliliği olgusudur. Sosyolojik boyutta göç, salt fiziksel bir hareketlilik olmaktan öte bireylerin ve toplumların hayatında derin izler bırakan toplumsal bir olaydır. Göç hareketliliği gönüllü ya da zorlayıcı bir takım sebeplere bağlı olarak ortaya çıkabilir. Zorunlu göçler genellikle insanların yaşadıkları yerleri doğal afetler, toplumsal çatışmalar, siyasal gerginlik ve çatışmalar neticesinde terk etmelerini, gönüllü göçler ise, daha iyi yaşama ve yüksek standart elde etme amacıyla başka şehir ya da ülkelere yapılan yer değişikliklerini ifade eder.

Tarih boyunca kentler, ülkeler ve toplumlar arasında göç hareketleri olmuştur. Hatta toplumlar arasındaki egemenlik savaşları bu göç hareketlerini kavimler boyutuna da çıkarmıştır. Sosyoloji, göçün bu şekilde tarihsel boyutunu önemsemekle birlikte, modern toplumlarda iç ve dış göç olgusuna daha fazla dikkatleri çevirmiş durumdadır. Bu durum, modern dönemde kitlesel boyutta insan hareketliliğine yol açan göç olgusunun, aslında sanayileşme ve kentleşme gibi geniş çaplı sosyolojik olgularla ilgili olmasından kaynaklanır. Kentleşme ve sanayileşme süreçleriyle birlikte ilerleyen iç göç olgusu, kırsal kesimden kentsel alanlara doğru büyük nüfus hareketini ve değişimini kapsar. İç göçün artışı, genellikle *itici ve çekici faktörlerle* açıklanır. Kırsal kesimde nüfus artışı, toprağın küçülmesi ya da elverişsizliği gibi sebepler, kişileri kentlere *iten faktörler* olarak tanımlanır. Kentlerin sunduğu yüksek yaşam kalitesi, nitelikli eğitim, sağlık ve maddi imkanlar gibi cazip unsurlar

ise insanları kentlere *çeken faktörler* olarak öne çıkar (Bkz. Fichter, 2002: 160–161; Marshall, 1999: 314; Bahar, 2009: 260). Bir başka deyişle göç, itici ve çekici sosyoekonomik, politik ve kültürel etkenlerin rol oynadığı, neticede gerek göç edenlerin tutum ve davranışlarında, gerekse göç edilen ortamın kültüründe bazı etkileşimlere yol açan bir sosyal olgudur.

Modern zamanlarda göç olgusu, daha çok sanayileşme ve kentleşme süreçleriyle ilişkili olarak açıklanmaktadır. Göçün sosyolojiye konu olmasının temel sebebi, bu süreçte insanların zihniyet ve davranışlarıyla sosyokültürel hayatın genelinde değişme ve farklılaşmalar yaşamasından kaynaklanır. Bu değişim göçmenin, gerçekte, iki yerleşim yeri arasında bir kültür aracısı olmasıyla ilgilidir. Bir başka deyişle göçmenin yaşam dünyası üzerinden kültürel etkileşim, uyum veya çatışma süreçleri gelişir. Göç, sadece fiziki anlamda bir nüfus hareketi değil, aynı zamanda yer değiştiren kesimlerin kültürel etkileşimlerini içeren bir sosyal harekettir. Göç eden insan sadece mekânsal değil, psikososyal ve kültürel dünyalar arasında da bir geçiş ve etkileşim yaşamaktadır. Göç edenler geniş bir kitleyi oluşturduğu zaman, hem göçmenler hem de göç edilen toplumsal çevre bundan karşılıklı etkilenmektedir. Bu çerçevede göçün birey ve toplum hayatında yarattığı etkileşime dikkat çekilmelidir.

2. Göç ve Kentleşmenin Sosyokültürel Etkileri

Kentleşme sürecine bağlı olarak gerçekleşen iç göç olgusu, sosyal çevresi içinde bireyi ve bütün sosyokültürel hayatı etkiler. Göçmenlik konumu bireyi, kişisel zihniyet, tutum ve davranışlarından, kültürel ve dini hayatına kadar çok geniş kapsamlı bir etkileşimle karşı karşıya bırakır. Kent hayatı, göçmenin daha önceki tutum, davranış, ilişki ve yaşam tarzlarından farklı bir hayata ve kültüre geçişi temsil eder. Bu anlamda sosyolojik literatürde kırsal hayat, birincil cemaat ilişkilerinin sürdüğü, geleneksel, dayanışmacı ve muhafazakar geniş aile yapısıyla karakterize edilirken; kent hayatı, ikincil, resmi, kurumsal, bürokratik ilişkilerin ve rasyonel davranışın hüküm sürdüğü, bireyciliğin ve sekülerleşmenin bir mekânı olarak tasvir edilir. Buna göre toplumların modernleşme süreci, kentsel kültür ve ilişkiler sistemine uygun bir değişim geçirmesiyle ilgili görülmüştür. Sözkonusu değişim sürecinde, bireyin zihniyet, tutum ve davranışlarında geleneksel ve dini referanslardan uzaklaşması, aile yapısının çekirdekleşmesi, kültürün bireyselleşmesi, farklılaşması ve sekülerleşmesi, sosyal sistemin ise bürokratikleşmesi ve kurumsallaşması beklenir.

Kente göç etmek, sadece bir fiziki mekân değişikliği değildir. L. Wirth, kentleşme olgusunun aynı zamanda, kente özgü bir ilişkiler sistemi ve hayat tarzının da benimsenmesiyle ilgili yönüne işaret eder. Bu yaşam biçimi,

kentin kültürel farklılıkları ve çeşitliliği potasında eriten, bireysel farklılıkları hoşgörü ile karşılayan yapısal gelişimiyle bağıntılıdır (Wirth, 2002: 81, 87). Kentleşme olgusu ile sosyokültürel hayat arasında karşılıklı bir etkileşim bulunmaktadır. Yapısal olarak kente özgü statü, rol, tabakalaşma düzeninin süreç içinde farklılaşması söz konusudur. Modern kent toplumunun işbölümü, rasyonel bürokrasi ve kurumsal organizasyon temelinde düzenlenen yapısı, günlük sosyal ilişkileri de bu yapısal mekanizmalara göre ayarlamayı gerektirmektedir. Bir başka deyişle kent hayatı, geleneksel topluma özgü birincil, samimi insan ilişkileri yerine, resmi, ikincil, anonim tutum ve davranışları gerektirmektedir. Kültürel boyutta kentin, zihniyet, tutum, davranış ve ilişkiler sistemiyle özgül bir "yaşam tarzı"nı içerdiği söylenebilir. Ancak kentle özdeşleştirilen bu değişim tasavvuru, özünde ilerlemeci pozitivist bir anlayışın etkilerini taşır. Köy ve kent hayatı, cemaat ve cemiyet (Tönnies), gelenek ve modernlik bağlamında birbirinin zıddı olgular olarak betimlenmiştir. Ancak kentlerin tarihsel ve yapısal gelişimleri gibi, kentleşme süreci de farklılıklar içerir. Mesela Batı'da kentleşme olgusu, sanayileşme sürecine bağlı gelişirken, Doğuda ve gelişmekte olan ülkelerde ise kentleşmenin esas etkeni sanayileşme değildir. Gelişmekte olan Doğu toplumlarında kentleşme, şehirlerin taşıyamayacağı bir nüfus akını ile karşı karşıya kalması anlamına gelir. Bu şekilde ortaya çıkan yerleşim ve konut sorunu, gecekondulaşma ve çarpık kentleşme denilen olguyu biçimlendirir. Kentler böylelikle fiziki ve kültürel bakımdan yetersiz, sağlıksız ve güvensiz yaşam alanlarında varolma ve şehre sığınma mücadelesine sahne olur. Kente gelen göçmenler, eğitim, ekonomi, meslek ve kültür bakımından donanımsızlıkları nedeniyle sosyoekonomik ve kültürel dezavantajlarla başetmek durumunda kalırlar. Hızlı kentleşme sürecinde farklı kültür ve kimliklerle karşılaşma, etkileşim ve çatışma tecrübesi, kültürel ve dini hayata arabeskleşme denilen bir olguyla yansır.

Kentte dini hayat, inanç, ibadet, organizasyon, bilgi ve toplumsal etkiler bakımından çok yönlü ve sarsıcı etkileşimlere göre biçimlenir. Kent, geleneksel ve dini yaşam açısından bakıldığında, farklı kültürel ve dini anlayışların birbiriyle karşılaştığı bir ortamdır. Öte yandan kent, sırf dini grupların, dini hareket ve cemaatlerin de ortaya çıktığı yerdir. Kent, dinsel çoğulculuk, farklılaşma ve cemaatleşmenin yanısıra dini bireyciliğin de hayat bulmasına imkan hazırlar. Kent, her şeyden önce geleneksel kontrol ve denetimin zayıfladığı, yakın akrabalar arası ilişkilerin ve aidiyet bağlarının çözüldüğü bir kültürel çevredir. Kentte tezahür eden sosyal çeşitlilik, Weber'in de işaret ettiği gibi geniş bir dini eğilimler ve yaklaşımlar çeşitliliği ortaya çıkarır (Weber, 2012: 47). Bu durumda, kentin farklı meslek grupları ve sosyal tabakalarında yaşanan dindarlık, birbirinden farklı olacaktır.

3. Kentleşme ve Dini Hayat: Kent Dindarlığının İmkânı

Dindarlık ve dini yaşayış, sosyal etkileşime açıktır. Bir başka deyişle dindarlık, sosyokültürel ilişki ve süreçlere bağlı olarak değişkenlik özelliğine sahiptir. Ancak dini dünya görüşü aynı zamanda sosyokültürel ilişki, süreç ve formlara nüfuz ederek sosyal yapıları da etkiler. Weber'in bazı mesleki gruplar, sınıflar ve toplumsal katmanlara göre şekillenen dindarlıklarla ilgili analizlerinde (Weber 2012: 183 vd.) köylü dindarlığı ve kentsel burjuva dindarlığından söz etmesi bu değişkenlikle bağıntılıdır. Bu anlamda mekânın kültürel farklılaşması, kendi içinde köylü ve şehirli dindarlıklarının tezahürüne imkân verir. M. Weber "köylü dindarlığı"nı, kırsal kesimin tabiat olaylarına ve güçlerine bağlılığıyla, şehirli "burjuva dindarlığı"nı, ticari sınıfın ve tüccar aristokrasisinin kente özgü yönelimleriyle ilişkilendirir (Weber, 2012).

Dindarlık, sosyal ve kültürel değişimlere bağlı olarak değişir. Göç sürecinde kırsal, geleneksel hayatın birincil, samimi ve dayanışmacı ilişkiler sistemi ile gündelik hayatın zamansal ritmi geride kalır. Kentte işleyen kurumsallaşmış, bürokratik, resmi, anonim ve ikincil ilişkiler düzeni, her şeyden önce zaman ve mekân kullanımındaki algıları, tasavvurları ve pratikleri değiştirir. Kent, her şeyden önce dakiklik düzenidir. Hayat kentte daha seri ve hızlı akmakta, ilişkiler ise yasalar, mevzuatlar ve prosedürler üzerinden kurulmaktadır. Kent dindarlığı bu anlamda şehrin bireyselleşmiş ve sekülerleşmiş kültürü üzerinden yeni rasyonel yorumlarla şekillenir. Kentte dini otorite kurumsallaşırken, dini bilgi kaynakları ve bu kaynaklara ulaşım imkanları genişler. Kent bu bakımdan dinde eleştirel düşüncenin, sorgulama ve bireyselleşmenin ortaya çıkmasına fırsat hazırlar. Kent ailesi, geleneksel geniş ailenin eğitim, dayanışma gibi işlevlerini kaybettiği ve bu görevleri kurumlara devrettiği için çocukların sosyalleşmesinde dini bilgi kaynakları ve ortamları değişmiştir. Modern kentin yapısal değişimi bağlamında dini sosyalleşmenin araçları ve mekânları da değişirken, dindarlık özellikle dini çoğulculuk ve dini bireycilik, yeni dini hareketler ve cemaatlerin tezahürü ile farklı etkileşimlere açıktır.

Kent, bireyselliğin arttığı ve yabancılaşma problemlerinin görüldüğü bir ortamdır. Aile ve akrabalık gibi geleneksel dayanışma ve aidiyet bağlarının çözülmesi, devasa kurumların ve bürokrasinin mekanik düzeni, aşırı uzmanlaşmanın ve rasyonalizasyonun getirdiği psikolojik gerilimler, kuşaklar arası iletişimin zayıflaması, aylaklık, suç ve güvensizliğin çoğalması gibi sorunlar nedeniyle, kent adeta bir şahsiyet, benlik ve kimlik krizlerinin de habercisidir. Kent ortamı, kırsal geleneksel çevrede görülmeyen pek çok kişilik ve kimlik problemlerinin ortaya çıktığı bir yerdir. Bireyler kentin

yalnızlaştırıcı ve yabancılaştırıcı atmosferinde, çoğu zaman mahalli, siyasi ve dini cemaatler gibi aidiyet gruplarına sığınarak huzur, güven ve samimiyet ararlar. Elbette cemaatlerin kentte var olmasının nedeni sadece ekonomik ve sosyal sorunlara indirgenemez. Dine yönelişin maddi olmayan sebepleri arasında varoluşsal krizler, hayatı ve dünyayı anlamlandırmada mevcut düşünce sistemlerinin yetersizlik göstermesi, modernitenin çevre, insan hakları, toplumsal adalet gibi yeni sosyokültürel ve ekonomik krizlerle başedememesi de yer almaktadır.

Kentin geleneksel aidiyet ve denetim kalıplarından uzak kılan yapısı, geleneksel dini yorumların dışında yeni dini yorum ve hareketlerin ortaya çıkışına imkan verir. Kent havası, dini anlamda özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Kent kendisine atfedilen bu özellikleriyle batılı sosyolojide, bireysel, seküler kültürü ortaya çıkaracağı varsayılan bir değişim etkeni sayılmıştır. Kent hayatının kültürel boyutu bütün geleneksel ilişki ve aidiyetlerin son bulması, geleneksel döneme ait dinsel bağlılık ve tasavvurların zayıflayarak kurumsal-kamusal alandan çekilmesi üzerine kurgulanmıştır. Bu varsayım kısmi doğruluklar içermekle birlikte, olgusal karşılığı Batı'da bile beklenen yönde olmamış, dini bağlılık ve aidiyetler değişerek de olsa modern kent hayatında varlığını sürdürmüştür. Din, hızlı kentleşme ve sanayileşme süreçlerinde oluşan kişilik ve kimlik problemlerini, insanların güven ve dayanışma gereksinimlerini, aidiyet ve anlam arayışlarını tatmin edecek himaye ve ağ sistemi işlevleriyle sahneye yeniden çıkar. Din, kentlere göç eden insanlarm "bir yere ait olma, sıcak, samimi ve güvene dayalı ilişkilerin geçerli olduğu bir sosyal çevrede yaşama" gibi sosyopsikolojik ihtiyaçları bağlamında yeni dini gruplar ve hareketler vasıtasıyla önem kazanır.

Kent hayatı, kendine özgü kültürü ve estetiği ile uyumlu özgün bir kent dindarlığının ortaya çıktığı yerdir. Kent dindarlığı, eğitimli, seçkin, üst sosyal katmanların ahlaki, estetik ve bilgi boyutları öne çıkan bir dini bağlılık tarzını ifade eder. Bununla birlikte kent hayatının çok katmanlı ve tabakalı yapısında tek boyutlu bir dindarlıktan söz edilemez. Kent, farklı kültür ve hayat tarzlarının birarada olduğu heterojen bir ortamdır. Kentin bu farklı sosyokültürel hayat tarzları ve çevreleri dini yaşayış bakımından da farklılaşmaktadır. Kentte özellikle orta ve alt tabakalarda yaygın dindarlık biçimlerinden biri de popüler halk dindarlığıdır. Geleneksel yönü ağır basan, ancak gündelik hayatın sorunlarına pratik çözümler sağlayan bu dindarlık şeklinde, dinin daha çok biçimsel, pratik ve ritüel yönlerine önem verilir. Bunun dışında bireysel dindarlık eğilimlerini tatmine dönük, üst ve alt tabakalarda farklılaşan görüntüleriyle mistik yönelimler, tarikat ve tasavvuf

hareketleri, yeni dini hareketler, kültler ve cemaatler bu dinsel çoğullaşmanın bazı yansımalarıdır.

4. Türkiye'de Göç, Kentleşme ve Din

Türkiye'de kentleşme olgusu, gelişimi ve sonuçları itibariyle özgül bir nitelik taşır. Türkiye'deki ilk dönem kentleşme pratiği, olgunun mekânda hareketlilik ve fiziki değişim tanımına uymakla birlikte, kente özgü kültürel değişimleri yansıtmaz. Bu anlamda Türkiye gibi hızlı kentleşme süreci yaşayan toplumlarda fiziksel ve mekânsal yapı dönüşmekle birlikte, bu sürecin özgün bir kent kültürünün gelişimi için yeterli olmadığı varsayılmaktadır. *Kentleşme,* demografik anlamda nüfusun kentlerde toplanmasını ve kentin büyümesini, sosyoekonomik anlamda tarımsal faaliyetten endüstriyel ve hizmet sektörüne geçişi, sosyokültürel anlamda ise yaşam koşullarının değişmesini içeren bir olgudur. *Kentlileşme* ise, kent kültür ve sosyal hayatına uygun davranış, değer ve ilişkiler düzeninin kent sakinlerince içselleştirilmesi ve yaşanmasını ifade eder. Türkiye'de sanayileşmeye bağlı kentsel bağlamda ortaya çıkan ekonomik gelişmeler, metropollere ülkenin özellikle az gelişmiş bölgelerinden, orta ölçekli kentlere ise kendi yakın çevrelerinden yaşayan kişileri çekmiştir. Kentleşmenin bu ilk dönem yapısal karakteri, sosyal ve kültürel hayata damgasını vurmuştur. Kentler her şeyden önce yoğun nüfus akını karşısında normal kurumsal ve kültürel gelişimlerini sağlayamamışlardır. Bu süreçte gecekondulaşma olgusu ile büyük kentlerin etrafını saran plansız ve dengesiz gelişme, sosyokültürel hayatı sarsmış, kültür ve değerler düzeninde toplumsal sorunların ve çatışmaların artışına yol açmıştır. Hızlı kentleşme olgusu, kırsal kesimden gelenleri köy ile kent arasında kalan, ancak ikisine de ait olmayan bir hayat tarzına mahkûm kılmış; bu bağlamda göç ve kentleşme ilişkileri daha çok "kültürün arabeskleşmesi" kavramının gölgesi altında açıklanmıştır. Sosyokültürel hayat içinde dini inançlar, değerler ve pratikler de, kentleşme sürecinin çatışmalı yapısından fazlasıyla etkilenmiştir.

Türkiye'de göç ve kentleşme olgusunun dini hayatla etkileşimi çok boyutlu olmuştur. Ancak değişimin sosyal ve kültürel yansımaları, özellikle dini gruplar, hareketler ve cemaatler üzerinden tartışma konusu olmuştur. Türk toplumunun dini hayatında tarihsel nitelikli dini gruplar olan tarikatlar, geçmişte ve günümüzde özel bir takım fonksiyonlarla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Özellikle 1950'li yıllarla birlikte hızlanan kentleşme ve sanayileşme olgusu, geniş toplum kesimlerini geleneksel ile modernin etkileşimine, şehirlerde ise yeni bir dini olgu olarak dini cemaatlerin tezahürüne kapı açtı. Bu süreçte tarikatlar da geleneksel özelliklerinden ve klasik formlarından uzak yeni biçim ve işlevlere yöneldi. Kentlerde tarikatlar

yeni kazandıkları işlevleriyle, daha çok bir cemaat tarzında varlıklarını sürdürdüler. Dini grup ve cemaatler bu süreçte sosyal siyasal gelişmelerden oldukça etkilendiler. Başta medya ve eğitim gibi modern araç ve kurumları kullanma eğilimleriyle dikkat çektiler. Kentlerde ortaya çıkan metin merkezli dini cemaatler, tarikatlardan farklı olarak modernliğe fikri, ahlaki, sosyal ve kültürel bakımlardan cevap vermeye ya da alternatif olmaya çalıştılar. Öte yandan geleneksel yapılı tarikatlar da, modern şehrin yapısal değişiminden etkilendiler. Klasik şeyh-mürid ilişkisi, dergi, kitap, radyo gibi medya faaliyetleri aracılığıyla biçim ve içerik değiştirdi. Dini cemaatler, siyasal sosyal süreçlerin yapısına göre değişen fikri kaynaklardan beslendiler. Kitle iletişim araçlarının artan etkisi, bazı İslam ülkelerinden yapılan çeviri kitaplarla farklı bir boyut kazandı. Bu dönemde baskıcı, despotik ve anti-demokratik yönetimlere tepkisel olarak şekillenen devrimci, radikal dini söylem, özellikle kentleşme sürecinin mağduru olan, çevresel genç kuşaklara cazip gelen bir içerik ve gelecek tasarımına sahipti.

Dini gruplar ve cemaatler, demokratik kültürün gelişimine paralel olarak alternatif sosyalleşme ve kültür alanları üretmişlerdir. Ekonomi, eğitim ve medya alanında organize olma eğilimleriyle birlikte, sivil toplum alanında da örgütlendiler. Bu süreçte dini grupların değişim eğilimi, bireyi hedef alan kültürel boyuta odaklanmıştı. Ekonomik boyutta İslami finans kuruluşları, kâr-zarar ortaklığına dayalı şirketler, özel okul ve eğitim kurumları, dini nitelikli yayın ve medya faaliyetindeki artış, bu değişim sürecinin dini grup ve sosyal hareketlerle birlikte ortaya çıkan görünümleriydi. Türk toplumunda kültürel anlamda modernliğin etkileri, Cumhuriyetle başlayan siyasal modernleşme sürecinden ziyade, özellikle kentleşme, sanayileşme ve çok partili hayatla birlikte başlayan kültürel modernleşme sürecinde ancak toplumun geniş kesimlerine ulaştı. Teknolojik gelişmeler, kitle ulaşım ve iletişim araçlarının, eğitim kurumlarının yaygınlaşması gibi faktörler, geleneksel ilişki ve değerlerin sarsıntı geçirmesine, yeni karışım (melez) kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı.

Kentleşme sürecinde dini hayat, özel dindarlık tezahürlerinin ortaya çıkışına sahne oldu. Buna göre, dini tasavvur ve pratiklerin bazı sosyal görünümleri, kentlere göç eden ve eğitimsel, mesleki bakımdan donanımsız kimseler için bir sığınma ve destek mekanizması olarak şekillendi. Kentlerin gecekondu semtlerinde ve çevresel mahallelerinde dini cemaatler, şehre yeni gelen göçmenlerin ihtiyaç duyduğu destek ve uyum mekanizmaları gibi işlev gördü. Dindarlık, burada özellikle geçiş sürecindeki kesimler ve göçmenler için muhafazakâr, dayanışmacı ve bütünleşmeci yönleriyle belirginleşti. Ancak özellikle kültürel çatışmanın ve sosyal sınıflar arasındaki

sosyoekonomik farkın arttığı süreçlerde de dinin değişim isteyen devrimci, reformcu tepkiler için ideolojik kaynak sunması mümkündür. Nitekim Türkiye'de 80 öncesi dönemin sosyopolitik çatışma ortamında ve kentleşmenin olumsuz sosyoekonomik yansımalarının görüldüğü dönemde, dini değişim söylemleri de yukarıdan aşağıya doğru ve devrimci bir mahiyet taşıyordu. 80 sonrası dönemde ise demokratik hayatın gelişmesi ve sosyoekonomik bakımdan orta sınıfın büyümesi, dini grup ve hareketlerin birey ağırlıklı ve aşağıdan yukarıya yönelik bir değişim anlayışına kaymasına yol açmıştır.

Kentleşme sürecinde dini hayatın değişen görünümleri dinin toplumsal işlevleriyle de bağlantılıdır. Din, hayatın ve varoluşun anlamı, ölüm sonrası hayat, ahiret ve selamete ulaşma vaadi bağlamında *bireysel varoluşsal bir işleve;* kültürel, sosyal dayanışma, bütünleşme, kimlik ve aidiyet sağlama bakımından da *toplumsal işlevlere* sahiptir. Dinin toplumsal bütünleştiricilik işlevi, özellikle kültüre ve değerlere nüfuz eden ve insanlar için istikrar sağlayıcı bir unsur olmasında yatar. Dinin bu aşamada başedilemeyen doğal felaketler, hastalıklar ve ölüm karşısında, acıları ve sıkıntıları bertaraf eden, insanı teskin eden meşrulaştırıcı boyutu, sosyal problemler ve yoksunluklar karşısında da devreye girer. Din bu tür değişim süreçlerinde iki farklı tutum ve davranışa yol açabilmektedir. İlkinde, muhafazakâr bir algıyla, dinin mevcut kentsel yoksunluklar, mağduriyetler ve adaletsizlikler sistemini, ilahi takdir ve kader olarak yorumlama eğilimi öne çıkar. İkinci eğilimde ise, çarpık kentleşme, sosyal adaletsizlikler, mahrumiyet ve yoksulluklar, ilahi bir takdir olarak değil, sosyal sistemin bir hatası olarak yorumlanır ve "din" bu durumda sosyal adalet arayışını ve protestocu eğilimleri teşvik eder. Bu eğilimlerdeki farklılaşma göçmenlerin kentle ilişkilerine göre değişmektedir. "Göreli doygunluk"la açıklanan birinci yaklaşıma göre, muhafazakâr ve kaderci dindarlık eğilimi, kente yeni gelen göçmenin kendini daha çok geride bıraktığı köy hayatı ve şartlarıyla kıyaslaması, kentteki durumunu nispeten geçmişe göre daha iyi görmesine bağlı kanaatkâr bir tutum olarak ortaya çıkar. Protestocu ve değişimci dindarlık eğilimi ise, göçmenin kentte kalma süresi arttıkça kendini geçmişle değil, kentin üst sosyoekonomik kesimleriyle ve imkânlarıyla kıyaslaması neticesinde ortaya çıkan "göreli yoksunluk" duygusuna bağlı gelişir[1]. Kentte dini hayatın görünümleri sosyo ekonomik gelişmeyi algılama ve yaşama durumuna göre değişebilmektedir. Ancak, dindarlığın sadece yoksunluk ya da doygunluk duygusu gibi psikolojik ve ekonomik faktörlerle açıklanma-

1 Kentleşme sürecinde "göreli yoksunluk ve doygunluk" kavramlarının anlamları için bkz. M. Kıray 1998, E. Kongar 2000, N. Vergin 1985.

sı, çok boyutlu bir sosyokültürel oluşumu tek nedenli açıklamak anlamına gelir. Burada dinin, hayatı, ölümü, varoluşu, kültürel kimliği anlamlandırma, rasyonelleştirme ve meşrulaştırma gibi diğer işlevleri de göz önünde tutulmalıdır (Çelik 2002).

Kentleşme süreci, kırsal kökenli göçmenin daha önceki hayatında başedilemeyen olayların niteliğinde bir değişime yol açar. Kırsal hayatta öngörülemeyen doğal güçler ve olayların yerini kentsel hayatta eş ve meslek seçimi gibi belirsiz, zorlu ve riskli kararlar alır. Kent hayatında göçmenin daha önce karşılaşmadığı, yaşamadığı güvensizlikler, belirsizlikler ve risklerin bertaraf edilmesi, dinin sunduğu yeni yorumlar ve cemaatleşme fırsatlarıyla mümkün hale gelmektedir.

Kentleşme olgusu, her şeyden önce cemaaat ağırlıklı ilişki ve süreçlerin hakim olduğu geleneksel toplum yapısından, birey temelli ilişki ve süreçlerin hakim olduğu modern toplum yapısına geçişin temel sebeplerinden biri olarak tanımlanır. Kent hayatının samimi, birincil ve geleneksel ilişkilerle aidiyet kalıplarını ortadan kaldıracağı, yerine ikincil, resmi ve anonim ilişkilerin geçeceği varsayılır. Ancak modern kent hayatına baktığımızda bürokrasi ve kurumsallaşmanın getirdiği bireycilik ve özerkleşme gibi olgularla birlikte, insanların ailevi birincil ilişkiler ve grupsal aidiyet ve bağlılıklarını terk etmedikleri görülür. Yine modern kent hayatıyla ilişkilendirilen sekülerleşme olgusu, dinin kurumsal ve kültürel hayattan tamamen çekilerek bireyselleşeceği öngörülerine dayalı olarak tanımlanıyordu. Ancak gerek modernliğin temellerinin ve pratiğinin önce ortaya çıktığı Batı toplumlarında, gerekse geç-modernleşmiş toplumlarda dini hayatla ilgili bu öngörüler gerçekleşmedi. Hatta İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı toplumlarında kurumsal olmayan dindarlıkta ortaya çıkan gelişmeler, yeni dini hareketler ve kültler, 70'lerden sonra ise İslam dünyasında ortaya çıkan dini sosyal hareketler, bir kısım araştırmacı ve sosyologlar tarafından dinin yeniden canlanması veya geri dönüşü olarak yorumlandı. Bu dönemde özellikle küreselleşmenin de etkisiyle, fundemantalist olarak tanımlanan dini grup ve hareketlerin tartışma konusu olduğu görülür. Tepkisel dini hareketler, dünya ölçeğinde egemen güçler olarak kabul edilen ABD ve NATO gibi Batılı güçlere karşı yeniden yorumlanan bir Cihad anlayışıyla direniş odakları oluşturmaya çalışırlar. Dini grup ve cemaatler kent toplumunun yeni tektipleştirici, bürokratik ve devasa kurumları karşısında ezilen, tüketim kültürü çılgınlığında kaybolan bireyi için, anlamlı sığınaklar olmaya devam ediyor. İdealize edilen modern birey, kent toplumunda giderek yalnızlaşmakta, aile ve akraba dayanışmasından, samimiyetinden uzaklaşmakta, kent hayatına özgü aşırı dakiklik, stres ve yoğun ilişkiler

sistemi yeni psikolojik sorunlar ve bunalımlar riskini artırmaktadır. Modern kent toplumu yeni teknolojik gelişmeler, tıpta, genetikte ulaşılan yeni gelişmelerle, insani ve ahlaki bazı sonuçlarla risk toplumu haline gelmektedir. Bütün bu gelişmeler, modern şehir hayatında insanı güvensizlikler ve belirsizliklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bir güvenlik ve anlam sistemi kaynağı olarak din, modern şehir hayatının bu güncel sorunlarına karşı birey için *kutsal bir şemsiye* olmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

Bahar, H. İ. (2009), *Sosyoloji*, 3. Baskı, Ankara: USAK Yayınları.

Çelik, C. (2002), *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Fichter, J. (2002), *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı Yayıncılık.

Kıray, M. (1998), *Kentleşme Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kongar, E. (2000), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 8. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mardin, Ş. (1991), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi.

Özkalp, E. (2000), *Sosyolojiye Giriş*, 10. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Vergin, N. (1985), "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Bahar/Yaz 1985, ss. 9–28.

Weber, M. (2012), *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları.

Wirth, L. (2002). "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme", (ss. 77–106), *20. Yüzyıl Kenti*, B. Duru-A. Alkan (der. ve çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

GÜNDELİK HAYATTA DİN

Mustafa Arslan

"Gündelik hayat", bir insanın gündelik olarak yaptığı, düşündüğü, hissettiği şeyleri içerisine alan bir kavramdır. O, bizzat insanlar tarafından yorumlanan ve oluşturulan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Gündelik hayat kendini sadece öznel açıdan tutarlı ve anlamlı bir dünya olarak sunmakla kalmaz, aynı zamanda ve daha çok, hemen herkesin düşünce ve davranışlarının içerisinde oluştuğu, şekil bulduğu ve onlar tarafından bir gerçeklik olarak muhafaza edildiği bir dünyadır da. Gündelik hayat çoğunlukla otomatik bir tarzda işler. Bu durum, mevcut sosyo-kültürel çevredeki bütün faktörlerin herhangi "bilinçli bir etki"si olmaksızın ve fakat bu etkenlerin otomatik tarzda "bilişsel" işleyişi vasıtasıyla oluşur (Bargh, 1997).

Gündelik hayat kavramını bilimsel ve objektif tarzda anlamak için buradaki "otomatik tarzdaki bilişsel işleyiş" kavramı önemlidir. Gündelik hayat sosyal bilimlerde uzun süre göz ardı edilen ve önemsenmeyen, son dönemlerde sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiş bir kavramdır. Gündelik hayatın göz ardı edilip, önemsenmemesinin nedeni onun basit, sade, gelişigüzel tarzda işleyen özelliği idi. Ancak gündelik hayatı önemsemeyen elitist bilim insanlarının dikkat etmediği nokta bu otomatik, gelişigüzel işleyen hayatın aslında "bilişsel bir işleyişe" de sahip oluşu ve bu anlamda epistemik bir değerinin de olduğudur ki bu konuya onun -dini ve bilimsel bilgi gibidiğer bilgi çeşitleri ile karşılaştırmasına aşağıda değinilecektir.

Her toplum bir takım farklılık ve ayrışmaları bünyesinde barındırır. Bununla birlikte, toplumdaki her bir kurumun anlamının veya toplumun bir bütün olarak anlamının toplumun daha "üst ya da elit kesimlerine has

bir konu" olduğu iddiası sosyal bilimlerde uzunca bir süre etkisini korumuştur. Aslında sosyal anlamın toplumun üst seviyelerinin yanı sıra öteki seviyelerinin, özellikle sosyal yapının daha alt tabakalarından elde edilebileceği fikri yeni bir görüştü. Bir toplumun pozitif anlamının gündelik hayatın içinden "avam" "halk" tarafından gündelik hayatın içinde temsil edileceği fikri, "kültürel pozitivizm"in nitelikli ve bir medenileştirmeden ve medeniyet tarzından memnuniyetsizliğin bir izlenimi ve kültürün arkaik temellerine yönelişi arzulayışın bir ifadesidir. P. Burke'in deyişiyle bu "halkın keşfi" olgusu, Avrupa'da geç 18. yy. ve erken 19. yy. döneminde başladı. Bu yönelişin felsefi meşrulaştırımı, Vico (ö. 1744) ve Herder (ö. 1803)'in yazılarında bulunabilir. Ötekilerden daha çok bu iki düşünür tarih, din ve toplumun doğasına ilişkin bu bağlamda yeni ve öncü teorik yaklaşımlarda bulundular (Long, 2002).

Bu süreçte sosyal bilimlerde kültürel ve toplumsal konularda sadece yüksek kültüre dayanmaktan vazgeçilmiş, yanı sıra daha alt seviyelerde ve gündelik hayat içinde oluşan kültürü incelemeye ve bu her ikisinden bütün bir topluma (onun kültürü, dini vb.) dair yorumlar geliştirilmeye çalışılmıştır.

Gündelik hayata olan akademik ilgi on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında gelişmeye başlamıştır. Gelişen bu akademik ilginin yani gündelik hayat kültürünün sosyal bilimlerde önemsenmesi tarih içinde son şekliyle "sanayi toplumunun kurulması" ile belirginleşmiştir (Mardin, 1997: 151; Burke, 1996: 23). Bourdieu (1984: 354) bu dönemdeki ilgiye neyin neden olduğuna dair açıklamasında "yeni küçük burjuvazi" kavramını kullanır. Bourdieu, gelişen bu sosyal grubun üniversite eğitimine kabuldeki yaygınlaşması yanında popüler eğlence çeşitlerine de güçlü ilgilerinin olduğu görüşünü dile getirmektedir. Bu yeni küçük burjuvazinin gündelik yaygın kültürün biçimleri üzerine akademik ilgide odaklanmak istemeleri Bourdieu'ya göre hiç de şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla ister yüksek elit tabakanın kültür yorumlarındaki tekelini kaybetmeleri ister gelişen yeni küçük burjuvazinin toplumda ve gündelik hayatta edindiği yere paralel olarak bu çalışmalara akademik ilgi gösterilmesi yönünde olsun gündelik hayat sosyal bilimlerin inceleme alanına eskiden hiç olmadığı şekilde girmiştir. Açılan bu yolda sonraki süreçte Freud, Simmel, Wittgenstein, Shultz, Garfinkel gibi sosyal bilimcilerin gayretleri ile gündelik hayattaki tecrübe ve sembollerin önemi üzerine incelemeler yapmak giderek önemsenmiş ve bu durum günümüzde de artarak devam etmektedir.

Ancak, günümüzdeki popülaritesi artsa da bütün akademik alanlara ve disiplinlere bakıldığında gündelik hayat konusuna hala ilgisiz kalındığını ve

gündelik hayata yönelik elitist, seçkinci yaklaşımın açık ya da gizli hâkim olduğunu görürüz. Gündelik hayatı incelemeye yönelik akademik çevrelerdeki bu ilgisizliğin "din" konusunda kat kat fazla olduğunu belirtmek gerekir. Akademik çevrelerde bütün eksikliklere rağmen gündelik hayatın incelenmesine yönelik bazı adımlar teoloji ve din alanında atılmamıştır veya henüz çok yenidir. Ülkemizde de din ve teoloji denilince hala metinselci yaklaşımların ön plana çıktığını, bağlamsal yaklaşımın görmezden gelindiğini, aslında "bilinmediğini" söyleyebiliriz.

Din, burada İslam çalışmalarında hala bir "gerçek din/İslam" söylemi etkindir. Bu yaklaşımın hâkim olmasında hem geleneksel dini ilimlerin hem de oryantalist bilim geleneğinin etkisi söz konusudur. Geleneksel dini ilimlerde bağlamsal ve gündelik hayattaki dinselliği önemseyip incelemeye yönelik bir geleneğin olmadığını biliyoruz. Şüphesiz burada Bîrûnî ve İbn Haldun'un yaklaşımlarının çok önemli ve abidevi olduğunu ancak İslam bilim geleneğinde bir damar oluşturamadığını ve din çalışmalarının bizde hep metinsel bağlamda ele alındığını söylemek eksik olmaz. Aynı şekilde Oryantalistler de, sürekli yazılı ürünlere ilgi göstermiş ve metinsel çalışma yapmışlardır. Kültürel ve uygulamaya dönük çalışmaları ifade eden bağlamsal çalışmalara itibar etmemişlerdir. Elit ürünlere ve metinsel olana ilgi gösterilmesinden de anlaşılacağı üzere bu çalışmalarda, "gerçek ya da asıl (essential) İslam" tasavvurunun hâkimiyeti belirgindir. Bu yaklaşıma göre, "gerçek İslam" asıldır ve İslam'ın yerel gündelik ve kültürel formları ikincil öneme sahiptir.[1]

Görüldüğü gibi gündelik hayata verilen bu ikincil önem, genel gündelik hayat incelemelerine nazaran teoloji ve din içindeki incelemelerde daha fazladır. Hâlbuki günümüzde gündelik hayat incelemelerine yönelik ilgi artarken bunun din alanında karşılığını bul(a)maması ve hatta küçümsenmesinin üzerinde durmak gerekir. Bu durumun sebebi, dinsel metinlerin gündelik hayat pratiklerine oranla daha "sahih" ve gerçek olduğu kanaatidir. Hâlbuki nasıl gündelik hayat bir sınıfın, tabakanın ürünü olarak kültürel ve tarihsel ise, dinsel metinler de (burada dinsel metin ile İslam vahyini ifade eden Kur'an dışındaki ulemanın ürettiği eserler kastedilmektedir) kültürel ve tarihseldir. İçerisinde sosyo-kültürel etkileri ve iktidar biçim-

[1] Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Arslan, 2003. İslam incelemelerinde gündelik dinselliğe ilgisiz kalınmasını İslam ve Ortadoğu konusunda yetkin bir isim olan Albert H. Hourani (1996: 149 vd.) eleştirmekte ve "gerçek İslam'la bir başkası arasında kesin bir ayrım yapmanın ya da hukuk ve ilahiyat kitaplarındaki resmi cümlelere özel bir önem atfetmenin tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre "folk" yani halk İslamı olarak tanımladığımız ve gündelik hayatın içinde şekillenen dinselliğin de özel bir önemi vardır.

lerini barındırır. Dolayısıyla da cinsiyet, yaş, sosyal konum, kültürel ve siyasal bağlam gibi çeşitli bağımsız değişkenlerin etkisine maruz kalmıştır. Ancak metinselci (textual) yaklaşım, kendisini merkeze koyup bağlamsal ve uygulamalı (contextual) çalışmaları her türlü etkiye açık tarzda konumlandırmaktadır. Bu yaklaşımda, "bir toplumun anlamının ancak yüksek kültürel ürünlerden elde edilebileceği"ne dair zımni ve fakat çok köklü bir "elitist anlayış" gizlidir. Hâlbuki bugün dünyada sosyal bilimlerin geldiği noktada bu yaklaşımın yanlışlığına dair uzun bir yol kat edilmiştir ve "yaşanan din" konulu bağlamsal çalışmaların sonuçları teolojinin konularını da etkiler hale gelmiştir.

Gündelik hayata dair akademik ilginin artmasının temelinde başlıca iki özel bilimsel yaklaşımın olduğu söylenebilir.

İlki, beşeri varlığın doğasını veya beşeri toplumun doğasını daha fazla anlamada gündelik kaynak ve pratiklerin önemli bir "*açıklayıcı* anlam"a sahip olduğu görüşünü savunan bilim insanlarıdır. Bu *açıklamalar* bizi gündelik hayatla ilgili ortak duyusal (common sense) yorumların ötesine götürebilir. Hegel'in söylediği gibi "alışılmış olan kesin biçimde bilinen değildir" (Gardiner, 2000: 1).

İkinci yaklaşımda olanlar, gündelik hayat incelemelerinin öneminin, onların belli kültürel ve siyasal projelerle bağlantısı sebebi ile olduğuna vurgu yapmaktadır. Gündelik hayat konulu incelemeler, kendi kültürel bağlamı içindeki "baskıcı yapı"ların farkına varmada önemli "eleştirel, özgürleştirici ve ideolojik işlevlere" sahiptir. Bu nedenle gündelik yaygın kültür içindeki ilk bakışta zararsız gibi görünen biçimler içinde gizlenmiş olan "baskıcı sosyal ve siyasal kavramlar"ın mevcudiyetini tespit etmek, bunlara karşı direnme imkânları yaratmamızı mümkün kılacak ve daha az gayrı insani tarzlarda düşünmemizi ve davranmamızı sağlayacaktır (Lynceh, 2005: 18).

Gündelik hayatın incelenmesine ilişkin bu açıklayıcı ve özgürleştirici/eleştirelci yaklaşımlar arasındaki ayrımın, genelde gündelik hayatın nasıl çalışılacağı özelde de gündelik dinsel hayatın teoloji ve din incelemelerinin içinde nasıl ele alınacağı konusunda faydalı olduğunu belirtmek gerekir.

1. Gündelik Hayat ve Din

Gündelik hayat ve din arasında ilk bakışta bir farklılığın olduğu görülür. Gündelik hayat bu dünyada günübirlik olan şeyleri din ise temelde kutsal, aşkın olanla kurulan bağı ifade eder. Aşkın, insan ve tarih üstü yüce bir varlığa bağlandığımız, inandığımız zaman onunla ilgili bir takım inançlarımız oluşur, bazı ritüel ve uygulamalara sahip oluruz. Bu inanç ve uygulamala-

ra göre de hayatımızı bir düzene koyarız. İnancımız nasılsa hayatımız da aşağı yukarı ona göre şekillenmeye başlar. Kutsala dair inanç ve uygulamalarımız yaşanan hayatı bazen doğrudan etkileyici konumda olur; bazen de olguları yorumlamaya mevcut davranışlarımız, inançlarımız açısından meşrulaştırıcı açıklamalara gideriz. Bu süreçte, ilk bakışta aşkın alanla ilgili gibi görünen din aynı zamanda yaşanan dünyamızın bir parçası olur.

Dolayısıyla din, başlangıçta kutsal ve aşkın olanla kurulan bir bağı ifade etse de gündelik hayatın farklı alanları ile kurduğu etkileşim içerisinde karşımıza çıkar. İnanç ve de diğer anlam sistemleri bireyi aşıp kolektif yaşamın sosyal sürecine katılarak, sosyal yaşamla birlikte hareket eder. Geertz'e göre (1968: 18-19) ruhsal yaşamın genel karakterindeki ve dini duyarlılığın karakterindeki değişiklikler, "sosyal olarak var olan 'anlam sistemlerinin', dil, gelenek, sanat ve teknoloji de -yani sembollerde- somutlaşan kültürel yapıların bireyler tarafından kullanımına kaçınılmaz olarak bağımlıdır. Bu diğer insani yetenekler için olduğu kadar *dindarlık* için de geçerlidir. Bir din ya da dindarlık kolektif olarak gelişmeksizin, toplumsal olarak yayılmaksızın ve kültürel anlam kalıpları -mitler, ritüeller, doktrinler, fetişler vb.- nesnelleştirilmeksizin var olamaz. Ve bu kalıplar değiştiği zaman -dünyevi şeylerin belirli sabitesizliği sebebiyle onlarda kaçınılmaz olarak ve hakikaten sürekli böyle olduklarından- o da onlarla birlikte farklılaşır. Yaşam nasıl hareket ediyorsa inanç da yaşamla birlikte öylece hareket eder ve gerçekte onun gelişimine yardım eder." Bu anlamda dini, gündelik hayatın içinde diğer kurumlarla ilişki içinde çok etkin biçimde görürüz.

Din ve gündelik hayat ilişkisini iyice anlamak için C. Geertz'in yaklaşımı iyi bir çıkış noktası olacaktır. Geertz (1975: 109), büyük düşünme biçimlerini/perspektifleri, "bilimsel, sağduyusal/ortak duyusal, estetik ve dinsel perspektifler olarak sıralar. Bu perspektifler hayat içinde zaman zaman etkileşime de girerek insanın dünya karşısındaki tutum ve davranışlarını oluştururlar.

İnsan hayatında temel belirleyiciler olan bu perspektiflerden "sağduyusal (common sense) perspektif", gündelik hayat içinde oluşan bilgiyi ifade eder. Bu anlamda sağduyusal perspektif yazımızın başında belirttiğimiz gibi gündelik hayatın "bilişsel" işleyişi vasıtasıyla oluştuğunun da başka bir ifadesidir. Sağduyusal perspektif ya da sağduyu bilgisi kavramları, teknik olarak gündelik hayatı ifade etmede yaygın olarak kullanılan bilgiyi kastetmek amacıyla fenomenolojik sosyolojide kullanılır (B. S. Turner ve diğerleri, 1994; Cevizci, 2000).

Sağduyu nesneleri ve pratik eylemlerin gündelik dünyası, beşeri tecrübedeki en önemli realitedir. Önemi ise şuradan gelir: O en sağlam biçimde

içerisinde kök salmış olduğumuz, -belli bir takım parçalarını her ne kadar sorgulayabilsek de- kolay kolay doğal gerçekliğini sorgulayamadığımız, baskılarından ve icaplarından çok az kaçabildiğimiz bir dünyadır (Geertz, 1975: 119). Hayatımızın büyük bir bölümünde bizimle beraber vardır. Bir "görme" tarzı olarak sağduyuyu ayırt etmeyi sağlayan, onun dünyayı, nesneleri ve süreçleriyle göründükleri şekliyle olduğu gibi basitçe kabullenmesi ve pragmatik güdüleri yani bu dünyada, dünyayı kendi pratik amaçlarına bağlayacak şekilde etkinlikte bulunma, ona hükmetme ve bunun imkansız olduğu göründüğünde ona uyma isteğidir. Kuşaktan kuşağa aktarılan "inatçı gerçek"in sembolik kavrayışları aracılığı ile şekillendiği için, kültürel bir ürün olan gündelik yaşam dünyasının bizzat kendisi kuşkusuz, eylemlerimizin kurulu sahnesi ve verili nesnesidir. O, tıpkı bir Everest dağı gibi 'orada' karşımızdadır ve insan onunla ilgili bir şey yapması gerektiğini hissettiğinde yapılacak şey onu tırmanmaktır. "Bilimsel perspektif"te ortadan kaybolan işte bu verili/hâlihazır durumdur. Kasıtlı şüphe ve sistematik soruşturma; tarafsız gözlem lehine pragmatik güdünün askıya alınması; sağduyunun informel kavramlarıyla ilişkileri giderek daha problematik hale gelen formel kavramlarla dünyayı çözümlemeye çalışmak vs.- bütün bunlarda dünyayı "bilimsel olarak" kavramaya çalışmanın ayırt edici nitelikleri bulunur (Geertz, 1975: 111).

Sağduyusal perspektif, "bilimsel perspektif"ten ayrıldığı gibi "dinsel perspektif"ten de birtakım yönleriyle ayrılır. Çünkü "dinsel perspektif" sağduyusal olana nazaran, gündelik hayat realitelerinin ötesine, onları düzeltip tamamlayan daha geniş realitelere yönelir. Dinsel bakış perspektifin en belirgin kaygısı daha geniş realiteler üzerinde güç uygulamaktan ziyade onların kabullenilmesi, onlara inanılmasıdır. Dinsel bakış açısının dayandığı ve dinin sembolik etkinliklerinin bir kültürel sistem olarak üretmeye, yoğunlaşmaya adanmış olduğu şey bu "gerçekten de gerçek" duygusudur (Geertz, 1975: 112). Hiç kimse hatta bir aziz bile, zamanının tamamını dini sembollerin biçimlendirdiği bir dünyada yaşamaz, insanların büyük bir çoğunluğu yalnızca geçici anlarda onda yaşarlar. Bir insan ya da topluluk estetik açıdan duyarsız, dinsel açıdan ilgisiz ve biçimsel bilimsel analizi sürdürme açısından donanımsız olabilir ama sağduyudan yoksun olup hayatta kalamaz. Bununla birlikte Geertz'e göre (Geertz, 1975, 112.) "dinsel perspektif"le "sağduyusal perspektif" arasındaki "etkileşimler" toplumsal hayattaki en açık olaylardandır. Burada Geertz dini, meslek ya da ikamet yeri gibi saf homojen bir nitelik olarak görmekten başka bir yol önerir; "ritüel içindeki dinsel inanış ile gündelik yaşam alanındaki dinsel inanışı ayırır". Bu ayrım yapılmadığı zaman dinin toplumsal yaşantıdaki işlev ve rolü hakkıyla anlaşılamaz.

Bu anlamda insan için olmazsa olmaz bilgi çeşidi olan "gündelik bilgi ya da sağduyusal perspektif" ile "dinsel inanışlar" ister istemez sosyo-kültürel hayat içerisinde etkileşime geçecektir. Bu bağlamda sağduyusal perspektif "yaşanan din" ve "aktüel din" diye adlandırabileceğimiz ve din sosyolojisi, din antropolojisi ve din fenomenolojisi alanlarının konusu açısından "merkezi" bir kavram olmaktadır. "Gündelik hayatımızdaki işlerimizi yürütmek için faydalandığımız zengin ancak *dağınık*, *sistematik olmayan*, genelde bağlantıları belirsiz ve *söze dökülemeyen* bilgi" olarak sağduyu (common sense), yaygın dini inanışların ortaya çıktığı sosyolojik zemine işaret etmektedir. Bu nedenle yukarıda isimlerini zikrettiğimiz disiplinler açısından konu çok önem arz etmektedir.

Gündelik hayat içindeki dini incelemek bir anlamda herkesin bildiği, hemen her gün gördüğü, duyduğu, bir şekilde haberdar olduğu bir dinselliği incelemektir ve bu anlamda din sosyolojisi, din antropolojisi ve din fenomenolojisi gibi disiplinlerin temel konusunu teşkil eder. Peter Berger bu nedenle din konulu bir çalışmasına şu şekilde bir ifade ile başlar: "Din mi herkesin bildiği bir şey". Ona göre Sosyoloji, bazı eleştiricileri tarafından sık sık herkesin zaten bildiği birtakım şeyleri inceleyerek hem kendilerinin hem de başkalarının vakit kaybına neden olmakla itham edilmiştir. Bazen bu suçlamaları hak eden sosyologlar yok olmasa da Berger'in deyişiyle sorun genellikle başka yerdedir (Berger, 1999: 71). Sosyolojinin temelde günlük hayatta pek çok kişiyi ilgilendiren meselelerle ve "herkesin bildiği şeyler" diye adlandırdığımız konularla ilgili, insanların her çeşit ön kabullerle dolu fikirleriyle uğraştığı doğrudur. Fakat şu da doğrudur ki "herkesin bildiği şeyler" ya genelde belirsiz bir şekilde ya da tamamen yanlış bilinirler. Bu nedenle çalışmamızın başında Hegel'den alıntıladığımız "alışılmış olan kesin biçimde bilinen değildir" ifadesini de burada tekrar hatırlamak gerekir.

Dolayısıyla "gündelik dini hayat üzerine çalışmak" demek, herkesin bildiği konular üzerinde sosyolojik tasavvuru kullanarak ve gündelik hayatın bildik sıradanlığından sıyrılarak, bilimsel bir bakış ile ve diğer perspektifler ve makro yapılarla ilişkisini de kurmak suretiyle çalışma yapmak ve "alışılagelendeki" herkesin kaçırdığı ya da kavrayamadığı "yapı ve anlamları" tespit etmek demektir. Başka şekilde söyleyecek olursak, gündelik hayattaki dini incelemek demek dinin, gündelik kültür içindeki farklı yapılarla etkileşim içerisine girdiği çok çeşitlilik arz eden bir sosyo-dini örnekliği incelemek demektir. Geleneksel kurumsal dinin gündelik kültür içinde aldığı farklı şekilleri, popüler dini kültürü etkilemesini ve popüler kültürden etkilenip nasıl yeni dinsellikler üre(til)diğini incelemek demek-

tir. Halk arasında yaşanan dinselliğin "çeşitliliğinin" arkasındaki "sosyal anlamlara" odaklanmak demektir.

Buradan hareketle gündelik dini hayatta dikkat edilecek önemli bir hususa, ondaki "sosyo-dini çeşitliliğe" değinmek gerekir. Gündelik hayat içindeki dinsellikten veya başka bir tabirle yaşanan dinden bahsetmek demek aslında "dinsel çeşitlilik" ve "farklılık"tan bahsetmek demektir. Din gündelik hayatta çok çeşitli örnekleriyle hayatiyet bulur. Bu anlamda gündelik hayat "resmi, normatif, kurumsal din"den farklı dinsellikleri içerisinde barındırır. Dolayısıyla gündelik hayattaki dinselliği anlamak için kurumsal, normatif dinden farklı dinsellikleri konu alan kavramsal ve kuramsal çalışmalara odaklanmak gerekir. Gündelik hayat popüler kültür pratikleri tarafından oluşturulur.

Dolayısıyla popüler kültür ve din arasındaki etkileşimlerin doğası, gündelik hayattaki dinselliği belirleyecektir. Örneğin, İslam vahye dayalı ilahi bir dindir. Belli bir teolojisi, ulema ve fukaha tarafından geliştirilen normatif kuralları vardır. Süreç içinde bu "normatif kurallar" gündelik hayatın içinde "popüler form"lara "bürünmekte", geniş halk kitlelerinin kavrayış ve eğilimlerine göre uygun şekil ve renk almaktadır. Böylelikle, din bilginlerinin ya da eğitimli insanların oluşturdukları "resmi-kitabi din" diye adlandırılan dini anlayış ya da dindarlık yanında, halk tabakasında da kendine has bir dindarlık tarzı ortaya çıkmaktadır.[2] Geniş toplum kesimlerindeki yaygın dini inanç ve uygulamaların ifadesi olarak "popüler dindarlık" diye adlandırılan bu dindarlık tarzı, halkın gündelik hayatı içerisinde ve sağduyu bilgisi ile üretilmekte ve geliştirilmektedir.

Gündelik hayatın pratiği içinde normatif inançlarla ona mesafeli hatta zıt inanışlar bir arada halk arasında bulunurlar. Dolayısıyla gündelik hayat pratiği içinde gelişen popüler dinin normatif, kurumsal dinden taban tabana ayrı ve tamamen heretik olduğu düşünülmemelidir. Resmi, kitabi dine niteliğini veren şey, sistemleşmiş teolojik doktrinler, dini kurumlar ya da derin bilgili din adamları sınıfı iken; popüler din, resmi dini kurumun dışında sıradan halk arasında bulunur ve nispeten sistemsiz yaygın inanç ve uygulamalardan oluşur. Dini doktrin ve teolojik sistemleştirmeden yoksundur. O, yüksek tipli, kitabi dinlerden süzülüp gelen kavramlar ve inançlarla birlikte farklı kültürlerin ve çoktanrılı (pagan) inanışların bir çeşit karışımıdır. Bazen bu kültür ve dinlere ait çoktanrılı inanışlar, yüksek tipli kitabi dinin hafif cilası ile bezeli olsa da muhafaza edilirler (Waardenburg, 1979).

[2] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Arslan, 2004; Mensching, 1994; Ülgener, 1981; Waardenburg, 1979; Weber, 1966.

Görüldüğü gibi, sırf belli ilkeler bütününe göre oluşmuş sistemli bir takım inanç ve uygulamalardan ziyade popüler din, hem eski kültür ve dinlere ait inanışlardan hem de kitabi dinlere ait daha sistemli inanç ve sembollerden müteşekkil olması itibariyle senkretik, terkibi bir özelliğe sahiptir. Resmi, kitabi dine ait öğelerle, eski kültür ve dinlere (halk dinlerine) ait inanış ve uygulamalar bir arada terkibi olarak bulunurlar. Ancak kitabi dine ait sistemli inanç, uygulama ve semboller, halk arasında sadeleştirilmiş ve gündelik hayatın ihtiyaç ve gereklerine odaklanmış olarak yer alır.

Gündelik halkın kültürü ile resmi, yüksek kültür arasındaki ayrıma ve gündelik hayatın belli bir kültürel forma sahip olduğuna dair kavramsallaştırım din antropolojisi ve din sosyolojisinde konu edilmiştir (bkz. Arslan, 2003; 2004). Bunlar arasında en etkili ve dikkat çekici olan Robert Redfield ve Weber'in kavramlaştırmalarıdır.

Robert Redfield bu ayrımı "Büyük Gelenek/Küçük Gelenek" şeklinde formüle etmiştir (Redfield, 1956: 70). Büyük gelenek, yönetici ve entelektüel seçkinlerin düşünce sistemlerinden, bilim, felsefe, din ve güzel sanatlar alanındaki eserlerden müteşekkilken; Küçük gelenek, insanların gündelik hayat içindeki sanat, duygusal yapı ve dinsel inançlarını içerir. Kültürel/dinsel merkezin ortodoks formu olarak Büyük gelenek, kentli elit kesime aittir. Küçük gelenek ise, kültürel/dinsel çevrenin dinsel formudur. Redfield'in değerlendirmesiyle Küçük gelenek, belli bir düşünce seviyesinin altındaki geniş, normal halk kesimi tarafından gündelik hayat içerisinde pratize edilir. Küçük gelenek olduğu gibi kabul edilir ve dikkatli inceleme, incelik ya da ıslah gibi pek çok şeyle karşı karşıya değildir (Redfield, 1956: 70).

Max Weber ise konuyu "dindeki çeşitlilik" açısından değerlendirmiştir. Ona göre, "büyük dinlerin bünyesi içerisinde" farklı dindarlık tipleri söz konusu olmaktadır. Bunlar, yüksek dini kültür, bilgi ya da karizmaya sahip kişilerde ifadesini bulan "*virtüöz*" dindarlığı *(virtuosen religiositat)* ile daha çok bu niteliklere sahip olmayan sıradan avamda ifadesini bulan "*kitle" (massen religiositat)* dindarlığıdır (Weber, 1996: 364–5). Weber'e göre dinin gerçek hayata etkisi incelenecekse, önce resmi dogmaları ile pratikte belki de kendi isteği hilafına sürdürülen "fiili davranış türünü" ayırmamız, sonra da zirvede "*virtuose*" çevrenin sürdürdüğü inançlarla tabanda kitleye ait popüler inançları ayırt etmemiz gereklidir. Üsttekilerin din anlayışı ve inançları gündelik yaşayış için ancak bir örnek vazifesi görür; iddiaları üst perdede talep ve iddialardır (Ülgener, 1981). Bu teolojik/fıkhi normatif iddialar halkın yaşantısına ve gördükleri işlevlere göre gündelik hayat içinde popüler şekiller almakta, yeniden bir form ve içerik edinmektedir.

Farklı dinselliklerin gündelik hayat içinde nasıl oluştuğuna, başka bir deyişle yüksek, üst kültürden alta yani halk arasına sızmalara, "entelektüel pazardaki arz- talep ve alım gücü" kavramlarıyla açıklık getirilebilir. Din âlimlerinin fikirlerinden çıkan soyut fikirlerle, ayrıntılı teolojik konularla insanlar muhataptırlar. İnsanların sıradan gündelik hayatlarında karşılaştıkları bu yüksek düzeydeki rafine "entelektüel meta"lar, "entelektüel, fikri bir alın gücü" gerektirecektir. Ancak bu "entelektüel pazar"daki canlılık ve zenginlik, gündelik hayatta pek karşılığını bulmaz. Çünkü "entelektüel pazar"da tedavülde olan meta, her zaman için "avam pazarı"ndan daha yüksek "kalitededir" ve avamın hem "entelektüel meta" beğeni kriterlerinin ve hem de entelektüel alım gücünün üstündedir. Bu sebeple bu vasıflara sahip olmayan "avam" için bu piyasa cazip bir piyasa değildir. Entelektüellerin bilişsel ve duygusal özelliklerine göre oluşan ve onların dünyasına hitap eden bu pazara avam-halk giremez. Ancak din sadece yüksek bir elit tabakaya has bir şey değildir. Hatta dini emir ve prensiplere göre, halkın inanç ve davranışlarını değiştirmeleri de beklenir. Dolayısıyla dini emir ve prensiplerin gündelik hayatın pratiği içinde anlaşılması ve yaşanması gerekmektedir. Bu durumda avam-halk için gerekli olan, daha somut ve sade entelektüel, fikri ürünlerin dolaşıma sürüldüğü bir "halk pazarı" gerekmektedir. Sıradan halk ya da avam, dini kitap, sohbet ya da vaazlardan ancak kendi yaşam biçimlerinde eritebilecekleri kadar doktrin ve prensip alırlar. Avamın bu konudaki ihtiyaçları, "entelektüel pazar"daki metaların, daha düşük bir zihni alın gücü ile sahip olunabilecek sade ve basit ürünlerin ve/veya taklitlerinin dolaşıma sürüldüğü bu halk pazarında karşılanır. Bu süreçte resmi-kitabi dinin fikir ve prensiplerinin halkın anlaması için basitleştirilmesi yanında; popüler inanışlarının dini anlayışlar üzerindeki etkisi, dini gündelik hayatın gereklerine göre şekillendirme eğiliminin büyük etkisi olacaktır.

Burada örnek olarak İslamı söz konusu edecek olursak, gündelik hayat içindeki popüler dini yaşayış tarzı, İslam'la az çok ilişkisi olan bütün dini tarz ve biçimleri içine alır. Bunların yanında o, "geniş çapta İslam öncesi zamanlardan arta kalan bir takım inanış ve uygulamaları, mahalli adet ve inanışları, resmi-kitabi din yorumu tarafından açıkça yasaklanmış ya da yasaklanmamış dini uygulamaları" da ihtiva etmektedir. İslam toplumlarındaki popüler dindarlık biçimine bakarsak o kendinde, kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar, geleneksellik, ritualizm ve derin teolojik konulardan uzak olmak gibi özellikleri barındırır. Popüler dindarlık tutumlarına sahip bir kişi, okuma yazma bilmesi durumunda bunu bilgi için değil, örneğin "büyü" amacıyla (muska yazmak gibi) kullanabilir. Popüler din, öğretiden çok büyüyü, (şer'î) hükümlerden çok dini coşkuyu vurgular. O aracılardan kaçınma bir yana, gerçekte aracılara dayalı olarak kurumsallaşmaktadır (Patai, 1987; Waardenburg, 1979; Gellner, 1993).

Gündelik hayat içinde oluşan popüler dindarlık, daha çok kötülük probleminden etkilenir. Hastalıktan şifa bulma, kaza ve belalardan kurtulma vb. bu dünyada fayda ummayı vaat eder. Hastalık korkusu ve önceden bilinmeyen diğer felaketler toplum hayatının bir parçasıdırlar ve insanları bir kaygı içerisine iterler. Günümüzde de modern dünyanın problemlerine (stres, anlam arayışı vb.) yönelik olarak bir takım popüler inanç ve uygulamalara rastlanmaktadır. Dolayısıyla, bu problemlerini gidermek ve kaygılarını yenmek için, insanlar (kehanet ve büyüsel uygulamalar, okuma, cinlerle temas ve medyumluk, falcılık vb. gibi) bir takım şeylere başvururlar. Kişi için önemli olan farklı kaynaklardan o an ki sorununa, sıkıntısına ya da ihtiyacına bir çare bulabilmektir ki bu özellik "popüler din"in faydacı yönünü, bunun yanında senkretik yönünü açık bir şekilde ortaya sermektedir.

Bir vahiy dini olan İslâm'ın içinde gündelik dini formar nasıl var olmaktadır, özellikleri nelerdir? İslâm'ın yaygın olan popüler biçimlerine baktığımızda şu nitelikleri görebiliriz: Öncelikle insan hayatının "doğum, evlilik ve ölüm" gibi belli başlı geçiş dönemlerinde (*rite de passage*) çok zengin bir takım folk inanış, uygulama ve merasimlerde ortaya çıkmaktadır. Bir insanın hayatında çok önemli olan bu dönemlerde, halk arasında birçok uygulama ve merasim yapılmakta ve bunlar, popüler dindarlığın çok önemli biçimlerini ihtiva etmektedir. Yine halk tarafından sevilen bazı dini şahsiyetlere, gerek hayatlarında, gerekse öldükten sonra, halk arasında dini bir ehemmiyetin verildiği ve öldükten sonra da bunlara "veli" denilerek kabirlerinde tazime kadar uzanan uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Halk arasında veli ya da evliya inancı olarak ortaya çıkan bu inanış tarzı, dilek/adak inanış ve uygulamaları ile de birleşerek, halk katında çok farklı popüler dindarlık biçimlerinin oluşmasına sebep olmaktadır. Hatta bu inanış, Müslüman halk arasında "türbe ziyareti" diye adlandırılabilecek bir uygulamayı da doğurmuştur. Ziyaret dindarlığı bütün İslam dünyasında olduğu gibi Türk toplumunun gündelik dini hayatı içinde oldukça etkin ve işlevselidir. Türk toplumunda türbe ziyareti, "veli kültü" ve Hıdrellez kültü" ile birlikte Türk popüler dindarlığında günümüz modern toplumunda bile farklı şekillerde varlığını canlı biçimde devam ettirmektedir.

Doğal afetler ve sosyal ya da bireysel yaşamda karşılaşılan (yoksulluk, hastalık vb.) felaketler gibi beklenmedik olaylar ve krizlerde ortaya çıkan dini davranış kalıpları da İslam toplumlarında gündelik hayat içinde bazı popüler dini inanış ve uygulamalara sebep olmaktadır. Özellikle sıkıntı ve buhran anlarında insanlar, diğer zamanlarında olduğundan daha fazla popüler dini inanış, uygulama ve merasimlere iştirak etmektedirler. En aşikâr bir biçimde İslam toplumlarındaki dini cemaat ve tarikatlarda

görülen fikirler ve yaşam tarzları da, toplumda yaygın dindarlığın önemli biçimlerinin doğmasına kaynaklık etmektedir. Resmi olarak kabul edilmeyen musiki şölenleri, *zikir* (Allah'ın ismini anma biçimleri) gibi dini uygulamalar yanında, halk arasında sonradan kurumlaşmış *mevlid-i nebi* gibi bazı merasimler, Kur'an'ın merasimlerde güzel okunuşu düğün ya da ölüm anmalarında hatim okuma yine halkın yaşam tarzında ortaya çıkabilen bazı uygulamalar da (örneğin, muska gibi koruyucu nesneler kullanma, cinlerle ilişkili konular ve "büyüsel" amaçlı davranış formları vb.) burada söz konusu edilebilir. Bu bağlamda gündelik hayat pratiği içinde dini-kitabi öğeleri –halkın anlayacağı tarzdaki yorumları da dâhil-, başka dinlere ve eski kültürlere ait inanış ve uygulamaları, tasavvufi-mistik öğeleri, büyüsel, efsanevi-mitsel öğeleri bulabiliriz.

Gündelik hayat ana hatları itibarı ile dünyevi davranışlardan oluşur. Hayat içinde insanın aile, çalışma hayatı, dinlenme, spor, yemek, içmek, eğlenmek, müzik dinlemek, sinema vb. izlemek, kitap okumak, farklı şekillerde oyun oynamak, sağlık durumları, cinsiyet ilişkileri, ekonomik konular gibi birçok alanda ilişkisi olur. Bunlar ilk başta dünyevi gibi gözükse de aslında her bir alanın dinle ilişkili yönü –alanına göre az ya da çok- olacaktır. Özellikle İslam dini hayatın her alanına dair hükümlere sahip olduğu için özellikle dindar bir insan için gündelik hayatın her alanına dönük dini hükümleri hayatında tatbik etmek durumundadır. Ancak bu alanlarla ilgili dini hükümler gündelik hayatın içinde halkın tasavvuruna ve alışkanlıklarına uygun bir forma da bürünebilir.

Dini duygu ve davranışlarm gündelik hayatta diğerlerine oranla daha fazla yoğunlaştığı "zaman" ve "mekânlar" olabilir. Geniş halk kesimi arasında özellikle dini konularda zaman ve mekân algısı çok gelişmiştir. Belli zaman ve mekânlarda bireysel ya da kolektif, törensel uygulamalarla din gündelik hayatın yoğun olarak hem tam içinde olur hem de diğer günlerden "farklılığı" bariz biçimde hissedilir. Ancak bu zaman ve mekânların diğerlerinden farklılığı onların gündelik hayatın içinde olmaktan çıkarmaz tam tersine onları adeta "vazgeçilmez" kılar. Örneğin, zamanda kutsallık ve bununla ilgili "haram aylar, Hac günleri, üç aylar, kandil geceleri, Cuma günü, Aşure, Hıdrellez, Yılbaşı, Nevruz, dini bayram günleri" gibi diğer günlerden dini anlamda "farklı" sayılan anlar halkın gündelik dini hayatı içinde ayrı bir öneme sahiptir ve bu anlarda daha yoğun ve kültürden kültüre az-çok değişen inanış ve uygulamalara rastlanır. Teolojik çevrelerde kandil geceleri, aşure, nevruz, üç aylar gibi anlar konusunda tartışma ve eleştiriler olsa da halkın gündemi bunlarla pek meşgul olmaz. Bu anlarda bireysel ve kolektif törenlerle dinsellik hem "özel bir durum" hem de

süregelen, gündelik hayatın normal pratiği gibi dimağlarda kabul görür. Bu anlara has ortaya çıkan dini ibadet merasimleri (mevlid, hatim, zikir, kandiller, özel oruçlar vb.) gündelik dini hayatın ayrıca incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken çok özel anlarını oluşturur. Aynı şekilde "dini mekânlar" için de benzer durum geçerlidir. "Mekke, Medine, Kudüs, belli bazı Mescitler, her türlü türbeler" gibi kutsal mekânlar gündelik hayat ve dinsellik etkileşiminin çok yoğun biçimde yaşandığı, etrafında farklı popüler dinsel inanç ve uygulamaların şekillendiği ve geliştiği yerlerdir.

2. Hızlı Değişim Süreci Gündelik Hayat ve Din

Din temelde kutsal ve aşkın olanla ilgili olduğu ve sabit ilke ve prensiplere sahip olduğu için tarihsel süreçte geleneksel formları ile gündelik hayatta varlığını devam ettirmektedir. Ancak özellikle köklü değişim süreçlerinde, yaşanan dinde yeni inanç ve formların ortaya çıkabildiği din sosyolojisinde bilinen bir gerçektir.

Günümüz toplumlarının en belirgin özelliği hızla değişmekte oluşudur. Bu nedenle sosyal bilimlerde, günümüzdeki dönüşümleri adlandırmada "değişim" yerine "hızlı değişim" kavramı kullanılmaktadır. Günümüzdeki bu hızlı değişim süreci, küreselleşmenin itici gücüyle mevcut toplumsal yapıda dönüşüm ve yeniden yapılanma gereksinimlerine yol açmaktadır. Bu baş döndürücü süreçten sadece gelişmiş toplumlar değil, "gelişmekte olan" tarzında adlandırılan ülkeler de nasibini almaktadır. Küresel ve yerel ölçekte ortaya çıkan bu hızlı değişim süreci din-toplum ilişkileri bağlamında da kendini göstermektedir. Modernliğin anlam krizi ve dünyadaki bu hızlı değişim süreci, dinde de yeni durumlar ortaya çıkarmıştır. Daniel Bell (2006), henüz yetmişli yıllarda "Kutsalın Dönüşü" adlı ünlü makalesinde aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme, sonsuz özgürlük hissi gibi modern gelişmelerden sonra modern dünyanın "kutsalın dönüşü" ile karşı karşıya geleceğini ifade etmişti. Gelinen noktada hayatın her alanında "kutsal"a bir dönüş yaşandığı, dini ve manevi konuların eskisine oranla gündelik hayatta daha fazla yer ettiği sosyolojik bir gerçekliktir.

Din sosyologları, gelişen bu yeni olguyu "büyük uyanış", "oryantal dini uyanış", "yeni dinsel bilinçlilik", "dinin yeniden kuruluşu" "büyük çağdaş dinsel kriz" olarak adlandırmaktadırlar. Bu değerlendirmelere göre, altmışlı yıllardan bu yana gelişmiş toplumlarda dini ve ruhsal temalar doğulu dinler, geleneksel dini öğretiler, mistik ve paranormal inançlar, yeni pagan dini akımlar tarzında çok boyutlu biçimde görünmeye başlamıştır. Dindeki bu değişim, hem genel anlamda dini ve kutsal olana ilgide bir artış olarak, hem de mistik, ezoterik kültlere, Yeni Çağ akımı gibi yeni dinselliklere ve kitlesel paranormal eğilimlere yönelişte ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu

olarak bu tarz dinsellikler modern toplumların gündelik hayatında, iletişim araçlarında ve küresel örgütlenmelerde daha fazla görünür olmuşlardır.

Günümüzde özellikle ileri toplumlarda görülen bu dönüşümün iki koldan vuku bulduğunu görmekteyiz. Birincisi İslam, Hıristiyanlık, Budizm gibi geleneksel kurumsal dinlere; diğeri ise kurumsal olmayan, mistik ve esoterik dinsel ya da yarı-dinsel eğilimlere yöneliş. Ancak özellikle seküler toplumlarda ikinci eğilimin kendisini beklenilenden daha fazla gösterdiğini söyleyebiliriz. Örneğin bugün Amerika'da binlerce yeni ruhsal ve dinsel eğilimlerin olduğunu, bu nedenle Amerika'ya "yeni dinler süpermarketi" isminin verildiğini bilmekteyiz.

Seküler toplumlarda görülen bu yeni dinselliklerin en önemli özelliğinin bünyeleri içine, geleneksel dinler yanında eski pagan dinlerden, doğulu mistik dinlerden (Hint ve Budist eğilimler), metafizik ya da Hermetik felsefelerden, büyük dinlerin mistik ya da büyüsel eğilimlerinden (sufilik ya da Kabalizm) ve hatta modern bilimden öğeler katabilmeleridir. Bu anlamda yeni dinselliklerin *senkretik* bir karakterde olduklarını söyleyebiliriz (Arslan, 2006).

Modern bilim ve geleneksel dinler tarafından şüphe ile karşılanmasına rağmen mistik ve büyüsel eğilimler, günümüzde basın ve kitle iletişim araçlarında ve gündelik yaşantıda gittikçe artan bir ilgiye sahip görünmektedir. Günümüzde hemen her gazete ve dergide artık, bir burç, fal ve astroloji sayfası ile karşılaşmaktayız. Parapsişik ve kehanetsel konular dergi kapaklarında ve gazetelerin üst sütunlarında, haber ve tartışma programlarınınsa başat konuları arasında yerlerini almaktadır. Önceleri bu tip konular, şarlatanlık olarak gazetelerin iç sayfalarında ve haber programlarında polisiye olay olarak verilirken, günümüzde manşetlerde ve çok genişçe işlenmektedir.

Kehanetsel konular, kutsal kitabın şifreleri, bir takım türedi dini/ruhçu gruplar, kıyamet senaryoları benzeri konular önemli medya programlarında saatlerce yer alabilmekte; eskiden hurafe olarak küçümsenen bu inanç ve pratikler, çok ciddi memleket meselesi gibi tartışılmakta, bunların küçümsenmeyecek bir izlenme oranına da sahip oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla post/modern gündelik hayatta ayrıca, edebiyat (örneğin Harry Potter vb.), sanat, sağlık (bitkisel ve alternatif tıbba ilgi), TV ve sinema ürünleri (örneğin The Exorcist, Matrix gibi ünlü filmler; Sırlar dünyası, Kalp gözü, Sır kapısı, Sihirli annem, Gizli dosyalar gibi televizyon dizi ve programları) gibi mistik ve büyüsel temaların sıkça kullanılmaya çalışıldığına, hatta bunların bazı dinsel temalarla birleştirilerek verildiğine, yine sihirbazlık gösterilerinin büyük şovlar halinde sunulduğuna şahit olmaktayız. Popüler kültürle gelen ve hemen her şeyi iletişim araçlarıyla tüke-

time yönelten enformatik mantık, bu tarz inanışları insanların ilgi alanına sokabilmektedir. Buna paralel olarak doğu mistizmini ve reenkarnasyon temasını işleyen ruhçu derneklerin ve yayınevlerinin sayısında bir artış gözlendiği gibi, terapi amaçlı yoga ve meditasyon merkezleri de yaygınlaşmaktadır. Ancak en önemlisi postmodernizmin modernizmi eleştirirken kullandığı, onun insanı maddenin esiri yaptığı ve bunun ruhçu eğilimleri artırdığı savıdır. Daha çok akılcı paradigmayı ve kuralcılığı eleştiren postmodern epistemoloji, özellikle küresel ilişkiler ağı ile birlikte paranormal ve parapsişik eğilimleri tırmandırmaktadır. Buna postmodernizmin ezoterik eski geleneklere yeniden ilgi duymasını da eklemek gerekir. Ayrıca sanayi sonrası yeni toplum kuramlarının varlığı, "kaygı" ve "risk" endişelerinin, belirsizliklerin artması yeni arayışlara olan eğilimi artırmaktadır.

Dolayısıyla, günümüzde artık eskisinden daha fazla mistik ve esoterik eğilimlerle karşılaşacağımız anlaşılıyor. Nitekim bunu her geçen gün daha da fazla hissedebiliyoruz. Türkiye'de de yukarıda verilen örneklerin yanında Yeniçağcı ruhsal dernek ve grupların çoğaldığını görmekteyiz. Bir sağlık merkezine ya da spa'lara gittiğinizde doğu mistik dinlerine ait figürlerin her yerde olduğuna, bazı mistik uygulama ve davranışların sağlık hizmeti aracılığı ile sunulduğuna hatta merkezin girişine doğu dinlerine ait tanrıların heykellerinin konulduğuna şahit olursunuz. İleriki dönemde gelecek neslin bu tarz örneklerle çokça karşılaşacağı söylenebilir.

Gündelik hayatta popüler dini yönelimlerin artan yaygınlığı modern sosyolojinin de ilgisini çekmekte ve özellikle, "dini ya da yarı-dini eğilimler", "sekülerleşme teorisinin krizi" gibi konularla alakalı olarak çokça tartışılmaktadır. Klasik sosyolojik teorilerin büyüsel ve dinsel eğilimlerin süreç içerisinde etkisini en aza indireceği ve gündelik hayatta görünemeyecek bir işlevselliğe indirgeneceğine yönelik öngörüleri, değindiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi yanlışlanmaktadır (Bkz. Arslan, 2011). Sonuçta, günümüz toplumlarında resmi dinlerin yaygınlaşması yanında, mistik ve büyüsel eğilimlere, yeni ve yarı-dini (*quasi*) eğilimlere gündelik hayatta ilgideki artışın klasik sosyologların öngörülerini ve sekülerleşme teorisini tartışmaya açtığı görülmektedir.

Kaynaklar

Arslan, M. (2003) "Batılı Çalışmalarda Orta Doğu'nun Sosyo-Kültürel Yapısının Analizinde Yaygın Olarak Kullanılan Dikotomik Kavramsallaştırmaların Kritiği". Elazığ: F.Ü. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi I. Orta Doğu Semineri.

Arslan, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı.* İstanbul: Dem Yayınları.

Arslan, M. (2006). "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi,* 4 (11), ss. 7–24.

Arslan, M. (2010). "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İnönü üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (1), ss. 195–210.

Arslan, M. (2011). *Paranormalizm ve Din,* Malatya: Bilsam Yaymları.

Bargh, John A. (1997) *The Automaticity of Everyday Life: Advances in Social Cognition,* Volume X by Robert S. Wyer Jr.

Bell, D. (2006). "Kutsalın Dönüşü", *Laik ama Kutsal.* (Çev. A. Köse). İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Berger, P. (1999) "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları,* (Çev. Adil Çiftçi), İzmir.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique: of the Judgment of Taste.* London Roudladge and Kegan Paul.

Burke, P. (1996) *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü,* (Çev. G. Aksan), Ankara: İmge Yay.

Cevizci, A. (2000) *Felsefe Sözlüğü,* İstanbul: Paradigma Yay.

Gardiner, M. (2000) *Critiques of Everyday life,* London: Routledge.

Geertz, C. (1968) *Islam Observed,* New Heaven and London: Yale Un. Press.

Geertz, C. (1975) "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* by C. Geertz, Hutchinson of London.

Hourani, Albert H. (1996) *Batı Düşüncesinde İslam,* (Çev. M. K. Atalar), İstanbul: Pınar Yay.

Long, C.H. (2002), "Popüler Din" (Çev. M. Arslan), *Tabula Rasa.* 2 (4), ss. 249–263.

Lynceh, G. (2005) *Understanding Theology and Popular Culture,* UK: Blackwell Pub.

Mardin, Ş. (1997) "Türkiye'de Kitle Kültürü Sorunu", *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mensching, G. (1994) *Dini Sosyoloji,* (Çev. M. Aydın), Konya: Tekin Kitabevi.

Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture,* Chicago Un. Press.

Turner, B. S. ve diğ. (1994) *The Penguin Dictionary of Sociology,* (3. Ed.), Penguin Books Ltd., England.

Ülgener, S. (1981) *Zihniyet ve Din,* İstanbul: Der Yayınları.

Waardenburg, J.D. Jacques, (1979) "Official and Popular Religion As a Problem in Islamic Studies", *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies,* P. H. Vrijhof ve J. Waardenburg (eds), New York: The Hague, Mouton Publishers, ss. 341–386.

Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion,* London: Social Science Paperbacks.

Weber, M. (1996) *Sosyoloji Yazıları,* İstanbul: İletişim Yayınları.

6. BÖLÜM

TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİNDE DİN

TOPLUMSALLAŞMA VE DİN

Yakup ÇOŞTU

1. Giriş

İnsanlar, tarih boyunca her zaman bir toplum/topluluk içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. İnsanların bir arada yaşamaları, birbirleriyle etkileşim kurmalarını ve böylece birtakım ortak değerlerin oluşmasını sağlamıştır. Bu da, zamanla her toplumun kendine özgü bir hayat anlayışı ve yaşam tarzının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özgül kalıp ve yargılar içerisinde şekillenen toplum, varlığını sürdürebilmek için, sahip olduğu kültürel sistemi kuşaktan kuşağa aktarmak zorunda kalmıştır. Bu da, bireylerin örgütlenmiş topluluk hayatının kabul ve tasvip ettiği biçim ve usullere uymasıyla gerçekleşmiştir.

Bireyler, ferdi farklılıklarına rağmen, toplumla bütünleşmeyi, toplumla uyumlu bir kimlik kazanmayı, toplumun kendine özgü davranış ve düşünce kalıplarına uygun olarak hareket etmeyi *toplumsallaşma* sürecinde öğrenmektedir. Bu öğrenme sürecinin mahiyeti, işleyiş biçimi ve bu süreçte hangi faktörlerin rol oynadığı gibi sorunlar sosyal bilimlerin temel araştırma konuları içerisinde yer almaktadır. Özellikle sosyoloji, psikoloji ve antropoloji disiplinlerinin, konuyla ilgili farklı yaklaşımları olmakla birlikte, zaman zaman da birbirlerinin kavram ve kuramlarını kullandıkları görülmektedir. Bu durum, toplumsallaşma konusunda birtakım karma kuramsal yaklaşımların doğmasına yol açmaktadır. Konuyla ilgili bu karma yaklaşımlar bir taraftan disiplinler arası bir ilişkinin oluşmasını sağlarken, diğer taraftan da kaçınılmaz olarak bazı çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Sosyal bilimler alanında toplumsallaşma konusuyla ilgili ilk yaklaşımlarm sosyolojide tartışılmaya başlanması (Martin, 2007; Clausen 1968a) ve diğer disiplinlerin kendi özgül yaklaşımlarının, çoğunlukla sosyolojik kuramlardan esinlenmesi (Martin 2007), konunun sosyolojik mahiyetinin ve işleyiş biçiminin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır.

2. Toplumsallaşma

Toplumsallaşma, genel olarak, bireyin içinde yer aldığı grubunun normlarını, değerlerini, tutumlarını ve karakteristik dilini edinmesi yönündeki etkileşim sürecine gönderme yapar. Bu kültürel öğelerin kazanılması sırasında, bireysel kişilik oluşur ve şekillenir. Buna göre, toplumsallaşma kavramının sosyal hayatın iki önemli problemini içerdiği söylenebilir; *toplumsal devamlılık problemi* ve *bireysel gelişim problemi* (Gecas, 2000).

Toplumsallaşma olgusu, 1800'lü yıllarm sonundan itibaren sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve politik yazılarda kullanılmaya başlanmıştır (Clausen, 1968a; Martin 2007). Her bir disiplin toplumsallaşma sürecinin farklı yönleri üzerinde odaklanmıştır. Antropologlar, toplumsallaşmayı 'kültüre girme' ya da kuşaklararası kültürel aktarım sürecine gönderme yapmak için kullanmışlardır (Williams, 1975). Psikologlar, kültür aktarımına daha az vurgu yaparken, bireysel gelişimin çeşitli yönleri (dürtü kontrolünün kazanılması, bilişsel ve duyuşsal gelişim, öğrenme gibi) üzerinde daha fazla durmuşlardır (Clausen, 1968a). Sosyoloji toplumsallaşmayı, bireyin yaşadığı fiziksel ve sosyo-kültürel ortama uyumunu düzenleyen kişisel özelliklerin -bilgi, beceriler, tutumlar, değerler, gereksinimler ve motivasyonlar, bilişsel, duygusal, modellerin- edinilmesi süreci olarak ele almıştır (Inkeles, 1969). Politik bilim ise, toplumsallaşma konusunu sınırlı bir çerçeve içerisinde ele almış ve daha çok siyasal davranışların ve yönlendirmelerin biçimlendirildiği ve vatandaşlık eğitimi gibi süreçleri içeren siyasal toplumsallaşma kapsamında incelemiştir (Jennings, 2001).

Her bir disiplin bireyin kişisel ve sosyal gelişimini farklı teoriler içerisinde ele almaktadır. Bu teorik yaklaşımlar, genel olarak iki kategori içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar: *i.* Sosyal bir varlık ve toplumun üyesi olarak bireyin gelişimi (Clausen, 1968b), *ii.* Düzenli sosyal ilişkiler ve insan topluluklarının birliği ve devamlılığı (Clausen, 1968a). Buna göre toplumsallaşma, toplumsal hayatın iki önemli yönüne hitap etmektedir: *insanın gelişimi* ve *toplumsal/kültürel devamlılık*. Bireyin toplum/sal'la olan etkileşimi sırasında bir taraftan birey, ait olduğu grubunun normlarını, değerlerini, tutumlarını ve karakteristik dilini öğrenirken bireysel kişiliği ve şahsiyeti oluşur ve şekillenir. Diğer taraftan da, toplumdaki sembollerin ve tutumlarm üyeleri tarafından edinilmesi ya da paylaşılması, toplumsal/kültürel

birlikteliği ve devamlılığı sağlar. Dolayısıyla, toplumsallaşma olgusunun temel konusunu, *birey* ve *toplum/sal* kavramları ile onların karşılıklı etkileşiminin oluşturduğu söylenebilir (Martin 2007).

2.1. Toplumsallaşma Kuramı

Sosyal bilim alanındaki çalışmalarda toplumsallaşma kavramının ilk olarak ele alınışı ve ilk açık tanımlama girişimi sosyoloji alanında olmuştur (Martin, 2007). Konuyla ilgili ilk yazılarda, toplumsallaşma aygıtlarının doğasını ya da devam eden bir süreç olarak toplumsallaşmanın temel özelliklerini karakterize etmeye yönelik belirgin teşebbüsler görülmektedir (Clausen, 1968a).

Toplumsallaşma kavramını, sosyal bilim literatüründe sosyolojik bir tanımlama içerisinde ilk kullanan yazar Georg Simmel'dir (Giddings, 1897: 1; Martin, 2007: 17). Simmel 1895 tarihli 'The Problem of Sociology' (Sosyoloji Problemi) isimli makalesinde toplumsallaşma konusuna değinmekte ve toplumsallaşmayı "grupların ve bireylerin grup birliğinin sürekliliğini sağladıkları ilişkilerin oluşum süreci" (Simmel, 1895: 418) olarak tanımlamaktadır. Simmel, toplumsallaşma sürecinde bireysel gelişimden daha çok grup oluşumu süreciyle ilgilenmektedir. Bu nedenle, Simmel'in toplumsallaşma kavramını, makro-sosyal düzeyde organizasyon ve birlik olma süreciyle ilgili olarak kullandığı görülmektedir (Martin, 2007).

Toplumsallaşma konusuyla ilgili öncü sosyolojik yazılardan bir diğeri ise, Simmel'in 'toplumsallaşma' kavramsallaştırmasını benimseyen fakat ondan biraz farklı bir şekilde tanımlama girişiminde bulunan Franklin Henry Giddings'e aittir. Giddings, 1897 yılında yayımladığı 'The Theory of Socialization' (Toplumsallaşma Teorisi) isimli kitapçıkta, toplumsallaşmayı, "(birbirleriyle) ilişkide bulunan bireylerdeki sosyal mizacın ya da karakterin -zihnin sosyal bir durumu olarak- gelişimi" (1897: 2) olarak tanımlamaktadır. Giddings, toplumsallaşmanın daha çok bireysel ve psişik boyutu üzerinde durmaktadır. 1930'lu yıllardan itibaren toplumsallaşmanın bireysel ve psikolojik boyutuna ağırlık veren araştırmalarda Giddings'ın toplumsallaşma yaklaşımı etkili olmuştur (Martin, 2007).

Toplumsallaşma konusunu ele alan ilk sosyolojik yaklaşımlardan anlaşıldığı üzere, toplumsallaşma olgusunu açıklamada iki eğilim öne çıkmaktadır. Analitik olarak ayırt edebileceğimiz bu eğilimler; *sosyal grupların oluşumu ve birlik olma biçimlerinin gelişimi* ile *bireylerdeki sosyal mizacın gelişimi* olarak ifade edilebilir. Giddings'in savunduğu kullanım olan bireysel alan ile Simmel'e atfedilen grup ya da organizasyon alanı, kavramın yaşamı boyunca devam eder ve sosyal bilimlerdeki insani düşüncenin ve

eylemin iki boyutunu açıklamaya çalışır: *Toplumdaki bireyin fonksiyonları* ile *toplumun fonksiyonu* (Martin, 2007). Bu iki eğilim, günümüz toplumsallaşma araştırma ve kuramlarının gelişmesine öncülük etmiştir.

Günümüz modern sosyoloji çalışmalarında ise, toplumsallaşma konusuna yönelik iki temel yaklaşım mevcuttur: Birinci yaklaşım, toplumsallaşmayı, '*sosyal rollerin öğrenilmesi*' süreci olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, bireyler ait oldukları grupların uygun rollerini ve statülerini öğrenme ve özümseme yoluyla toplumun üyeleriyle bütünleşirler (Brim, 1966). Bu yaklaşım, sosyoloji kuramlarından *yapısal fonksiyonalizmle* yakından ilgilidir (Gecas, 2000).

Günümüz sosyoloji çalışmalarındaki toplumsallaşma konusuna yönelik ikinci temel yaklaşım ise, *benlik/öz benlik oluşumu*'dur. Bu yaklaşım, özel ve karşılıklı ilişkiler bağlamında benlik ve kimlik gelişim sürecini toplumsallaşmanın temeli olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, benlik ve toplumla ilgili yapısalcı teorilere dayalı *sembolik etkileşimcilik* kuramıyla yakından ilgilidir (Gecas, 2000).

2.2. Toplumsallaşma Sürecinin Mahiyeti ve İşleyişi

İnsanlar tutum ve davranışlara sahip olarak doğmazlar, onları sonradan öğrenirler. Dolayısıyla tutum ve davranışlar, zaman içerisinde gelişme ve değişme gösterebilmektedir (Kağıtçıbaşı, 1996). Çocuk, dünyaya geldiği ilk yıllarda canlı ve cansız varlıkları ayırt edemez durumdadır. Etrafındaki nesnelere değer verirken kendisine zevk verenlere olumlu, kendisine acı verenlere de olumsuz değer biçer. Bilişsel, duyuşsal ve zihinsel yetileri gelişmeye başladıkça, şahıslarla eşyaları ayırt etmeye başlar. Bu ayırt etme yetisi oluştuğu zaman, çocuk sosyal ilişkiler kurabilecek hale gelmiş demektir. Dolayısıyla, sosyolojik bağlamda benlik veya kişilik bilincinin oluşumu ve gelişimi ancak belli bir topluluk hayatı içinde mümkün olabilmektedir (Kurtkan, 1979).

Bireyin belli bir objeye yönelik eğiliminde, başka bir ifadeyle tutumunda, doğuştan getirdiği genetik ve biyolojik faktörlerin etkisi olmakla birlikte, içinde bulunduğu sosyal ortamın veya çevrenin de önemli etkisi vardır (Danziger, 1971; Williams, 1983). Bu nedenle, tutumların oluşmasında ve davranışa dönüşmesinde, kalıtsal etkiler yanında sosyal etkilerin de önemli rolü bulunmaktadır. Bu anlamda davranışın, bir sosyal etkileşim süreci içerisinde gerçekleştiği söylenebilir (Kağıtçıbaşı, 1996).

Birey, belli bir objeye yönelik birtakım tutumlar geliştirerek sosyal ilişkiye girer. Yeni doğmuş bir çocuğun, çevresindeki objelere yönelik kendine özgü belli bir tutum oluşturabilmesi ancak bir öğrenme süreci içerisinde

gerçekleşir. Dolayısıyla, çocuğun çevresindeki objeleri idrak etmeye başlaması, onun *toplumsallaşma* sürecine dâhil olması anlamına gelir.

Frederick Elkin ve Gerald Handel, toplumsallaşma olayının gerçekleşebilmesi için üç ön koşuldan bahseder. Onlara göre, bireyin toplumsallaşabilmesi için; *i.* süregelen bir toplumun, bir dünyanın var olması, *ii.* kişinin yeterli ve gerekli biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olması ve son olarak da, *iii.* kişinin öteki insanlarla doğası gereği birtakım ilişkiler kurma isteği içinde bulunması gerekmektedir. Bu üç temel unsur, toplumsal bilincin kazanılmasının ön koşullarını oluşturmaktadır (1978).

Birey, kendinden önce var olan bir dünya içinde doğar. Bu anlamda toplum, bireyin dışında, kendine özgü kuralları ve yapısı olan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Burada toplumun nasıl oluştuğu veya başladığı konusu gündeme gelmektedir. Fakat toplumsallaşma bireyin dünyaya geldiği andan itibaren başlayan bir süreç oluşu nedeniyle, bu konuyla ilgilenmez. Çünkü birey, dünyaya gelmeden önce toplumun yaşam biçimi süregelmektedir. Bu nedenle Elkin ve Handel'e göre toplumsallaşmanın birinci ön koşulu süregelen bir toplumun varoluşudur. Toplumsallaşma, daima belirli bir toplum içinde söz konusudur. Yoksa soyut bir toplum ya da bireyin içinde bulunmadığı veya bütün toplumlara göre bir toplumsallaşmadan bahsedilemez. Toplumların kültür farklılığı, mutlaka belli bir yerde, belli bir zamanda yaşamakta olan belli bir topluma göre toplumsallaşmayı gerekli kılar. Dolayısıyla, her birey, ancak içinde doğduğu ve yaşadığı somut bir toplum tarafından toplumsallaştırılır.

Toplumsallaşmanın ikinci ön koşulu, kişinin yeterli bir biyolojik miras ya da yeterli bir doğal yaratılışa sahip olmasıdır. Çünkü önemli kalıtımsal veya genetik bozukluklara sahip olarak dünyaya gelen insan, yeterli bir toplumsallaşma süreci geçiremez ve gelişim süreçlerinde ciddi sorunlarla karşılaşır. Dolayısıyla, başarılı bir toplumsallaşma sürecinin yaşanabilmesi, ancak yeterli ve gerekli düzeyde biyolojik hazır bulunuşluluğun varlığına bağlıdır.

Elkin ve Handel'e göre toplumsallaşmanın üçüncü ve son ön koşulu, insan doğasının özellikleridir. İnsan dünyaya gelirken gizil (potansiyel) yeteneklere sahiptir. Onun sahip olduğu bu yetenekler çok geniş ve çeşitlidir. Örneğin, insan yaratılışı gereği diğer insanlarla iletişim kurma isteği ve eğilimine sahiptir. Öte yandan, sevgi, merhamet, utangaçlık, kıskançlık, acıma, beğenilme gibi birtakım içgüdüsel yetileri bulunmaktadır. Canlı bir organizma olan insan, bu yeteneğini nasıl kullanması ve değerlendirmesi gerektiğini kendi başına gerçekleştirmez. Bu ancak, yüz yüze ilişkiler içinde olduğu, duygusal bağlarla bağlandığı ve içinde yer aldığı belli bir

toplumsal çevre içerisinde mümkün olabilmektedir. Bireyin yaratılıştan sahip olduğu bu yetiler, farklı kültürlerde veya toplumlarda farklı biçimlerde dışa yansır. Fakat bireyin sahip olduğu bu yetiler, evrenseldir (Elkin ve Handel, 1978).

Toplumsallaşmanın bu üç ön koşulu, sürecin kendiliğinden oluşmuş bölümüdür. Burada önemli olan, ön koşulların oluşturduğu zemin üzerinde gerçekleşen toplumsallaşma sürecinin mahiyetidir. Buna göre toplumsallaşma, *her bir toplumun kendine özgü değer yargıları ve normlarının gözetiminde, kişinin objelere yönelik nasıl tutum geliştirmesi gerektiğinin öğretildiği ve bunun sonucunda da kişinin içerisinde bulunduğu toplumun alışkanlıklarına ve beklentilerine uygun davranışlar göstermesi süreci olarak* tanımlanabilir.

3. Dinî Toplumsallaşma

Toplumsallaşma süreci, sadece toplumun maddi kültür unsurlarının edinilmesini içermemekte, aynı zamanda manevî-dinî kültür öğelerini de içerisinde barındırmaktadır. Süregelen bir toplumun maddî kültür unsurlarını öğrenen birey, hem kişisel gelişimini hem de toplumsal uyumunu gerçekleştirirken, aynı zamanda, o toplumun sosyo-kültürel biçimlenişinde önemli bir rol oynayan dinî inanç, değer, norm, duygu, düşünce ve davranışları da kazanır. Böylece, bir taraftan dinî gelişimi gerçekleşir, diğer taraftan da içinde bulunduğu toplumun dinî kültürüne ayak uydurur. Bu işleyiş, "genel toplumsallaşma sürecinden bağımsız oluşan bir süreç olmayıp, bizatihî onun içinde gerçekleşmektedir" (Inskeep, 1988: 8).

Birey dünyaya geldiğinde, içgüdüsel olarak, herhangi bir sosyal, kültürel ve dinî eyleme yönelik belirli bir tutuma sahip değildir (Er, 1999). Biyolojik ve fizyolojik gelişimine paralel olarak birey, sosyal çevreyle etkileşimi sonucu toplumda var olan dinî norm, değer ve uygulamaları öğrenir. Dolayısıyla bu işleyiş bütünüyle bir toplumsallaşma süreci içerisinde gerçekleşir (Johnstone, 2004). Burada, genel toplumsallaşma süreci içerisinde yaşanan özel bir toplumsallaşma süreci karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç, dinî toplumsallaşma (*religious socialization*) olarak tanımlanmaktadır (Sherkat, 2003).

Genel toplumsallaşma sürecinden analitik olarak ayırt edilebilen dinî toplumsallaşma, insanların dinî tercihlere sahip olmaya başladıkları sürece gönderme yapmaktadır (Sherkat, 2003). Başka bir ifadeyle, dinî toplumsallaşma, bireyin dinî ve sosyal gelişimi bağlamında gerçekleşen dinî tutum ve davranışlarıyla ilgili bir süreçtir (Inskeep, 1988).

3.1. Dinî Toplumsallaşma Süreci

Din, toplumsal alanda daima bir toplum/topluluk içerisinde varlık bulmuştur. Yani din, bireysellikten daha ziyade toplumsallığıyla ön plana çıkan bir unsurdur. Bu nedenle birey, ya belli bir dinî kültür içerisinde doğmuştur ya da yaşam döngüsü içerisinde sonraki dönemlerde o kültürel ortamın norm ve değerlerini öğrenerek ona katılmıştır (Johnstone, 2004). Dolayısıyla bireyin dinî tercihi ve yönelimi, içerisinde yer aldığı sosyo-dinî çevreye göre şekillenir.

Bu noktada, Elkin ve Handel'in genel toplumsallaşma olayının gerçekleşebilmesi için öne sürdüğü ön koşullar dinî toplumsallaşma için de söz konusu olmaktadır. Buna göre, belirli bir dinî toplumsallaşmadan bahsedilebilmesi için, süregelen bir dinî kültür ortamının veya geleneğin var olması beklenir. Tercihler, var olan bir şeyin seçimiyle ilgilidir. Çünkü olmayan bir şeyin tercih edilmesi mümkün değildir.

Diğer bir unsur, kişinin yeterli ve gerekli biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olmasıdır. Zihinsel engelli bir kişinin, dinî yükümlülüğünün veya sorumluluğunun olmadığı bilinen bir gerçektir. Buna karşılık, fiziksel engelli olan bir kişinin her ne kadar dinî inanç konusundaki tercihinde bir engeli olmasa da, dinî pratikleri yerine getirmesi pek mümkün olmayabilir. Bu durum ise, daha çok özel bir dinî toplumsallaşma sürecini içermektedir.

Bireyin, öteki insanlarla ilişkiler kurma eğiliminde olması da, dinî toplumsallaşma için gerekli bir diğer unsurdur. İnsan doğuştan pek çok içgüdüsel yetiye sahiptir. Bu yetilerini, ancak, çevresiyle olan etkileşimi yoluyla gün yüzüne çıkartabilmektedir. Bu nedenle insandaki, inanç veya inançsızlık, onun çevresiyle olan sosyal etkileşimi sonucu somutlaşabilmektedir. Bu anlamda, dinî toplumsallaşma, ancak insanın öteki insanlarla iletişim kurma isteği ve eğiliminde olmasıyla gerçekleşebilir.

Buna göre dinî toplumsallaşma, *her bir dinîn ya da dinî geleneğin kendine özgü inanç, öğreti ve kuralları gözetiminde, kişinin nasıl bir dinî tutum geliştirmesi gerektiğinin öğretilmesi ve bunun sonucunda da, kişinin içinde bulunduğu toplumun dinî alışkanlıklarına ve beklentilerine uygun davranışlar göstermesi süreci* olarak tanımlanabilir.

3.2. Dinî Toplumsallaşmada Etkili Olan Faktörler

Birey, içerisinde yaşadığı dinî kültür atmosferinden doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilenmektedir. Bu etkilenmede genellikle etkileşimde bulunduğu sosyal çevre önemli bir rol oynamaktadır. Genel toplumsallaşma sürecinde olduğu gibi, dinî toplumsallaşmada da birtakım sosyal faktörlerin

(aile, eğitim, sosyal çevre, kitle iletişim araçları) etkili olduğu bilinmektedir. İnsanlar yaşam boyu çeşitli toplumsallaşma faktörleriyle etkileşime girer ve bu sosyal faktörler dinî tercihleri belirleyen inanç ve tutumların oluşmasını sağlar (Sherkat, 2003).

Dinî toplumsallaşma üzerinde etkili olan bu faktörler yanında, ölüm, ciddi hastalıklar, doğal afetler (sel, deprem, vb.) gibi diğer sosyal faktörler de, dinî tercihler ve tutumlar üzerinde etkili olabilmektedir (Sherkat, 2003). Kişinin başına bir felaket geldiğinde, Allah'a bağlılığı daha da artarak dinî inancı kuvvetlenebilmektedir. Bazen de bu durum tersine işlemekte; kişiyi isyankâr yapabilmektedir. Bireyin psikolojik ve kişilik özelliklerine bağlı olarak, doğal olayların etkisinin yönü değişebilmektedir. Bu nedenle, doğal olaylar ile dinî tutum ve davranışlar arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir (Kaya, 1998).

Burada, genel toplumsallaşma sürecinde de etkili olan sosyal faktörler olarak ele alınan aile, eğitim, toplumsal çevre ve kitle iletişim araçlarının dinî toplumsallaşmada oynadıkları rol üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Aile

Birey, ilk sosyal ilişkilerini aile içerisinde gerçekleştirir. Dinî bilgi, tutum ve davranışlarla da, ilk kez aile içindeki anne, baba, kardeş gibi kişilerle olan etkileşimi sonucu karşılaşır. Bu nedenle, aile, dinî değerlerin, pratiklerin ve tercihlerin bireylere aktarıldığı en önemli kurumdur (Sherkat, 1991). Aile, bireyin dinî tercihi ve dinî seçimi üzerinde önemli etkisi nedeniyle birincil toplumsallaştırıcı küme içerisinde yer almaktadır (Sherkat, 2003).

Aile içerisinde dinî toplumsallaşma çok çeşitli yollarla gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi, ebeveyn-çocuk ilişkisidir. Gündelik yaşam içerisinde, ebeveynler çocuklarıyla çeşitli şekillerde ve ortamlarda birlikte vakit geçirirler (örneğin yemek yemek, televizyon seyretmek, oyun oynamak gibi). Bu sosyal aktiviteler sırasında, dinle ilgili birtakım bilgi ve öğretiler çocuklara aktarılır, dinî tecrübeler paylaşılır. Çocukların geri bildirimleriyle, öğretilen ya da aktarılan dinî bilgi ve tutumlar test edilir. Yanlış veya eksik olanlar ebeveynler tarafından anında düzeltilir (Okagaki, Hammond ve Seamon, 1999).

İkincisi, ebeveynlerin rol model oluşlarıdır. Ebeveynler çeşitli konularda olduğu gibi, çocukların dinî konularda da rol model aldıkları kişilerdir. Çocukların dinî toplumsallaşmasında, ebeveynlerin rol model oluşları, onların çocuklara yönelik dinî bilgiler öğretmelerinden daha güçlü bir etki yaratmaktadır (Okagaki, Hammond ve Seamon, 1999).

Üçüncüsü ise, ebeveynlerin çocuklarıyla birlikte dinî pratikleri yerine getirmeleridir. Dinî toplumsallaşma sürecinde ebeveyn, sadece çocuklarm dinî bilgi ve inançları öğrenmelerine katkı sağlamaz, aynı zamanda onlarla birlikte çeşitli dinî aktiviteler yerine getirerek, dinî tutum ve davranışlarının pekiştirilmesine yardımcı olurlar (Martin, White ve Perlman, 2003). Ebeveyn ve çocuklarm birlikte gerçekleştirdikleri dinî uygulamaların (örneğin, kiliseye gitmek, birlikte dua etmek gibi), dinî toplumsallaşma üzerinde güçlü bir etkisi bulunmaktadır (Okagaki, Hammond ve Seamon, 1999).

Ayrıca, ailenin dinî toplumsallaşma sürecindeki rolünde, ailenin ait olduğu sosyo-kültürel tabaka, ailenin tipi (geleneksel aile, çekirdek aile), kardeşler arası ilişkiler ve diğer aile fertleriyle ilişkiler (büyükanne, büyükbaba, amca, hala vb.) gibi çeşitli sosyal faktörlerin de etkisi bulunabilmektedir.

Öte yandan, son yıllardaki araştırma sonuçlarında, ebeveyn ve çocuk arasındaki toplumsallaşma etkisinin karşılıklı bir süreç olduğu görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ebeveynlerin, yaşamlarının ilk yıllarında çocuklarm dinî inanç ve tutumları üzerinde büyük bir etkisinin olduğu, büyüyerek yetişkinlik dönemine giren çocukların ise ebeveynlerinin dinî yönelimleri üzerinde etkili olmaya başladıkları tespit edilmiştir (Sherkat, 1991).

3.2.2. Eğitim

Eğitimin dinî toplumsallaşmadaki etkinliği, dinî kültür unsurlarının bireylere aktarılması yoluyla gerçekleşir. Bu anlamda, dinî toplumsallaşma bir din eğitimi sürecidir. Din eğitiminde, planlı bir biçimde dinî bilgi ve öğretilerin aktarılması söz konusudur. Bu nedenle, din eğitiminin dinî toplumsallaşmadaki rolü sadece sistematik bilgi aktarımıyla sınırlıdır. Eğitim yoluyla alınan dinî bilgi ve öğretilerin bireyin dinî kimliğinin şekillenmesine yönelik etkisi, sosyal çevrenin, özellikle de ailenin pekiştirmesine bağlıdır. Eğer söz konusu bu pekiştirme gerçekleştirilemezse, eğitim vasıtasıyla verilen teorik dinî bilgi ve öğretilerin pratiğe geçirilmesi yani bireyin tutum ve davranışlarına yansıması güçleşebilmektedir.

Din eğitimi ve öğretimi çeşitli yollarla yapılmaktadır. Bunlardan ilki, formal yollarla gerçekleştirilen din eğitimi faaliyetleridir. Burada gerçekleşen dinî toplumsallaşma, büyük oranda dinî kültür unsurlarının aktarılması yoluyla olmaktadır.

Din eğitimi ve öğretiminin ikinci ayağı ise informal yollarla gerçekleştirilen faaliyetlerdir. Bunlar, daha çok resmi din kurumları olarak cami ve çevresinde yürütülen faaliyetler ile dinî grup ve cemaatler tarafından gerçekleştirilen dinî eğitim çalışmalarıdır.

Cami ve çevresinde yürütülen din hizmetleri, hutbe, vaaz, dinî bilgi ve kuralların öğretildiği çeşitli kurslar yoluyla yapılmaktadır. Bu faaliyetlere katılım sıklığı, verilen dinî bilginin mahiyeti, veriliş biçimi, veren kişilerin mesleki kabiliyeti gibi unsurlar dinî toplumsallaşma açısından önem arzetmektedir.

Dinî toplumsallaşmada, çeşitli dinî grup, tarikat veya cemaatler etrafında oluşan dinî temelli örgütlenmelerin de önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu dinî organizasyonlar, din hizmeti yanında sosyal, kültürel ve eğitsel alanlarda da faaliyetler gerçekleştirmektedirler. Bu faaliyetler aracılığıyla, bireylerin toplumsallaşma deneyimleri üzerinde etkili olabilmektedirler. Dinî toplumsallaşma sürecinde, dinî grup ve cemaatlerin işlevi genelde iki yolla gerçekleşir. İlki, kendi özel dinî algılayışlarına dayalı olarak yürüttükleri din eğitimi faaliyetidir. Bu, sohbetler, dersler gibi çeşitli yollarla yapılan dinî bilgi ve öğretilerin aktarılmasıyla olur. İkincisi ise, her bir dinî grup, kolektif aktiviteler sunar. Bunlar vasıtasıyla bireylerin dinî algılayışları ve tutumları birbiriyle benzeşir. Böylece, her bir dinî grup ve cemaat kendine özgü bir 'dinî kimlik' tipolojisi geliştirir. Bu dinî kimlik, grup veya cemaat üyelerinin ortaklaşa benimsediği 'dinî bedeni' (*religious body*) temsil eder (Sherkat, 2003: 159).

3.2.3. Toplumsal Çevre

Bireyin çevresiyle olan etkileşimi, onun tercihleri ve beğenisine göre değişebilmektedir. Başka bir ifadeyle tercihler, eğitimsel ve mesleki seçimleri yönlendirdiği gibi, sosyal yaşamın çeşitli alanlarındaki sosyal ilişkileri de belirlemektedir (Sherkat, 2003). Dolayısıyla, sosyal çevreyle olan ilişkinin belirlenmesinde kontrol, genellikle bireyin elindedir. Yani birey, ilişkinin biçiminden, ne kadar süreceğine kadar tüm yetkiyi elinde bulundurur. Bu, çocuklukla başlayan, ergenlikle belirli bir istikamet alan ve yetişkinlikle olgunlaşan bireysel kimlikle yakından ilgilidir. Çünkü olgun bir kimliğe sahip bireyin, ilgisi, tercihleri ve beğenisi, o kimlik tarafından yönlendirilir. Bununla birlikte birey, kendi tercihleri doğrultusunda etkileşime girdiği sosyal çevrenin, kendisi üzerindeki etki sürecinde ise, herhangi bir yönlendirme veya sınırlamaya sahip değildir.

Birey, gündelik yaşam içerisinde ailevi bağlar, mesleki ilişkiler, iş veya mahalle arkadaşlıkları, komşuluk, akrabalık gibi çeşitli ilişki ağları tarafından örgütlenmiş bir sosyal çevre içerisinde yer alır. Bu sosyal çevre içerisinde, kendi tercihleri doğrultusunda etkileşime girdiği kişiler, kimi zaman rol model, kimi zaman da ayna benlik olarak, onun dinî toplumsallaşmasında etkili olmaktadır (Sherkat, 2003). Bu etkileme, bazen bilinçli, bazen de bilinçsizce gerçekleşmektedir. Öte yandan, bu süreç içerisinde, taklit

edilen ve ayna benlik olarak benimsenen kişilerin sosyo-dinî bağlamlarına göre, dinî toplumsallaşmanın seyri değişebilmektedir.

Burada, dinî toplumsallaşma açısından sosyal çevrenin önemi, bireyin dinî inanç, tutum ve davranışları üzerindeki etki mekanizmasının işleyiş biçimiyle ilgilidir. Bireyin, etkileşime girdiği sosyal çevreyle (iş, mahalle, okul arkadaşlıkları, komşular, akrabalar, dinî organizasyonlar vb.) benzer bir dinî eğilime sahip oluşunun etkisi ile farklı veya bütünüyle ayrı bir dinî eğilime sahip oluşu arasında farklılık olabilmektedir. İnsanlar, bilinen şeyleri tercih etme eğilimindedirler ve dinî tercihler genellikle alışılagelmiş dinî deneyimlerle pekiştirilirler (Sherkat, 2003). Buna göre, benzerliklerin farklılıklara göre bireyin tercihleri üzerinde daha etkili bir rol oynadığı söylenebilir. Bununla birlikte, farklılıkların etki gücünün benzerliklerin etkisinden daha şiddetli veya yoğun olduğu durumlarda ise, bireyin farklı olanın etkisi altında kalabilmesi söz konusu olabilmektedir.

3.2.4. Kitle İletişim Araçları

Yaşamımızın en mahrem ve en kişisel yönlerine kadar hemen hemen her alanda etkili olan kitle iletişim araçları, bireylerin toplumsallaşma sürecini etkilediği gibi, dinsel yaşayış biçimleri üzerinde de etkili olmaktadır (Johnstone, 2004). Bu durum, kimi zaman dinî bilgi aktarımı, kimi zaman dinî konular aracılığıyla gündem oluşturma, kimi zaman da dinî yaşayışın seyrine müdahil olma şeklinde gözlemlenebilmektedir.

Dinî toplumsallaşma sürecinde kitle iletişim araçlarının işlevi, genelde iki kanaldan gerçekleşmektedir. Birinci işlevi, dinî bilgi ve öğretilerin aktarımı yoluyla meydana gelmektedir (Bernard, 2006). Televizyon, radyo, gazete gibi çeşitli kitle iletişim araçlarında dinî kültür unsurlarını tanıtıcı ve öğretici birtakım yayınlar ve programlar yer almaktadır. Hatta, sırf dinî formasyon üzerine odaklı kitle iletişim araçlarının olduğu da görülebilmektedir. Bunların, temelde bireyleri dinî konularda aydınlatıcı ve bilgilendirici amacı bulunmaktadır. Dolayısıyla, dinî toplumsallaşma sürecinde kitle iletişim unsurları bir 'araç' rolü görmektedir.

Dinî toplumsallaşma sürecinde kitle iletişim araçlarının ikinci işlevi ise, rol model olarak sunduğu karakterler yoluyla gerçekleşir. Filmler, müzik, tartışma ve haber programları gibi çeşitli görsel ve işitsel yayınlar yoluyla sunulan karakterler, bireylerin taklit etmeye çalıştığı ve sonuçta da dinî tutum ve davranışlarını ona göre düzenlediği birer rol model olarak işlev görebilmektedir. Rol model olarak sunulan karakterin, dinî yönelim biçimi ve temsil kabiliyeti gibi unsurlara göre etki düzeyi değişebilmektedir.

3.3. Dinî Toplumsallaşma Safhaları

Toplumun dinî kültür unsurlarına yönelik ilgi çocukluk dönemiyle başlar, ergenlikle belli bir istikamet alır ve yetişkinlik döneminde de olgunlaşır. Bu nedenle, dinî toplumsallaşma, kişinin doğumuyla başlayıp ölümüne kadar devam eden bir süreci içermektedir. Sübjektif olarak beşikten mezara kadar uzanan bu uzun ve karmaşık dinî formasyon süreci içinde, analitik olarak birtakım etaplar (çocukluk, ergenlik/gençlik, yetişkinlik gibi) ayırt edilebilir (Günay, 1999). Bilişsel ve zihinsel gelişime paralel olarak, çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde insanın yaşamında, düşünce ve davranışlarında önemli değişiklikler meydana gelebilmektedir. Bu nedenle, her bir evreden diğerine geçişte, dinî yönelimde de birtakım farklılaşmaların yaşanması söz konusu olabilmektedir. Bunda hiç kuşkusuz, içerisinde bulunulan gelişim döneminin psikolojik yapısı yanında, sosyal etkenlerin de rolü bulunmaktadır.

3.3.1. Çocukluk ve Dinî Toplumsallaşma

Çocuk, kendinden önce var olan sosyal bir dünya içerisinde doğar. Zamanla, birtakım etkenler vasıtasıyla, içinde yer aldığı dünyanın gerçeklerini öğrenerek, kendine has bir yaşam alanı oluşturur. Böylece, toplumsal uyumunu sağlar ve kendine özgü bir kimlik geliştirir. Çocuğun genel toplumsallaşmasında olduğu gibi, dinî toplumsallaşmasında da, psikolojik faktörlerin ve kişisel özelliklerin etkisi yanında, dışsal, yani sosyal faktörlerin de önemli bir rolü bulunmaktadır.

Çocukluk, ilk ve temel dinî toplumsallaşma deneyiminin kazanıldığı bir dönemdir. Bu dönemde çocuğun bilişsel ve zihinsel gelişimine bağlı olarak dinî tutum ve davranışları gelişir. Çocuğun dinî yöneliminde anne ve babanın önemli bir rolü bulunmaktadır (Acock ve Bengtson, 1978; Sherkat, 1991). Nitekim Hz. Peygamber, her çocuğun belirli bir fıtrat üzerine doğduğunu, sonra anne ve babası hangi dinden ise, onu, o din üzerine eğiteceğini, Yahudi ise Yahudi, Hıristiyan ise Hıristiyan, Mecusi ise Mecusi yapacağını buyurmaktadır (Buhârî,1992: II. 104). Hz. Peygamberin bu beyanından da anlaşılacağı üzere, çocuğun dinî toplumsallaşmasının ilk ve temel basamağını aile bireyleri oluşturmaktadır. Bu nedenle, çocukluk döneminde dinî inancın ortaya çıkmasında ve oluşmasında aile önemli bir faktördür. Öyle ki, aile çocuğa dinî inanç ve uygulamaları öğretip, ondaki dinî duygunun gelişmesini sağlayabileceği gibi, çocuğun dinden uzaklaşmasına ve ondaki dinî duygunun körelmesine de neden olabilmektedir (Peker, 1991).

Çocuklarm dinî toplumsallaşması genellikle, dinî eğitim, sosyal öğrenme ve sembolik etkileşimcilik yoluyla gerçekleşir. Din eğitimi, aile içerisinde

aile bireyleri (anne, baba, kardeş, büyükanne, büyükbaba gibi), okul ortamında öğretmenler, gündelik yaşamda etkileşime girilen önemli kişiler, akran grupları ve kitle iletişim araçları tarafından gerçekleştirilir. Sosyal öğrenme, gündelik hayat içinde ve kitle iletişim araçlarında (televizyon gibi) değer verilen veya hayranlık duyulan kişilerin rol model alınması yoluyla meydana gelir. Sembolik etkileşimcilik ise, çocuğun, etrafındaki kişilerin, kendisiyle ilgili duygu ve düşüncelerinden hareketle gözlemlediği tepkilerin, onun tutum ve davranışları üzerindeki etkisiyle gerçekleşir. Burada, çocuğun etrafındaki kişiler, onun ayna benliğini oluşturmaktadır. Aynaya bakıldığında kişinin kendisine çeki düzen vermesi gibi, yapmış olduğu davranışlarda da, çevreden aldığı tepkilere göre hareket edilmektedir. Bu nedenle, çocuklar dinî bilgi, tutum ve davranışları, ya yetke sahibi kişilerin öğretmesi, ya rol model olarak benimsenen kişinin taklit edilmesi, ya da çevredeki kişilerin ayna benlik olarak işlev görmesiyle kazanırlar. Burada, çocuğa verilen dinî bilginin mahiyeti ve veriliş biçimi; rol model olarak alınan kişinin eğitim ve sosyo-kültürel durumu; ayna benlik olarak benimsenen kişilerle olan ilişkinin niteliği gibi çeşitli durumlar, dinî toplumsallaşmanın sonuçlarını etkileyebilmektedir.

3.3.2. Gençlik/Ergenlik ve Dinî Toplumsallaşma

Psikologlar ve sosyologlar, dinî gelişimin önemli bir dönemi olarak ergenlik/gençlik üzerinde odaklanmaktadırlar (Ozorak, 1989). Ergenlik, çocukluktan yetişkinliğe bir geçiş dönemidir. Bu dönemde yaşanan fiziki ve ruhi değişimle birlikte bir taraftan, çocuklukta başlayan dinî uyanış devam ederken, diğer taraftan da, dinî bunalım ve kararsızlıklar baş göstermektedir (Potvin ve Lee, 1982). Ergenlikte baş gösteren bağımsızlık duygusunun neden olduğu eleştirel düşünce eğilimi, ergeni, daha önce öğrendiği bilgileri gözden geçirmeye, yeni öğrendikleri ile eski bilgiler arasında bir sentez kurmaya itebilmektedir. Şüphesiz bu süreç, bazı şüpheleri ve iç çatışmaları da içine alan çok karmaşık bir niteliğe sahiptir (Arslan, 2007). Öte yandan, cinsel uyanışla birlikte ortaya çıkan suçluluk ve günahkârlık duygusu da, gencin dinî bunalım yaşamasına neden olabilmektedir. Toplum tarafından cinsel faaliyetlere sınırlamalar getirilmesi -ki bu sınırlamalar çoğunlukla din tarafından da desteklenmektedir,- ergenin zihninde din ile cinsiyetin karşı karşıya gelmesine neden olabilmektedir. Dolayısıyla, ergen veya genç bir taraftan cinsel arzu ve istekleri, diğer taraftan da dinsel/toplumsal baskı karşısında bocalayabilmektedir. Bu çatışma halinin şiddetlenmesi ise, gencin her türlü kurala, otoriteye, din ve Tanrı'ya karşı koymasına sebep olabilmekte ve bu da onda suçluluk ve günahkârlık duygusunu artırabilmektedir. Ergenliğin sonuna doğru ise, dinî konularda yaşanan çalkantılarda bir

durulma görülmektedir. Bu dönem içerisinde yaşanan tecrübelerle ergen, kendine özgü bir dinî kimlik geliştirir ve dinî yönelimi belirginleşmeye başlar (Kula, 2001).

Ergen dinî toplumsallaşmasının işleyiş biçimi de, çocukluk döneminde yaşananla aynı içerikte olmaktadır. Bununla birlikte, kısmi farklılıklar da söz konusudur. Bu farklılıkların kaynağında, ergenin hem fizyolojik ve psikolojik değişimlerinin, hem de sosyal faktörlerle olan etkileşimin niteliğinden kaynaklanan etkenler yer almaktadır.

Ergen, ilk toplumsallaşmasını çocuklukla birlikte kısmen tamamlamıştır. Böylece kendine özgü, fakat net olmayan bir kimlik geliştirmiştir. Ergenlikte, bu kimlikten ve içinde bulunduğu dönemin gelişim özelliklerinden kaynaklanan bağımsızlık ve özgürlük psikolojisi hakimdir. Bu yapı, aktarılan dinî bilgi ve öğretilerin sorgulanmasına ve eleştirilmesine, hatta reddedilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle de, ergenlikteki dinsel aktarım süreci, çocukluktaki 'kaynak-alıcı' ilişkisinden farklı bir şekilde işlemektedir. Bu dönemde, kaynaktan (ebeveyn, okul, önemli kişiler, kitle iletişim araçları gibi) hedefe (ergen) giden mesajın, bazen kabul edilmesi, bazen eleştirilmesi, bazen de reddedilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle, ergenlik döneminde dinî toplumsallaşma, kendine özgü bir süreç olarak işlemekte, çocukluk ve yetişkinlikte yaşanandan farklılaşmaktadır.

3.3.3. Yetişkinlik ve Dinî Toplumsallaşma

Birey, genel toplumsallaşma sürecinde olduğu gibi, dinî toplumsallaşma açısından da, yetişkinlik dönemine kendine özgü bir (dinî) kimliğe sahip olarak girmektedir. Çocukluk ve ergenlik dönemlerinde kazanılan dinî bilgi ve öğretiler belirli bir istikamette yetişkinin dinî kimliğini şekillendirmektedir. Bu nedenle yetişkinlik döneminde dinî toplumsallaşmada bir yavaşlama veya durağanlık söz konusudur. Bunda, yetişkinin dinî yönelimindeki olgunluk etkili olmaktadır. Bu yüzden alışılagelmiş dinî inanç, tutum ve davranışların değiştirilmesi güçleşmektedir.

Bununla birlikte, yetişkinlik döneminde dinî toplumsallaşmanın bütünüyle tamamlandığı söylenemez. Zira bir taraftan toplumsal alanda yaşanan makro değişim ve dönüşümler, diğer taraftan da, sosyal ve ekonomik bakımdan hayat standartlarında gerçekleşen mikro değişimler, dinî algılayışın, tutum ve davranışların farklılaşmasına neden olabilmektedir. Yaşam döngüsü içerisindeki bu değişimler, toplumun dinî kültür unsurlarını etkilediği gibi, bireyin dinî toplumsallaşma biçimini de etkileyebilmektedir (Cronwall, 1987). Alışılagelmiş dinî tutum ve rollerdeki değişimler karşısında yetişkin, yeni duruma ayak uydurabilmek ve toplumla olan bütünlü-

günü koruyabilmek için *ikincil dinî toplumsallaşma* süreci içerisine girmek zorunda kalabilmektedir. Yetişkinin ikincil dinî toplumsallaşması, önceki toplumsallaşma deneyimlerinden kazanılanların yeni duruma uygun bir biçimde adapte edilmesiyle gerçekleşir.

Ayrıca, yaşam döngüsü içerisinde dinî bakımdan radikal bazı dönüşümlerin yaşanması da söz konusu olabilmektedir. Örneğin, kişinin din değiştirmesi veya aynı dinî gelenek içerisinde farklı bir görüşü/mezhebi tercih etmesi gibi (Stausberg, 2006: 1758). Bu ise, yeni bir dinî toplumsallaşma süreci demektir. Bu durumda, birey önceki dinî toplumsallaşmasından kazandığı tüm deneyimlerini değiştirmek zorunda kalabilmektedir. Yeni dinî geleneğin veya mezhebin inançlarını, uygun tutum ve davranışlarını öğrenmesi gerekmektedir.

Öte yandan, ilk, orta ve son (geç) yetişkinlik dönemlerinde dinî toplumsallaşma sürecinin işleyişinde birtakım değişimler gözlemlenebilir. İlk ve orta yetişkinlik döneminde, dinî toplumsallaşma sürecinde karşılıklı bir etkileşim hâkim iken, son yetişkinlik döneminde ise, bu durum zayıflamakta ve yaşlılık dönemine girmiş birey pasif ya da alıcı konumuna geçmektedir. Çünkü bu dönemde bireyin çocuklarına veya daha genç olan kişilere olan bağımlılığı artmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalarda, dinî konularda, yaşlı bireylerin çocuklarının (yetişkin) etki ve yönlendirmelerine daha açık oldukları saptanmıştır (Sherkat, 1991).

Kaynaklar

Acock, A. C. & V. L. Bengtson. (1978). "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization", *Journal of Marriage and The Family*. Vol: 40. No: 3. (519–530).

Akyüz, H. (2001). *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavramları ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: MEB Yayınları.

Arslan, M. (2007). "Türk Genç Ergenleri Arasında Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Uygulamalı Bir Araştırma". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. Yıl: 8. Sayı: 31. (221–251).

Bernard, J.. (2006). "Media". *The Brill Dictionary of Religion*. Ed. Kockuvon Stuckrad. Vol: 3. Leiden: Koninklijke Brill NV. (1190–1197).

Brim, O. G. Jr. (1966). "Socialization Through the Life Cycle". *Socialization after Childhood: Two Essays*. Ed. O. G. BrimJr. And S. Wheeler. New York: Wiley. (1-49)

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*. I-VIII. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Clausen J. A. (1968b). "Socialization as a Concept and as a Field of Study". *Socialization and Society*. Ed. John A. Clausen. Boston: Little, Brown. (2–17)

Clausen J. A. (1968a). "A Historical and Comparative View of Socialization Theory and Research". *Socialization and Society*. Ed. John A. Clausen. Boston: Little, Brown. (18–72)

Cronwall, M. (1987). "The Social Bases of Religion: A Study of Faktors Influencing Religious Belie fand Commitment". *Review of Religious Research.* Vol: 29. No: 1. (44–56)

Danziger, K. (1971). *Socialization.* Middlesex: PenguinBooks Ltd.

Elkin, F. & Geranld H. (1978). *The Child and Society: The Process of Socialization*. New York: Random House.

Er, İzzet. (1999). *Sosyal Gelişme ve İslam*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Gecas, V.. (2000). "Socialization". *Encyclopedia of Sociology*. Ed. Edgar F. Borgatta. Rhonda J. V. Montgomery. Vol: 1. New York: Macmillan Reference. (2855–2864)

Giddings, F. H. (1897). *The Theory of Socialization: A Syllabus of Sociological Principles*. London: MacMillan Co. Ltd.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat,* İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Inkeles, A. (1969). "Social Structure and Socizalization". *Handbook of Socialization Theory and Research*. Ed. David A. Goslin. Chicago: Rand McNally. (615–632)

Inskeep, K. W. (1988). "Religious socialization; Office for Research, Planning and Evaluation Evangelicel Lutheran Church in America". http://archive.elca.org/Research/reports/relsoc.pdf (30.03.2009)

Jennings, M. K. (2001). "Socialization: Political". *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*. Ed. N. J. Smelserand, P. B. Baltes. Oxford: Elsevier Science Ltd. (14522–14525).

Johnstone, R. L. (2004). *Religion in Society; A Sociology of Religion.* New Jersey: PearsonPrenticeHall.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1996). *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim.

Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum.* Samsun: Etüt Yayınları.

Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Kurtkan, Â. (1979). *Genel Sosyoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.

Martin, J. St. (2007). *Socialization: The Politicsand History of a Psychological Concept, 1900–1970*. (Unpublished Masters Thesis). Connecticut: Wesleyan University.

Martin, T. F. & J. M. White & D. Perlman. (2003). "Religious Socialization: A Test of The Channeling Hypothesis of Parental Influence on Adolescent Faith Maturity". *Journal of Adolescent Reseach.* Vol: 19. No: 2. (169-187).

Okagaki, L. & K. A. Hammond, L. Seamon. (1999). "Sociaization of Religious Beliefs". Journal *of Applied Development Psychology.* 20/2. (273–294).

Ozorak, E. W. (1989). "Social and Cognitive Influences on Development of Religious Beliefs and Commitment in Adolescence". *Journal for the Scientific Study of Religion.* Vol. 28. No. 4. (448–463).

Peker, H. (1991). *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları –Ailede, Okulda, Camide-.* Samsun: Eser Matbaası.

Potvin, R. H. & C. Lee. (1982). "Adolescent Religion: A Development Approach". *Sociological Analysis.* Vol: 43. No: 2. (131–144).

Rose, H. A. (2002). "Socialization". *International Encylopedia of Marriage and Family.* Ed. James J. Pozetti. Jr. Vol. 4. New York: Thomson & Gale. (1535–1540)

Sherkat, D. E. (1991). *Religious Socialization and The Family an Examination of Religious Influence in The Family Over The Life Course.* (Unpublished Ph.D. Thesis). Duke: Department of Sociology. Duke University.

Sherkat, D. E. (2003). "Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency". *Handbook of Sociology of Religion.* Ed. MicheleDillon. Cambridge: Cambridge UniversityPress. (151–163)

Simmel, G. (1895). "The Problem of Sociology". *Annals of theAmerican Academy of Political and Social Science.* Vol: 6.

Stausberg, M. (2006). "Socizaliation / Upbringing". *The Brill Dictionary of Religion.* Ed. K. Stuckrad. Vol: 4. Leiden: Koninklijke Brill NV. (1754–1761).

Vigilant, L. G. & J. Williamson. (2007). "The Sociology of Socialization". *21st Century Sociology: A Reference Handbook.* Ed. C. D. Bryant. D. L. Peck. Volume: I. London: Sage Publication. (143–152).

Williams, T. R. (1975). "On the Origin of the Socialization". *Socialization and Communication in Primary Groups.* Ed. Thomas R. Williams. Paris: Mouton Publishers. (233–249)

Williams, T. R. (1983). *Socialization.* New Jersey: Prentince-HallInc. Englewood Cliffs.

AİLE VE DİN*

Abdurrahman Kurt

1. Arkaik Dönemde Din ve Aile

İlk sosyolojik birlik olan aile, insanlığın ilk dönemlerinde tabiî bir dinî cemaat halindedir (Wach, 1995: 91). Ailelerin genişlemesiyle ortaya çıkan klan da böyledir. Her iki grup da sürekli dinî ayin ve merasimlerin icra olunduğu dinî bir cemaat görünümündedir. Kuşkusuz en ilkel toplumlar bile akrabalık ilişkileri üzerine kuruluydu ve akrabalık teşkilâtı da soy temeline dayanıyordu (Kuper, 1988: 6). Bununla birlikte aile üyelerini birbirine bağlayan bağ, kan bağı değil kutsal temellere dayanan inanç birliğidir. Diğer bir ifadeyle, geniş bir aile grubuna mal olan inanç ve ibadet birliği, kan bağı ve birlikte yaşamanın ortaya çıkardığı öteki bağlardan daha kuvvetli bir dayanışma meydana getirmiştir. Kutsal bir unsur, onları birleştirirken aynı zamanda bu birliğe kutsallık da vermektedir (Durkheim, 1923: 2/101–103; Freyer, 1964: 40).

Kültürün ilkel basamaklarında kendi bireyselliğinin farkında olmayan fert, söz konusu kutsallığa koşut olarak bütünüyle kollektif hareket yeteneğine sahiptir. Fert, ancak ailevi cemaate kabul edildiği zaman sağlam bir ilâhî bağ içinde bulunur. Bu cemaat, "kurtuluş" anlamına geldiği için oradan ayrılmak felâket anlamına gelir. Aile ya da klandan ayrılan, gerçekte kurtuluştan ayrılır ve endişe edilecek lânetli bir durum içine düşer. Ailenin şeref ve mutluluğu, müşterek bir mülktür ve bunun için onun daima korunması ve zedelenmemesi gerekir.

* Bu yazı, "Din ve Aile" başlığı altında *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, (Ankara, 2002) kitabında, ss. 529-544'de yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

Bu nedenle ilkel toplumlarda ferdin özel ve bağımsız bir hayatı da yoktur. O, evlenmek ya da meslek sahibi olmakla sadece topluluğuna karşı görevlerini ifa etmektedir. Patriyarkal kültürlerde uzun zaman durum böyle olmuştur. Bugün bile Hindistan'da eş seçimi, duygusallığa ve bireyin arzularına değil, cemaate karşı dinî bir görev olarak algılanır (Mensching, 1994: 16).

Dolayısıyla bireysellikten uzak olan ferdin varlığı, ancak kutsal hayata bağlılığıyla mümkün olabilmektedir. Bu hayat, kutsalla temel bir temasın kurulduğu ailede mevcuttur. Çünkü kutsal, ailenin tüm üyelerine ve oradaki her şeye nüfuz etmiştir. Varlığına iman edilen ilâhlar âlemi, geniş bir gruba mal olmakla birlikte aile ocağı, bu inançlara bağlı olarak yapılan âyinlerin merkezi olarak kalmıştır. Aile grubunun sahip olduğu dinî özellik, evin de dinî bir anlam kazanmasına imkân vermiştir. Öyle ki, çatıdan eşiğe kadar bütün evin kutsallık kazandığına inanılır. Ayrıca aile hayatında önemli anlar olarak dikkati çeken doğum, çocukluk, gençlik, sünnet, evlenme ve ölüm gibi olaylar da dinî renk taşırlar (Freyer, 1964: 42).

Keza, kutsal olduğuna inanılan toplu yemekler de ailevi cemaatin somut görüntüsüdür. Bu yemek, sadece ailenin en yakın üyeleriyle yenir ve sofrada yer alanları kutsala bağlayarak, onları kutsal bir cemaat haline getirir (Mensching, 1994: 17). Diğer taraftan yiyecekler de bazı merasimlerde kutsal nitelik kazanırlar. Örneğin antik Yahudilik'teki *"kiddousch"* töreninde şarap ve ekmek takdis edilmektedir. Eski Ahid'de, müşterek yemekten dolayı bir cemaat oluşturan davetliler "kardeşler" olarak adlandırılmıştır (Çıkış, 2: 11; Tesniye, 15: 3).

İlkel kabilelerde aile babası (reisi), bu kutsal birliğin aynı zamanda dinî lideridir. Eski Roma'da *"Patria Potestas"* kutsal güç anlamına gelmektedir. Yunan, Hint, Çin, eski İsrail ve Afrika'nın birçok kavmi de ataerkil yapının karakteristik bir örneği olarak vasıflandırılabilir. Aile üyelerinin reislerine olan saygısı da onda ecdat ruhunun sembolünü görmelerinden ileri gelir. Aile reisinin ruhani fonksiyonu esas itibariyle ecdada dayanan Tanrısal realiteye adanmış bir kurbana istinat etmektedir. Çünkü ecdat, daima güçlü ruhları ile aileyi korur. Böylece ecdat mezarı, ailenin güç kaynağını oluşturur. Atalar kültünün hâlâ icra edildiği Çin ve Japonya'da atalar, ailenin bütün olaylarından haberdar olmakta ve ailenin kaderlerine yardımsever bir şekilde katılmaktadırlar (Mensching, 1994: 19).

Bütün bunlar, ilkel toplumların aile yaşantılarının belirli bir düzen ve sistematiğinin bulunduğunu göstermektedir. Aile hayatındaki düzenlilik, kuşkusuz onların cinsel yaşamlarını da kapsamaktadır. Maxist sosyologların, insanlığın ilk dönemlerinde *cinsel komünizmin* yaşandığını ve bundan

dolayı çocuklarm sadece annelerini bilip babalarını tanımadıklarını iddia etmelerine rağmen (Ozankaya, 1977: 216; Hançerlioğlu, 1986: 13), birçok antropolojik araştırma, ilkel kabileler arasında bile mutlak *cinsel serbestliğin* (promiscuite) olmadığını göstermektedir (Fındıkoğlu, 1939: 5; Freyer, 1963: 221). Fertlerin cinsel yaşamları belirli kurallarla sınırlandırılmış olduğundan, *Durkheim*'in ilk toplum ve ilk aile olarak gördüğü klan içinde de klan üyelerinin birbirleriyle evlenmeleri yasaktır. Onlar, aynı inançları paylaştıklarından birbirlerine hısımdırlar; bacı-kardeş sayılırlar. Bir klan üyesi ancak başka klandan biriyle evlenebilir (Durkheim, 1923: 1/210). Birçok ilkel toplulukta, iffetin yokluğu bir aşağılık ve suç sayıldığından evlilik dışı cinsel ilişkiye az rastlanır. Bazı hallerde nesebin ana tarafından belirlenmesi, yaygın cinsel serbestliğin varlığına kanıt olmaz. Zira bu toplumlarda nesebin anaya göre tayini, mülkiyetin ana tarafından oluşu gibi hususlar, babanın kim olduğu şüphesinden değil, "anaerkil aile" tipinde görülen ana hâkimiyetinden kaynaklanmış olabilir (Freyer, 1963: 221). Elbette ana ve çocuk arasındaki bağ, çocuğu babaya bağlayan bağdan daha kuvvetlidir. Analık bir vakıa iken babalık bazen onun kadar kesin olmayabilir. Ana, yavrusunu 3–4 yıl gibi uzun bir zaman emzirir. Ayrılık halinde de çocuk çoğu defa anayı takip eder.

2. Evrensel Din ve Aile

Hemen hemen bütün dinî sistemler, cinsellikle ilgili tanımlar ve sınırlar belirlemiş; heteroseksüellik dışındaki cinsellik biçimlerini onaylamadıkları gibi, heteroseksüelliği de belli kurallar çerçevesinde kabullenmişlerdir. Evrensel olarak kabul edilen dinlerde de din ve aile ilişkileri önemli bir yer tutar. Konfüçyanizm ve Budizm'den İlâhî dinlere kadar bütün büyük dinler, çocuğun ilk kalıcı tesirlere maruz kaldığı ailenin sağlam temeller üzerine kurulması için gayret göstermişlerdir. Bundan dolayıdır ki, tüm dinlerin, dünyevi konular içerisinde en çok aile ilişkilerinin kutsallığıyla ilgilendiği söylenebilir.

2.1. Yahudilikte Aile

Diğer iki ilâhi dine benzer özellikler taşımakla birlikte, belirli dönemlerde onlardan farklı olarak, birçok yönden millilik karakteri gösteren Yahudilikte din ile ırk âdeta özdeşleşmiştir. Bu yapının etkisinde bulunan aile de sosyal olduğu kadar aynı zamanda dinî bir kimlik sergiler. Kutsal Kitapları Tevrat'ın (Eski Ahit, Tanah) içeriğine göre kendini tanzim eden Yahudi toplumu, aileyi genellikle dinî ilkelere dayalı bir evlilikle kurmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'teki *"Çoğalın ve yeryüzünü doldurun"* (Tekvin, 1: 27–28) tavsiyesine uygun olarak Yahudilerin evlenmeleri ve en azından

iki çocuk (biri erkek, diğeri kız) sahibi olmaları pozitif bir görevdir (Hinnels, 1988: 205). Hıristiyanlıkta olduğu gibi geleneksel Yahudilikte evliliği meşrulaştırıcı en önemli unsur, çocuk sahibi olarak yeryüzünde çoğalma düşüncesidir. Zira aşağıda görüleceği üzere, Hıristiyanlık ve kısmen Yahudilik, cinselliği zevkli bir olay olarak tanımlamamıştır (Gittins, 1985: 45). Yine de kutsal inançtan uzaklaşacağı endişesiyle bir Yahudi'nin evlilikten kaçması beklenmez. Evlilik kurumuna, Tanrı'nın *"seçkin ırkı"* olduğu düşünülen İsraillilerin çoğalması ve özellikle erkek çocuk elde edilmesi açısından bakan Yahudilerin, başka din ve millet mensuplarıyla evlenmeme konusunda çok titiz davrandıkları bilinmektedir. Bununla birlikte, günümüzde Batılı bazı hahamlar, böyle durumlarda doğacak çocuklarm Yahudi olması koşuluyla nikâh kıymayı kabul etmektedirler.

Bu dinde, Hıristiyanlık ve İslam'a göre akraba evliliği daha yaygın olup (de Vauks, 1988: 26–27); süt akrabalığının, hatta kardeş kız ve torunlarıyla evlenmenin bir yasak doğurmayışı dikkat çekmektedir (Levililer, 18/6–18; *Hukuk-ı Aile Kararnamesi,* 22; Çelebi, 1984: 299).

Yahudilikte boşanma, kabul edilmekle birlikte oldukça teessüf edilen bir olay olarak görülür. Önceleri boşama hakkı erkekte bulunmasına rağmen son asırlarda kadın onayı da aranır olmuştur. On kişilik cemaat ve mutlaka bir haham huzurunda boşanmanın mahkemece gerçekleştirilmesi dikkat çekicidir. Mahkemede kadına, boşanmanın gerçekleştiğine ve 90 gün sonra başka bir evlilik yapabileceğine dair eline bir belge verilir (Örs, 1966: 381–383; Hinnels, 1988: 205).

Her ne kadar kadına sevgiyle yaklaşmayı vurgulayan metinler bulunsa da Eski Ahit'te, oldukça belirgin ataerkil izler görülür. Âdem ve Havva kıssasında görüldüğü üzere kadın, hilekâr, kocasını günaha teşvik eden ve bunun karşılığı olarak kocası tarafından yönetilmesi gereken ve doğum sancısı çekmekle cezalandırılan bir varlıktır (Tekvin, 3: 1–17). Başka pasajlarda kadın, aile reisini mutlu etmek için bir araç olarak görülmüş; erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilerek onun karşısında denklik hakkını yitirmiştir (Tekvin, 2: 18–24). Tabii ki bu durum pratiğe de yansıdığı için ölen erkeğin akrabası bulundukça geride bıraktığı karısı mirastan pay alamamaktadır (Örs, 1966: 170, 403; Wright, 1994: 138–139). Ayrıca Tevrat'ta, zina eden kadınların recmedilmesi (taşla öldürme) öngörülürken erkeklere herhangi bir müeyyideden bahsedilmemesi önemli bir cinsiyet ayırımıdır.

Son yıllarda mevzi olumlu gelişmeler olsa da sinagoglarda kadınlar erkeklerden ayrı bölümlerde oturmaktadırlar. Katı bir cinsiyet ayırımcılığı içerisinde yetiştirilen dindar Yahudi erkekleri hemen her gün, *"beni kadın ya-*

ratmayan Tanrı'ya şükürler olsun" diye dua etmektedirler (Berktay, 1996: 96–97).

Kadın cinselliği hakkında klasik Yahudiliğin iki belirgin özelliğinden biri, *âdet* kurallarının egemenliğidir. Bazı kadim kültürlerde olduğu gibi âdetli bir kadına temas etmek tabu idi. Âdetli günlerinde kadının dokunduğu bütün eşyalar kirli sayıldığı gibi, bu süreçte kadına dokunanlar da kirlenmektedirler (Levililer, 15: 19–33). Evli çiftlerin cinsel yaşamı âdet kuralları tarafından katı bir şekilde düzenlenmiş; çiftler âdet esnasında temastan yasaklanırken gebeliğe yol açacak dönemde ise cinsel temasa yoğunluk kazandırılmıştır. Diğeri ise, evli çiftler arasındaki cinsel ilişkiyle ilgili izin verilen düzenlemelerdir. Cinsel pratiklerdeki göreli özgürlük, çekimser bir cinsellik tutumuyla birlikte bir gerilim yaratmıştır. Bir diğer ifadeyle cinsellikteki kısmi özgürlüğün ve asketik tutumun dindarca bir davranış olacağı düşünülmüştür (Wright, 1994: 129). Eski İsrail hukukunda kadın, babasına verilen mehir karşılığında para ile satın alınan cariye ya da hizmetçi gibi bir mal görünümündedir (de Vauks, 1988: 26–27). Sonraki dönemlerde kadın hakları açısından pratikte bir gelişme kaydedilmişse de Tevrat'ın toplumdaki etkinliğini koruduğu bir gerçektir.

2.2. Hıristiyanlıkta Aile

Hz. İsa, insanları birleştiren organik ilişkiler karşısında tam bir ilgisizlik gösterir. Kan ve soya dayalı organik "ailevi cemaat", müminler cemaatine göre ikinci planda kalır. Kuşkusuz İsa, yeryüzünde evliliğin bozulmazlığını arzu etmekle birlikte bu dinde her kutsal dışı hayat gibi evliliğin de geçici olduğuna inanılır.

Sonraki dönemlerde evliliğe karşı olumsuz tutum, hissedilir derecede artmıştır. Hz. İsa'nın aksine Havari Paul, Helenik arka planın etkisiyle manevi hayata göre dünya hayatının değersizliği fikrini benimseyerek evliliği sefih ve bayağı bir yaşama karşı *ehven-i şer* telâkki etmiştir. Böylece evlilik, Hz. İsa'nın hiçbir zaman inkâr etmediği tek başına meşru ve bağımsız değerini kaybetmiştir.

Ancak Hıristiyan mezheplerinde, birbirlerinden farklı olsa da açıkça evlilik ve cinsellik karşısında uzlaşmaya doğru bir yönelim görülmektedir. Katolik kilisesi, doğurmak ve nesil eğitmek amacıyla üyelerinden *patriyarkal* bir tutum, yani kilise dışı farklı tabiatların kabulünü ve itaat edilmesini istemektedir. Bütün kutsal dışı hayatı, kilise teşkilâtı içine dâhil etmekten ibaret olan Katolik eğilime uygun olarak, kendine özgü bağımsız cinsellik özelliğini kaybederek evlilik, bir kilise sırrı, İsa ve kilise ile birleşme olayı haline geliyor.

Protestanlıkta evlenme ve aile, kutsal dışı hayat olarak değer ve kabul görür. Ancak, imandan soyutlanmayan ve imanla birlikte yaşanılan bütün kutsal dışı faaliyetlerde olduğu gibi o, Hıristiyani bir temayüldür. Kutsallık müminin en ücra köşesine çekildiğinden, artık evliliğin dışarıdan kurumsal bir takdisi gerekli olmamaktadır. Bununla birlikte Luther için de evlilik, temelde Allah'ın emrinin dışında bir günah olarak kalmaktadır (Mensching, 1994: 93–94).

Böylece evlilik, çocuk doğurmak ve zinadan korunmak amacıyla haklı görülen ya da katlanılması gereken bir görev telâkki edilmektedir. Evlilik ve cinselliğe karşı duyulan bu güvensizlik, *"bekârlık yemini"* ile sonuçlandığından Katolik kilisesi, tüm ruhban sınıfının evlenmesini yasaklamaktadır. Ortodoks kilisesi evli erkeklerin papaz olarak atanmasına izin verirken piskopos olmalarına izin vermemektedir. Yine bekâr bir kimsenin papaz olduktan sonra evlenmesi de mümkün değildir (Hinnels, 1988: 204; Gittins, 1985: 45–46; Russell, 1967: 25–32).

Evlilikte bile olsa, cinselliğin kötü, bakirliğin kutsal olduğu anlayışı, kuşkusuz, insanın biyolojik gerçeklerine aykırıdır. Böyle bir anlayışın Hıristiyan ahlâkı içine temel atmış olmasının, tarih boyunca Hıristiyanları olumsuz davranış biçimlerine sürüklediği gerçeği Batılı yazarlarca da itiraf edilmektedir (Russell, 1967: 27–28). Son zamanlarda, özellikle ABD'nin bazı Katolik kiliselerinde eğitim alan yüzlerce çocuğa papazlar tarafından cinsel tacizde bulunulduğuyla ilgili haberlerin kamuoyunda yer alması, bu olumsuz davranış biçimlerinin tezahürleri olarak görülebilir.

Kutsal dışı bir faaliyet olarak evlilik, kilisede takdis edilmesi gereken bir sakrament (âyin) olarak telâkki edilmektedir (Eliade, 1987: 19/221). Kuşkusuz evliliklerin kilisede kutsanmasının önemli sonuçları olmuştur. Her şeyden önce böyle bir işlem vasıtasıyla evliliklere daha fazla ciddiyet kazandırılmış olmalıdır. Buna bağlı olarak evlilik takdisinin, Hıristiyan ailesindeki sevgi boyutunu beslediği ve geliştirdiği söylenebilir. Kuruluş amacı ister neslin devamı, isterse ahlâki sorunların çözülmesi amacına yönelik olsun Hıristiyanlıkta aile önemli bir kurumdur. Hatta bu kurumda, kocayla birlikte eş olarak kadının "tek bir beden" haline geldiği bir bütüncül yapı görülmektedir:

> "...adam annesini babasını bırakacak, karısına bağlanacak ve ikisi tek bir beden olacaklar. Şöyle ki onlar, artık iki değil, tek bedendir. O halde Tanrı'nın birleştirdiğini, insan ayırmasın" (Matta, 19: 5–6; Efeslilere, 5: 31).

Ancak bunun olumsuz çağrışımları da vardır. Hz. İsa'ya ait bu söz, eşler arasındaki ayrılmazlık ve bütünlük kadar, anne ve babayı dışarıda tutan

bağımsız bir çekirdek ailenin de habercisidir. Hıristiyan toplumlarında erken yaşlarda çocukların ailelerinden ayrı yaşamaya başlamalarının ve yaşlı ebeveynlerin huzur evlerinde kalmalarının, onların bilinçaltına yerleşmiş böyle bir inançla ilgisi olabilir. Gerçekten de Hıristiyan ailesi, Yahudi ve Müslüman ailelerine göre daha küçüktür. Küçük çekirdek aile, Baba Tanrı, Meryem ve İsa'dan müteşekkil kutsal aileyi sembolize eder (Eliade, 1987: 5/277). Bununla birlikte ilk dönemlerde poligaminin neden olduğu geniş kapsamlı aileler de var olmuştur.

Bazı Hıristiyan mezheplerinin eşler arasındaki sevgi-saygı ve ayrılmazlığı boşanmayı engelleme noktasına kadar götürdüğü bilinmektedir. Kilisenin yeryüzünde bağladığı ve böylece takdis ettiği evliliği, gökyüzünde Tanrı da bağlamış olduğu düşüncesiyle Katolik ve Anglikanlar boşanmayı yasaklamaktadırlar. Yeni Ahit (İncil), zinayı bir boşanma nedeni olarak kabul etmekle beraber boşanmış bir kadınla evlenen kimselerin zina etmiş olacaklarını belirtir (Matta, 19: 9; Markos, 10: 11–12; Luka, 16: 18). Bununla birlikte son yıllarda getirilen bir yenilikle "gerçek bir evliliğin hiç olmadığı" iddiasıyla boşanmak isteyenlerin evliliklerinin geçersizliğine hükmedildiği görülmektedir. Protestanlar ise, ömür boyu sürecek olan evlilikleri idealize etmekle beraber laik bir mahkeme önünde boşanmayı kabul etmektedirler (Hinnels, 1988: 204).

Yeni Ahit'teki diğer İsa sözleri de kocaların eşlerini, *"Mesih imanlılar topluluğunu nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse öyle sevmeleri" (Efeslilere, 5: 25) ya da "kendi bedenlerini sevmeleri gibi" sevmeleri gerektiğini ve "karısını sevenin gerçekte kendini sevdiği"*ni belirtir.

Bununla birlikte kadınların kocaları tarafından sevilmesini tavsiye eden sözler, aynı zamanda kocaya saygıyı, hem de *"Rabbe boyun eğer gibi kocaya boyun eğmeyi"* (Efeslilere, 5: 22), *"Mesih, bedenin kurtarıcısı olarak inananlar topluluğunun nasıl başı ise, erkeğin de kadının başı"* (Efeslilere, 5: 23) olduğunu vurgulayarak sonuçlanır. Böylece Hıristiyanlıkta aile yaşamı, iman ile Allah arasındaki ilişkiye benzetilerek kutsallaştırılırken, kadının kocasına itaatiyle Rabbine itaati arasında bir bağlantı sağlanmaktadır (Paul, 1984: 1045).

Yine İncil'de geçen şu sözler, erkeklerin Tanrı'nın yücelik ve şanını artırdığı gibi kadınların da aynı şekilde erkeklerin yüceliğini artırdığını belirterek, kadın-erkek farklılığının temelini, açıkça iki cinsin farklı yaratılışına bağlamaktadır:

> "Kadın başını açarsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtsün. Erkek başını örtmemeli; çünkü o, Tanrı'nın benzeri olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın

> ise erkeğin yüceliğini yansıtır. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkekten yaratıldı. Bu nedenle ve melekler uğruna kadın buyruk altında olduğunu göstermek için başını örtünelidir" (1. Korintliler, 11: 6–10). "Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; kadın sükûnet içinde dinlesin" (I. Timoteosa, 2: 11–12).

Bu sözler, kadınların erkekler açısından fonksiyonel yapılarını ortaya koymakla birlikte erkeklerin onlara göre daha yüksek konumunu açıklamaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın nezdinde erkekler nasılsa, erkeğin yanında da kadınlar aynı konumdadır.

Ancak devam eden şu cümlelerle, iki cins arasında dengenin, -terazinin kefesi yine erkekler tarafına kaymış görünse de- kurulmaya çalışıldığı söylenebilir:

> Ne var ki, Rab'de ne kadın, erkekten ne de erkek, kadından bağımsızdır. Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar (I. Korintliler, 11: 11–12).

On iki havarisi içerisinde kadın olmamasına rağmen İsa'nın inananları arasında kadınlar da bulunmuştur (Hinnels, 1988: 352–353). Sonuçta o, iki cins arasındaki eşitliği belirtmekle birlikte sonraki yıllarda, özellikle kilise ve devlet merkezileşip organize kurumlar haline gelince, kadınlar lâyık oldukları konumlarının dışına itilmiş, ekonomik bağımsızlık ve eğitim olanaklarından yararlanma gibi istekleri otoriteye karşı çıkma olarak algılanmıştır. Hz. Âdem'in, Havva'nın tahrikiyle *"ilk günah"*ı işlemesi miti,[1] erkeklerin tüm sorunlarının kaynağı bir kadın sterotipini yaratmıştır.

Bundan dolayı İsa öncesi Roma'da çok katı bir şekilde yaşanmış olan ataerkilitenin, Ortaçağ Hıristiyan Avrupa ülkelerinde de etkisini sürdürdüğü görülür. Ailenin tek hâkimi olan erkek, otoritesini kraldan, kral da Tanrı'dan almaktaydı. Ancak 16. yüzyılda ataerkil yapıyı belirleyen kilise uygulamalarına karşı Protestan ayaklanması gerçekleşmiş ve bireyin kral, din adamları gibi aracılara değil, doğrudan bizzat Tanrı'ya sorumlu olduğu inancı benimsenmiştir. Protestan mezhebi, otoritenin ataerkil tanımına dayalı hiyerarşik ilişkilere karşı çıkmış ve kadın, erkek, çocuk, Tanrı nezdinde herkesin eşit olduğunu ima etmişti. Bununla birlikte tam bir eşitlik

[1] "Önce Âdem sonra Havva yaratıldı. Aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Ama kadın sağduyu, iman, sevgi ve kutsallıkla yaşarsa, çocuğun doğmasıyla kurtulacaktır". Bkz. I. Timoteosa, 2: 12–14; Gittins, *Aile Sorgulanıyor*, s. 45.

sağlanamamış; bu eşitlik tinsel anlamda olup pratikte bütünüyle gerçekleşme imkânı bulamamıştır (Gittins, 1985: 46–47).

Feminist hareketlerin ilk defa Batı toplumlarında ortaya çıkışı, kadın haklarındaki olumsuz gelişmelerle yakından ilgilidir. Feminizm, erkeksi ve doğaya aykırı olduğu gerekçesiyle kamusal alanda kadınların tüm haklı eylemlerinin Batılı devletler tarafından şiddetle bastırılmasının sonucunda oluşmuş bir kadınlar hareketidir. Günümüzde kutlanılan *"Dünya Kadınlar Günü"* de 19. asrın ortalarında ABD'de yaşanılan böyle trajedik bir öyküye dayanmaktadır.

Mistik bir dünya dini olan *Budizm*, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde kutsal dışı hayat karşısında daha uzlaşmacı bir tutum benimsemiştir. Örneğin evlilik karşısında Lutherci bir tutuma şahit olunur. Japonya'daki *Zen Budizm*'de rahiplere sadece evlenme izni verilmekle kalınmamış, evlilik, bizzat dini hayatın en mükemmel aksiyon alanı olarak görüldüğü için aynı zamanda tavsiye de edilmiştir (Mensching, 1994: 94).

2.3. İslamiyet'te Aile

İslamiyet'te, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kan ve soya dayalı "ailevi cemaat", müminler cemaatine göre ikinci planda kalır. Bu dinin Peygamberi Hz. Muhammed'in en şiddetli düşmanlarından birisi, amcası Ebu Leheb'di.

Hz. Muhammed'in "yüksek tipli" evrensel dini, milli din geleneğini ihlâl ettiği bir gerçekti. Bununla birlikte İslâmiyet, geçmişin uygulamalarını tamamen reddetmemiş; bunlar arasında seçici bir yol izlemiştir. Yüksek tipli din istikametinde eski Arap ailesindeki insan doğasına uygun olmayan uygulamalar terkedilirken, uygun olanlar ise ya aynen ya da ıslah edilerek devam ettirilmiştir.

Evlenme, boşanma, aile düzeni gibi konulara Hıristiyanlıktan daha fazla yer verildiği gözlemlenen İslamiyet'te, evlilik ve cinsellik, insan yaşamının doğal bir parçası kabul edildiğinden evli bir yaşam, bekârlığa tercih edilir. Boşanmaya karşı olumsuz bir değer atfedilmekle birlikte yasaklanmış değildir. Evlilik katlanılmaz boyutlara ulaştığında *"Allah nezdinde yapılacak işlerin en sevimsizi"* olarak görülse de ayrılığa izin verilir.

İslamiyet'te aileyi, genellikle, iki-üç kuşağın bir arada yaşadığı geniş aile tipinde görenler varsa da (Waddy, 1982: 55; Nieuwenhuijze, 1971: 384), bu her zaman kesin olmayıp, örfe göre şekillenmiş hem çekirdek hem de geniş görünümlü aile yapılarından söz etmek mümkündür. Anne-baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan çekirdek aileler her zaman görülmüştür. Ancak çekirdek aileler, geniş akraba bağlarından hiçbir zaman soyutlan-

mamış; herbir çekirdek aile üyesi gerektiğinde diğer akrabalarının nafakasını teminle yükümlü olmuştur. Kur'an da, ebeveyn ve diğer akrabaların, fert üzerinde birtakım haklarının olduğunu belirtir (Bakara, 2: 83).

Diğer taraftan İslamiyet'te aile, bilinen tipte geniş aile de değildir. Din, aile dâhil her şeyden önce geldiğinden İslâm'ın ilkeleriyle çatışması durumunda birey, ailesiyle ilişkilerini gözden geçirmek durumunda kalabilir. Bunu, 'ailevi ilişkilerin kesilmesi' olarak değerlendirmek zorlayıcı bir yorum olur. İslam'ın ilk dönemindeki uygulamalar dikkate alındığında, böylesine bir çatışma durumunda Müslümanların diğer aile üyelerini dışlamadıkları, aksine onlarla ilişkilerini sürekli sürdürmek istedikleri; akrabalık bağlarını gözetmeyenlerin, Müslüman oldukları için aile üyelerini acımasızca dışlayanlarm karşı kutuptakilerin olduğu söylenebilir. İslam'ın genel muhtevasına bakıldığında, sadece akrabalarla değil başka insanlarla da sürekli olumlu ve insani ilişkilerin tavsiye edildiği görülür.

Çok sayıda kadınla evliliklerin yapıldığı bir toplumda ortaya çıkan İslamiyet, birden fazla kadınla evliliği ne tavsiye etmiş, ne de özendirmiştir. Aksine tek eşli evliliklere vurgu yapıldığı bir gerçektir. Durum böyle olduğu için çok kadınla evlilikler hiçbir zaman Müslüman toplumların bir stereotipi haline gelmemiştir. Sosyolog C. Zimmerman, poligaminin izin verildiği Müslüman toplumlarda bile tek eşliliklerin % 99 olduğu varsayımında bulunur (Zimmerman, 1964: 266). Geçmiş dönemlerde Yahudi ve Hıristiyan toplumlarda da görülen bu fenomenle ilgili olarak Fransız din sosyoloğu J. Paul Charnay ise bazı araştırmalara dayanarak "oranı düşük gösteren bir tahminden çok, oranı yüksek gösteren" bir tahminden söz eder. Buna göre, çok-eşle evli erkeklerin sayısı toplam evli erkek sayısının onda birini asla geçmemekteydi. Bir başka deyişle yüz evli erkekten sadece on tanesi iki veya daha fazla kadınla evliydi. Böyle bir evlilikte erkeğin "arzuları" önemli bir rol oynamakla birlikte Charnay, ilk dönemlerdeki çokeşliliklerin, çoğunlukla, göçebe çöl hayatının toplumsal ve ekonomik koşullarının bir ürünü olduğu görüşündedir (Charnay, 1997: 111–113).

Aile hayatında kadına göre daha fazla yükümlülüklerin verildiği erkeğe (Bakara, 2: 228; Nisa, 4:34; Buhari, Vesaya, 9; Cum'a, 11), temel haklardan yararlanma konusunda herhangi bir imtiyaz tanınmadığı söylenebilir. Bu bağlamda cinsel ahlâka uyma konusunda da bir ayırım gözetilmediği söylenebilir. İslam, her iki cinsten de namus ve iffetlerini eşit derecede korumalarını talep etmiştir.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in kadının düşük konumunu iyileştirme konusunda önemli icraatlar gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bununla

birlikte, kadınları ilk bakışta erkeklere göre ikincil konumda gösterdiği izlenimini veren bazı hadislerin bulunduğu da bir gerçektir.[2]

Güvenilir hadis kaynaklarında sayısı birkaç taneyi geçmeyen söz konusu hadisler gerçekten kadınları aşağılayıcı ifadeler olabilir mi? Hz. Muhammed'in genel düşünce sisteminden soyutlanarak sadece belirli cümlelere odaklanıldığında bu sorunun yanıtı belki "evet" olabilir. Bundan dolayı eğe kemiğiyle ilgili hadislerin aslında Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olma ihtimalinin çok zayıf olabileceğini; bunların Yahudi kaynaklarından[3] İslam'a geçmiş aktarımlar olabileceğini iddia edenler de bulunmaktadır (Ateş, 2000: 270–287; Tuksal, 2000: 75). Ne var ki Peygamber'in öğretilerine bir bütün olarak bakıldığında, onun kadın haklarının gelişimi konusunda ne kadar hassas ve ince ruhlu olduğunu anlamak güç olmasa gerektir. Nitekim Charnay, Hz. Muhammed'in söz konusu sözleriyle ilgili olarak, bütün medeniyetlerde erkekler tarafından kadınlara yönelik bu tür ifadelerin görüldüğünü, ancak bunların "hiçbir zaman bir aşağılayıcılık ilânı taşımadığını"; Peygamber'in de sadece kadının erkekten farklılığına dikkat çektiğini belirtir:

> Bu tür sözleriyle Peygamber, tıpkı erkekleri hatalarından (aç gözlülük, şehvet düşkünlüğü, zalimlik, adaletsizlik, dine ve Allah'a karşı hürmetsizlik...) alıkoymak için konuştuğu gibi, kadınları da birtakım hatalarından (döneklik, kibirlilik, sebatsızlık, nankörlük vb.) menediyordu. Fakat Peygamber, daha açık bir ifadeyle, kadınların erkeklerden daha aşağı derecede olduğunu asla söylememiştir. Onun burada kastetmek istediği şey, kadının erkekten 'farklı' olduğudur... Peygamber'in hem kadın hem de erkeğe eşit bir hayat hakkı tanıdığını görmemiz mümkündür (Charnay, 1997: 102–103).

Din Bilimcisi Karen Armstrong ise, *the Guardian Weekly Unlimited*'de yayınlanan "the Curse of the Infidel" başlıklı makalesinde, Hıristiyanlık dâhil, hiçbir büyük dinin (nihai ve beşeri dönüşümleriyle) kadınlara karşı iyi olmadığını; Ancak İslamiyet'in gayet âdil ve pozitif bir mesajla baş-

---

2 Örnek vermek gerekirse, Kur'an'dan sonra en güvenilir temel İslamî kaynaklardan sayılan Buharî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde şu cümlelerle karşılaşıyoruz: "Kadın bir kaburga (eğe) kemiği gibidir; onu doğrultmaya çalışırsan kırılır. Onu kullanmak istersen, eğik şekliyle kullanmalısın" (Buharî, Nikâh, 79). "Kadın kaburga (eğe) kemiğinden yaratılmıştır. Onu tam anlamıyla düzeltmen mümkün değildir. Ondan yararlanmak istersen, ancak kendisinde bulunan bu eğrilikle birlikte faydalanabilirsin. Eğer onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın. Onun kırılması ise boşanmasıdır" (Müslim Rada', 18, 59). Bir diğeri, *"Kocalarına nankörlük etmeleri sebebiyle cehennem yakıtının büyük miktarını kadınların oluşturacağını"* belirtir (Müslim, İydeyn, 4).

3 Nitekim Tevrat'ta da kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı anlatılır. Bkz. Tekvin, 2/18–24.

ladığını; daha sonraki ataerkil etkileşimlerin İslam'ın aslıyla bir ilgisinin bulunmadığını belirtir.[4]

Her şeye karşın tarihi süreç içerisinde gelişen İslam hukukunun kimi durumlarda kadınlara ve erkeklere sayısal anlamda eşit haklar vermediği de doğrudur. Tüm dünyada olduğu gibi İslam toplumlarında son birkaç asırdır en çok tartışılan konulardan bir tanesinin İslam'da kadın hakları sorunu olduğunu söylemek de abartılı bir tespit değildir. Konunun bu kadar gündemde kalmasının, İslam ülkelerinde görülen kadın hakları ihlâlleriyle ilgisinin bulunmadığı elbette varsayılamaz.

Günümüz Müslüman kadınların düşük toplumsal konumu, iki temel nedene bağlanabilir. Her şeyden önce, İslam'ın kadınlara verdiği hakların Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde kesintiye uğradığı genellikle kabul edilen bir husustur. Buhari'de geçen bir aktarımda Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın; "*Biz Hz. Muhammed döneminde hakkımızda âyet iner endişesiyle kadınlarımıza bir şey diyemez olmuştuk ama onu vefatından sonra kendimizi daha serbest hissetmeye başladık*" (Buhari, Nikâh, 80) sözü, bunun belirgin kanıtıdır.

İkincisi, İslam'ın bu alanda getirdiği yenilik ve düzenlemelerin, daha sonraki dönemlerde çağın gereklerine göre yorumlanarak açılım kazandırılmamış olmasıdır. Kuşkusuz, 610 tarihinde İslam'ın ortaya çıktığı Mekke ve Medine toplumunun koşullarıyla günümüzün koşulları birbiriyle karşılaştırılamayacak oranda farklıdırlar. O günlerden günümüze gelinceye kadar birbirinden oldukça farklı toplumsal değişimler yaşandı. Önceleri oldukça yavaş seyreden toplumsal değişim temposu, 18. yüzyıldaki sanayileşme ve nüfus artışıyla birlikte 20. yüzyılın sonlarına doğru zirveye ulaştı. Bu yüzyıl "tarihin sonu" gibi spekülâtif sayılabilecek betimlemeler bir yana, oldukça belirgin tarzda *"tarihin hızlanışına"* tanık oldu (Charnay, 1997: 91–92). İnsanın giderek madde ve tabiatın fiziksel yapısı üzerinde egemenlik kurmasını sağlayan buhar gücü, elektrik, petrol, atom enerjisi, otomasyon, sibernetik, elektronik iletişim ağı vs. gibi yeni güç kaynaklarının keşfi, toplumsal değişim temposunu artıran önemli etkenlerdir. Meydana gelen toplumsal ve teknik değişimlerin, kadın haklarında yeni bir bakış açısı gerektireceği kaçınılmazdır. İşte söz konusu gelişmelere koşut olarak kadınlar, meslek ve kamu hayatında çok daha fazla görünmeye başladıkları halde İslam dünyasında kadın hakları konusunda, yeterli dinî yorumların yapılamadığını; Hz. Muhammed'in uygulamalarının belirli bir dönemle sınırlandırılarak açılım kazandırılamadığını söylemek mümkündür.

4 Bkz. K. Armstrong, *the Guardian Weekly Unlimited*, 20.07.2002.

Kaynaklar

Ateş, A. O. (2000). *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul.

Berktay, F. (1996). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul.

Charnay, J. P. (1997). *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. A. B. Baloğlu, O. Bilen, Ankara.

Çelebi, A. (1984). *Mukarenetü Edyani'l-Yahudiyye,* Kahire.

de Vauks, R. (1988). *Ancient Israel,* translated by J. Mchung, London.

Durkheim, É. (1923). *Din Hayatının İptidai Şekilleri,* çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1923, C. 1–2.

Eliade, M. (1987). *The Encyclopedia of Religion,* New York.

Fındıkoğlu, Z. F. (1939). "Egzogami Nazariyeleri, *İş Mecmuası,* C. 5, Defter 4, İstanbul.

Freyer, H. (1963). *Sosyolojiye Giriş,* çev. Nermin Abadan, Ankara.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* çev. Turgut Kalpsüz, Ankara, 1964.

Gittins, D. (1985). *Aile Sorgulanıyor,* çev. T. Erdem, İstanbul.

Hançerlioğlu, O. (1986). *Toplumbilim Sözlüğü,* İstanbul.

Hinnels, R. J. (1988). *Dictionary of Religion*, London.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi.

Kuper, A. (1988), *İlker Toplumun İcadı,* çev. İstanbul.

Mensching, G. (1994). *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Konya.

Nieuwenhuijze, V. (1971). *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Inter Pretation*, Leiden.

Ozankaya, Ö. (1977). *Toplumbilime Giriş,* Ankara.

Örs, H. (1966). *Musa ve Yahudilik,* İstanbul.

Russell, B. (1967). *Evlilik ve Ahlak*, İstanbul.

Tuksal, H. Ş. (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara.

Wach, J. (1995), *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul.

Waddy, C. (1982). *the Muslim Mind*, London and New York.

Wright, A. (1994). "Judaism", *Women in Religion*, edited by Jean Holm and John Bowker, London.

Zimmerman, C. C. (1964). *Yeni Sosyoloji Dersleri*, çev. Amiran Kurtkan, İstanbul.

EĞİTİM VE DİN

Bünyamin Solmaz

Din ve eğitim ilişkilerini ortaya koyabilmek için öncelikle bu iki kavramın yeterince aydınlatılması gerekmektedir. Aşağıda da vurgulayacağımız gibi, insanlık tarihi boyunca, insanla ilgili, insan toplumlarının en eski ve en temel kurumları olan din ve eğitim arasındaki çok yakın ve iç içe ilişkiler, Din Sosyolojisinin de ilgi alanları içinde bulunmaktadır.

Öncelikle ele alacağımız Eğitim kavramını açıklayabilmek için de, aralarındaki yakın ilişkiler sebebiyle, gerek Eğitim Bilimleri ve gerekse Sosyoloji ve Eğitim Sosyolojisi literatürüne sık sık yan yana ve birlikte yer verilen Toplumsallaşma ve Kültürleme kavramlarının ve Eğitimle benzer ve farklı taraflarının, ilişkilerinin ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için de öncelikle, tüm bu kavramların ve olgularm insan için ifade ettiği önemin; genel anlamda insanın eğitime olan ihtiyacının gösterilmesi uygun olur.

1. Eğitim, Toplumsallaşma ve Kültürleme Kavramları ve İlişkileri

1.1. Antropolojik Anlamda İnsanın Eğitim İhtiyacı

"Morfolojik olarak insan, özelleşmemiş, gecikmiş ve fetal (cenin halinde) kalmış bir yaratık olarak tarif edilebilir" (Gehlen, 1973: 18). İnsan, bütün hayvanlardan farklı olarak gecikmiş bir uzviyet, yani cenin halinde (fetal) ve biyolojik bakımdan kendine en yakın varlıklardan çok zayıf olarak dünyaya geliyor. Bir "yetenekler varlığı" olarak yaratılan insanın "varlık şartları" olan nitelikleri, dünyaya geldiği zaman insana hazır olarak verilmiş değildir; ancak o, bu nitelikleri gerçekleştirebilecek bir yapıda yaratılmıştır. Fakat bu yeteneklerin istenilen yönde geliştirilmesi ve böylece

insanın doğuştan sonraki gelişmesi de çok uzun zamanda gerçekleşiyor. Kültür çevrelerine göre değişmekle beraber, özellikle modern toplumlarda bu süre 20–25 yaşlarına kadar uzuyor. Ortalama insan ömrünün yetmiş beş yıl olduğunu varsayarsak, hayatın neredeyse üçte biri, bireyin "yetişkin" sayılmadığı çıraklık, acemilik döneminde geçiyor. Bu açıdan insan, çocukluk devresi en uzun süren canlıdır.

İşte bunun için, onun yetiştirme (*dressage*), çıraklık (*apprentissage*) ve eğitime (*education*) özel ihtiyacı vardır. "Hayvanların özelleşmiş ve sabit içgüdülerine yalnızca bazı dressage'lerle şekil verildiği halde; insanda müphem ve belirsiz (*indefini*) kabiliyetin içinden bütün güçlerin meydana çıkması, onun belirli ve aydın özel kabiliyetler halini alması için uzun süreli bir yetişme safhasından geçmesi lâzım geliyor ki, işte bundan dolayı insana, eğitimle kendini tamamlayan varlık ve eğitime de insanın en önemli vasfı demek lâzım gelir" (Ülken, 1967: 97–99). Kant da bu manada olmak üzere, "insanı insan yapan terbiyedir", "insan, terbiyenin meydana getirdiğinden başka bir şey değildir" (Egemen, 1965: 59) diyor.

Evet, insan, önce biyolojik bir varlık, bir organizmadır ve bir takım tabii ihtiyaçlar ve kalıtsal güçlerle donanmış ve sınırlı olarak belli bir toplum ve kültür içinde doğar. Havasızlığını, susuzluğunu, açlığını, yorgunluğunu, uykusuzluğunu, fizikî emniyetsizliğini ve cinsel arzularını gidermek gibi, insanın tabii ihtiyaçlar ve kalıtsal güçlerinden bir kısmı, onun varlığını sürdürebilmesi için, organizmayı harekete geçirici güdüler, dürtülerdir. Doğuştan sahip olduğu bu özellikleri ile insan, diğer yaratıklara nispetle pek de ayrıcalık göstermez (Ertürk, 1972: 3–5). Üstelik birçok hayvanın, kendilerine has faaliyetlerini yapmak için doğuştan yetenekli olmalarına, bütün organ ve kabiliyetlerini doğuştan kullanabilmelerine karşılık insan, fetal varlığı sebebiyle, hayvanlardan farklı olarak intibaksız veya geç intibaklı bir şekilde hayata girer.

Fakat insan için "biyolojik bakımdan aşağılık gibi görünen bu hal, psikolojik ve sosyolojik bakımdan üstünlük sebebi olur" (Ülken, 1967: 98). Çünkü insanda bir bakıma çekirdek halinde bulunan bu müphem ve belirsiz kabiliyetler, çeşitli yönlerde eğitilebilir. İnsanın bu eğitilebilme özelliğine, onun "plastisite"si denir ki, bu onun eğilip bükülebilmesi, bir form kazanması ve kazandığı bu formu hayatı boyunca geliştirip işleyebilmesi demektir.

Ayrıca insanın, yukarıda saydığımız tabii ihtiyaçlar ve kalıtsal güçlerinin yanı sıra, yüksek seviyede gelişmiş bir sinir sistemi (celebral cortex), dik durma ve yürüme gücü, karşılayabilici bir başparmak ve zihinsel güç vs. gibi, yine doğuştan getirdiği diğer bir kısım özellikleri de vardır. Bu özellikleri insana, yukarıda sözünü ettiğimiz birinci tipteki özelliklerini

yüceltecek biyolojik temeli sağlar. Yine bu güçler sayesinde insan, tabii ihtiyaçlarını gidermede içgüdüden gelen davranışların yerine, sonradan kazanılma davranışları geliştirir. Yeni birtakım araçlar bulur. İhtiyaçlarını gidermede etkili buldukları bu kazanılmış davranışları ve araçları, diğer insanlarla paylaşır ve nesilden nesile intikal ettirir. Böylece her yeni doğan insan, kendinden öncekilerin bıraktığı ve kendisinin de katkıda bulunabileceği bir miras devralır. Giderek zenginleşen bu mirasın içinde teknoloji, adetler, gelenekler, değerler, inançlar vb. her şey vardır. Buna "kültür" diyoruz (Ertürk, 1972: 5–6). Böyle hazır bir muhtevada doğan insan, onu alıp benimsemekle, ona uymakla ve onu da aşabilecek faaliyetleri ile artık, hayvan ve bitki tabiatını aşar. Çünkü insan, sahip olduğu zekâ sayesinde, istediği herhangi bir çevrede, o çevreye intibak ederek yaşayabilir veya zekâsıyla bu çevreyi kendi ihtiyaçlarına uygun olabilecek şekilde değiştirebilir (Gehlen, 1973: 18). Bu, çevreye basit bir uyuş değildir. Çevreyi meydana getiriştir ve çevre şekillerine göre değişmekle birlikte uzun sürelidir. "Bunun için, hayvanın kendi kendine geliştirdiği içgüdülerine karşı, insanda bu uzun süreli intibak devresi, hiçbir canlıda olmayan yeni bir süreç meydana getirir. Bu süreç, çocuktan erişkine doğru uzayan eğitim, insanlık tarihi boyunca uzayan kültürdür. Bunun için insanı 'eğitim alan varlık' veya 'kültür yaratan varlık' diye tarif edebiliriz (Ülken, 1967: 116).

1.2. Eğitim Kavramı ve Eğitim Tanımları

"Eğitim", henüz çok yakın bir zamandan beri dilimize yerleşen bir kelimedir. Daha önce "eğitim" yerine, Arapça asıllı olan "Terbiye" kelimesi kullanılırdı. "Terbiye" kelimesi Arapça'da, lügat yönünden r.b.v. kökünden türetilmiştir. Bu madde Kâmus'a göre, "bir nesne nevâ bulup artmak, yüksek yere çıkmak ve bir nesne şişip kabarmak" anlamlarına gelir (Fîrûzâbâdî, 1272H: 819). Buna göre tef'il babından olan "terbiye" de, lügat bakımından, bir şeye neşvü nemâ vermek, büyütmek, yükseltmek anlamlarına gelir. Bu açıdan dilimizde "terbiye"nin yerine konmaya çalışılan "eğitim" kelimesi, "terbiye" kelimesinin taşıdığı bazı anlamları (ahlak gibi) tam olarak karşılayamamaktadır.

Türkçe sözlükte eğitim, "eğitmek işi" olarak tanımlanmakta; eğitmek ise, "bir kimse veya bir şeyi, üzerinde işleyerek güdülen amaca göre geliştirmek, terbiye etmek" olarak açıklanmaktadır (Ağakay, 1966: 230).

Çok geniş bir alanı ve zengin bir muhtevası bulunan eğitim kavramına çok değişik açılardan yaklaşmak mümkündür. O bir eylem ve faaliyet, bir süreç, bir olgu ve bir toplumsal kurum olarak ele alınabilir. Onun için hemen her eğitimcinin, eğitimle ilgilenen hemen her bilim adamının eğitime yaklaşımını ve kendi eğitim anlayışını yansıtan ve kendine has değişik sözlerle

yaptıkları eğitim tarifleri vardır. Bütün bu tarifler, eğitim sürecinin değişik açılardan ve değişik amaçlarla ele alınışını yansıtırlar. Bazı tarifler eğitimin muhtevasını, bazıları metotlarını, bazıları yeri ve zamanını, bazıları da eğitimin önemi ve gücünü belirtirler.

Eflâtun, "eğitim, bedene ve ruha yetenekli olduğu güzelliği vermektir" diyor. Çiçeron eğitime, "çocuğu insan haline getirme sanatıdır" demektedir. J.J. Rousseau eğitimi, "doğaya göre insan yetiştirmektir" diye tarif ediyor. Stein'e göre eğitim, "yetileri, hep birden ve uyumlu olarak geliştirmektir". James Mill, "eğitim, ferdi, önce kendisi, sonra başkaları için mutluluk vasıtası yapmaktır" diyor. Stuart Mill ise, "eğitim, tabiatımızın mükemmelliğine yaklaşmak için gerek bizzat kendimizin gerekse diğer insanlarm bizim için yaptıkları şeylerin tümüdür" diyor. Ona göre eğitim, "en geniş anlamıyla kanunlar, hükümet şekilleri, endüstri sanatları, hatta insan iradesi dışında olan iklim, toprak, çevre durumu gibi, amaçları bambaşka olan tabii olaylarm insan karakteri, yetileri üzerinde yaptığı dolaylı etkileri de kapsar". Böyle en geniş anlamı ile düşünecek olursak, ferdin kalıtım yoluyla getirdiklerinin dışında kalan her şey eğitimdir veya bir eğitimin mahsulüdür. E. Durkheim'e göre de eğitim "yetişkin nesillerin, henüz sosyal hayata intibak edecek kadar olgunlaşmamış olan genç nesiller üzerinde yaptıkları etkidir." Gayesi ise, çocukta (veya fertte) hem bir bütün olarak siyasi cemiyetin, hem de özel olarak bağlı olduğu hususî çevrenin ondan istediği belli bir takım bedenî, zihnî ve ahlâkî durumları hâsıl etmek ve geliştirmektir (Binbaşıoğlu, 1977: 35; Savard, 1976: 6–11; Smith, 1967: 7). E. Krieck de, "Terbiye Felsefesi" adlı eserinde, "zihnî çevreden gelen etkilerin meydana getirdikleri her çeşit şekillendirme ve yetiştirmeye" eğitim adını veriyor (Egemen, 1965: 69). "Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü"nde ise eğitim şu şekillerde tarif edilmektedir: 1. "Yeni yetişen kuşakları toplum hayatına hazırlamak amacıyla onların gerekli bilgi, beceri ve anlayış kazanmalarına ve kişiliklerini geliştirmelerine yardım etme etkinliği". 2. "İnsan davranışında, yetenek, istidat, karakter ve bilgi bakımından belli gelişmeler sağlamak amacıyla yürütülen etkiler sistemi". 3. "Her kuşağa, geçmişe ait bilgi ve tecrübeleri plânlı ve sistemli bir biçimde verme veya kazandırma eylemi, terbiye" (Alaylıoğlu ve Oğuzhan, 1976: 82).

Eğitimin tarifindeki bu çeşitliliklere rağmen birçok eğitimci, eğitim için şu özellik veya öğeleri gerekli görürler: 1. kişinin yeti ve yeteneklerinin geliştirilmesi, 2. toplumun kültür birikiminin, değer yargılarının aktarılması, 3. kişide bir gelişme ve davranış değişikliğinin olması. Bunlar aynı zamanda eğitimin amaçlarını da belirtmektedir.

Eğitim olgusunu daha iyi anlayabilmek için, aralarındaki benzerlikler ve ilişkiler yüzünden sık sık birlikte zikredilen, Sosyoloji ve Eğitim Sosyolojisi

literatürünün önemli kavramları olan Toplumsallaşma ve Kültürleme kavramları ve olgularından da bahsetmek yararlı olacaktır.

1.3. Toplumsallaşma

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, insan yavrusunun kendisine hazır davranış modelleri sunan içgüdülerden mahrum bir biçimde dünyaya gelmesi ve bu yüzden uzun süre başta annesi olmak üzere başkalarına fiziksel olarak bağımlı kalması, onun toplumsallaşmasını zorunlu kılarken; buna karşılık en önemli biyolojik potansiyellerinden birisi olan zekâsı sayesinde sahip olduğu öğrenme kapasitesi ve dil yeteneği de onun toplumsallaşmasını mümkün hale getirmektedir.

Toplumsallaşma, en geniş anlamıyla çocuğun eğitimi demektir. 1925'lere kadar toplumsallaşma süreci ile fazla uğraşılmamış; toplumsallaşma kavramı daha çok 1930'lardan bu yana önem kazanmıştır (Dönmezer, 1994: 123). Toplumsallaşma kavramını ilk defa kullanan Durkheim'ın eğitimi, "daha yaşlı kuşakların toplumsal hayata henüz hazır duruma gelmemiş genç kuşaklar üzerindeki eylemi" şeklinde tanımlayışı da bir bakıma toplumsallaşmayı ifade etmektedir: yetişkin kuşakların yetişmekte olan kuşakları toplumsallaştırması, toplumsal hayata alıştırması, ruhsal, zihinsel ve ahlâkî yönden yetiştirmesi. O, eğitime metotlu toplumsallaşma (*socialization methodique*) diyordu. Toplum içinde bilinçsiz, plânsız ve kendiliğinden gerçekleşen toplumsallaşma de, metotsuz toplumsallaşma idi.

Dünyaya geldiği andan başlayarak, başta içinde yer aldığı ailesinin bireyleri olan annesi, babası ve kardeşleriyle girdiği karşılıklı toplumsal etkileşim süreci neticesinde, bireyin davranışları, içerisinde yer aldığı aile, oyun ve arkadaş grupları gibi birincil grupların istek ve beklentileri doğrultusunda biçimlenir. Yaşının ilerlemesine bağlı olarak, bireyin davranışları, yeni katıldığı ve gittikçe genişleyen okul, dini kuruluşlar, kulüpler, dernekler, iş grupları ve yerel topluluklar gibi ikincil grupların ve nihayetinde içerisinde yer aldığı ulusal toplumun talep ve beklentileri istikametinde şekillenerek birey toplumsallaşmış; bir başka ifadeyle birey, toplumun bu etkileşim sürecinde kendisine sunmuş olduğu değerleri, duyguları ve toplumsal davranış örneklerini öğrenmiş, içselleştirmiş ve kişiselleştirmiş olur. Bu bağlamda toplumsallaşma: bir kimsenin içinde birtakım işlevleri olabileceği belirli bir toplum ya da toplumsal grubun tarzlarını öğrenmesi sürecidir veya "sosyal davranış örüntülerinin kabulü ile sonuçlanan bir süreçtir" (Fichter, 1990: 21).

Toplumsallaşmaya iki farklı açıdan yaklaşmak mümkündür: 1. Toplum açısından, yani nesnel bakımdan toplumsallaşma, 2. Birey açısından, yani

öznel bakımdan toplumsallaşma. Nesnel bakımdan toplumsallaşma, toplumun kültürünün bir kuşaktan diğerine aktarıldığı ve bireyin, örgütlenmiş sosyal hayatın kabul edilmiş ve onaylanmış yollarına uyarlandığı bir süreçtir. Burada, toplumun birey üzerindeki etkisi söz konusudur. Öznel bakımdan toplumsallaşmada ise, bireyin içinde bulunduğu toplumsal çevreye uyarlanması söz konusudur. Bu süreçte birey, içinde yaşadığı toplumun kabul edilmiş ve onaylanmış davranış tarzlarını ve alışkanlıklarını öğrenir ve alır (Fichter, 1990: 21). Böylece birey, yaşadığı topluma benzemiş, onun renkleriyle boyanmış olur. Kısaca, toplumsallaşma sürecinde, toplumsallaştıran en geniş anlamda toplumdur; toplumsallaşan ise, ister doğum yoluyla isterse göç vb. yollarla topluma yeni katılmış olan bireylerdir. Toplum toplumsallaştırır, birey toplumsallaşır. Bir başka ifadeyle, aslında bir öğretim sürecinde gerçekleşen toplumsallaştırmada, öğretici, yani toplumsallaştırıcı genel olarak toplumdur; öğrenen, yani toplumsallaşan ise bireydir.

Toplumsallaşmanın gerçekleşmediği bir zaman dilimi, bir yer, bir toplum, bir kültür düşünmek mümkün değildir. Her toplum, kendine mensup olanların daha çocukluktan itibaren cinsiyetlerine, yaşlarına, ailelerine göre uyacakları genel ve özel normları ortaya koyar; sahip olduğu kendine has ödül ve ceza mekanizmaları vasıtasıyla bireylerin bunlara uymalarını sağlamaya çalışır. Her toplum, kendine yeni katılan bireylere, lisan-ı hâl ile adeta "ya bu deveyi güdeceksin ya da bu diyardan gideceksin" der, onları kendine benzetmeye çalışır. Böylece bireyler, toplumun onayladığı ortak özellik ve davranışlara sahip olmuş olurlar ki, bunlar da toplumsal yardımlaşma ve dayanışma için, toplumun ve kültürün devamlılığı için son derece önemli olan davranış örüntülerini sağlar. Toplumlar bu yolla toplumsal denetimi veya kontrolü de sağlamış olurlar. Yani toplumsallaşma, toplumsal kontrolün de önemli bir aracıdır.

Toplumsallaşma, daima bireyin içinde yaşadığı belli bir toplum için söz konusudur. Toplumların kültürlerinin farklı oluşu sebebiyle toplumsallaşma süreci, bireyi bir Türk, İngiliz veya Fransız yapar; soyut ve belirsiz bir dünya vatandaşı yapmaz.

Toplumsallaşma, bireyin hayatının sadece belli bir döneminde veya sadece bir kere olup biten bir süreç değildir. Toplumsallaşma, doğuştan başlayarak ömür boyu devam eden bir süreçtir. Bebeklik, çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik, orta yaşlılık, yaşlılık gibi gelişim dönemlerinin birinden diğerine geçtikçe; bir iş veya meslekten diğerine, bekârlıktan evliliğe ve oradan dulluğa, bir sosyal statüden diğerine, bir şehirden başka bir şehre, bir ülke veya kültürden başka bir ülke veya kültüre geçtikçe, içerisinde

bulunulan her toplum veya toplumsal grup, kendi beklentileri ve davranış tarzları doğrultusunda kendisine katılan bireyin yeniden toplumsallaşmasını bekler. Hayatını tek bir ülkede sürdürmüş, çocukluk ve gençliğinde toplumsallaşmış olsa bile, toplumsal hayatta meydana gelen hızlı değişimler, yetişkin bireyleri de yeni durumlara uyum sağlamaya zorlar; yani onları yetişkin toplumsallaşması denilen süreçlere tâbi tutar.

Toplumsallaşma, en geniş anlamda, bireyin içinde yaşadığı toplumla girdiği etkileşim süreci neticesinde, öğrenme yoluyla gerçekleşen bir "toplumsal öğrenme" veya "toplumsal yetişme"dir. Toplumsallaşmada taklit, telkin, rekabet gibi ikincil süreçler de etkilidir.

Toplumsallaşma, bu sürece tâbi tutulan kişilere aynı ortak özellik ve davranışlar kazandırarak onları, aralarında hiçbir farkın bulunmadığı, tamamen birbirine benzer veya birbirlerinin aynısı olan insanlar haline getirmez. Bireylerin doğuştan getirdikleri kişilik özelliklerinin, bireylerin sahip oldukları ilk toplumsal deneyimlerin farklı oluşu ve bu yüzden her bireyin toplumsal bakış açısı veya çerçevesinin farklı oluşu sebebiyle böyle bir şey mümkün değildir. Toplumsallaşma, ortak özellikler kazandırarak bir yandan bireyleri birbirine benzeştirirken, diğer yandan da bireyselleşme süreçleri devam eder. Aynı özelliklere sahip topraktan ve sudan beslenmelerine rağmen, bitkilerin farklı biçim, renk ve kokuda çiçek açmaları gibi, birçok ortak toplumsal deneyimlere sahip olmalarına rağmen, "her kişinin hem biricik hem de sosyal olduğunu söylemek doğrudur" (Fichter, 1990: 26).

1.4. Kültürleme

Meşhur İngiliz antropologu E.B. Tylor, Alman kültür tarihçilerinden aldığı kültür kavramını, "bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetlerden ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği bütün yeteneklerden oluşmuş karmaşık bütün" şeklinde tanımlamıştı. Ralph Linton'a göre de kültür, öğrenilmiş davranışlar ve bu davranışların sonuçlarından meydana gelen bir bileşimdir. Onu meydana getiren unsurlar, belirli bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılır ve aktarılır. Allport ise kültürü, "hayat problemlerinin hazır cevapları" olarak tanımlar (Dönmezer, 1994: 99–100).

Kültür, insan ürünüdür ve insanın yaptığı her şey kültürün bir parçasıdır. Bu bağlamda tüm grup hayatının ve tüm toplumun birer kültürel ürün olduğunu söylemek mümkündür. Kültür ile toplum, birbirinden ayrılamayacak biçimde birbirine bağlıdır. Çünkü toplum, kültürün ürünüdür. Bunun tersi de doğrudur; yani kültür de toplumun ürünüdür. Kültür, sosyal bir varlık olan insan içindir sadece; insanoğlu dışında başka hiçbir yerde bulunmaz. İnsanın bulunduğu her yerde de vardır; kültürsüz bir toplum düşünülemez.

Kültürün en küçük parçası bir davranış örüntüsü, en geniş parçası da kurumdur. Bu çerçevede kültür, toplumdaki kişilerin ortaklaşa paylaştığı toplam kurumların bir bileşkesidir. Kurumlar, birbirleriyle ilişkili ve koordine edilmiş bir sistem bütünlüğü içerisinde işlevde bulunurlar; kişiler de bu kültürel sistemi paylaşırlar.

Kurumlar, çok sayıdaki kişilerin yıllar boyunca edindiği deneyimlerinin katkılarıyla oluşturulur. Bireyler bir kültürün içinde doğarlar, yaşarlar ve ölürler; fakat kültür kalıcıdır, süreklidir, dayanıklıdır ve değişerek varlığını hep sürdürür.

Kültürün temel işlevi, kişilerin sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasını sistematize etmektir. Kültür, sosyal ihtiyaçları, kendini oluşturan aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din ve boş zamanları değerlendirme gibi temel kurumlar ve diğer yardımcı kurumlar vasıtasıyla karşılar. Her bir kurumun kendine has bazı amaçları vardır. Fakat bir bütün olarak kültür, kendisini oluşturan kurumların toplam hedeflerinin ötesinde, bazı işlevleri de yerine getirir:

a. Kültür, toplumda bir yaşama şeması, yaşama deseni sağlar; böylece topluma katılan kişiler, kültürün sunduğu hazır cevaplar veya davranış kalıpları sayesinde, nasıl davranacaklarını keşfetmek veya yeniden öğrenmekten kurtulurlar.

b. Kültür, bir topluma ait olan değerleri bir araya getirir ve yorumlar. Böylece insanlar kültür vasıtasıyla sosyal ve bireysel hayatın anlamını ve amacını keşfederler.

c. Kültür, sosyal dayanışmanın temellerinden birini oluşturur.

d. Kültür, toplumları birbirinden ayırt etmeye yarayan bir "alâmeti fârika" işlevi de görür. İngiliz'i Fransız'dan veya İskoç'tan farklı kılan, kültürdür.

e. Kültür, toplumsal kişiliğin oluşumunda en temel faktördür; bireyleri "tipik" bir İngiliz, Alman veya Rus yapar (Fichter, 1990: 125–126).

"Kültür içine doğarız, kültürce çevreleniriz. Bir başka deyişle doğduğumuz andan başlayarak kültürün içine daldırılırız... Çünkü kültür hem öğrenilir hem öğretilir. Birey, kültürü yaşlı kuşaklardan ve yaşıtlarından kazanır" (Fichter, 1990: 123). İnsan, kültürün hem yapıcısı, hem de ürünüdür. Oysa hayvanın, bir önceki nesilden alacağı bir kültür hazinesi olmadığı gibi; kendinden sonrakine bırakacağı bir şeyi de yoktur.

Kültür, bireyin doğuştan getirdiklerinin dışında, sonradan kazanılan, insan davranışının öğrenilen kısmıdır. Ferdin içinde yaşadığı kültürdeki özellikleri kazanmasına "kültürlenme" diyoruz. Aynı süreç toplum veya kültür

açısından düşünüldüğünde de "kültürleme"den söz edebiliriz. Kültürlenme, kişinin doğuştan itibaren kendi kültürünü öğrenmesi, benimsemesi ve bu kültürün bir "üyesi" olması demektir. Kültürlenmenin en önemli yanı, gruba veya tabakaya has olan dilin öğrenilmesidir.

Kültürleme, hayatın ilk günlerinden itibaren başlar. Çocuğun emzirilmesi, memeden kesilmesi, beslenmesi, temizlik alışkanlıklarının kazandırılması; çocuğun ağlamasına, konuşmasına ve hareketlerine karşı vaziyet alışlar, her aile içinde kendiliğinden olmaktadır. Ancak kendiliğinden olan bu şeyler doğal değil, kültüreldir; anne-babanın bütün davranışları kültürel özellikler taşımakta, çocuk da bunları aynen almaktadır.

Kültürleme, formal eğitimin yapıldığı yerlerin genel adı olan okullarda veya diğer kontrollü ortamlarda, kültürel muhteva ve tekniklerin amaçlı, bilinçli, planlı ve programlı olarak öğretilmesi biçiminde gerçekleşebileceği gibi; hayatın günlük akışı içerisinde bireyin ilişki kurduğu kişilerle karşılıklı etkileşimi yoluyla amaçsız, kasıtsız, bilinçsiz, plansız ve programsız olarak öğrenmesi ile de mümkün olmaktadır. Birincisine *"kasıtlı kültürleme"*, ikincisine de *"kendiliğinden kültürleme"* veya *"kasıtsız kültürleme"* diyoruz.

1.5. Bir Toplumsal Olgu Olarak Eğitim-Toplumsallaşma-Kültürleme İlişkileri

Eğitim Sosyolojisini ilgilendiren önemli bir konu ve toplumsal bir olgu olarak ilgili literatürde, çoğu kez yan yana, birlikte ve iç içe kullanılan, Eğitim, Toplumsallaşma ve Kültürleme kavramları arasında yakın ilişkiler ve benzerlikler bulunmaktadır. Şöyle ki, bunların üçü de bir eylem, temelinde öğrenme veya öğretim süreçleri bulunan bir yönlendirme ve yetiştirme faaliyetidir; ister çocuk isterse yetişkin olsun, neticede insan içindir; içinde yaşanmakta olan belli bir toplumun talep ve beklentileri doğrultusunda gerçekleştirilir. Teorik ve pratik yönleri bulunan bir yönlendirmedir; kendiliğinden ve kasıtsız olarak meydana gelebilseler de, amaçlı, kasıtlı ve planlı bir öğretim yoluyla gerçekleşmeleri arzu edilir; hepsi de birbirine bağlı bir dizi etkinlik neticesinde gerçekleşen süreçlerdir. Toplum içinde insanlar arasında akışan toplumsal olaylardır; hayatın ilk günlerinden başlayarak ömür boyu devam eden süreçlerdir; insanlık tarihi boyunca her dönemde ve her toplumda var oldukları, toplum tarafından benimsenen, yaşatılan, hatta kurumsallaştırılan bir olay ve ilişki biçimi oldukları için de bir toplumsal olgudurlar.

1925'lere kadar toplumsallaşma süreci ile fazla uğraşılmamış; toplumsallaşma kavramı daha çok 1930'lardan bu yana önem kazanmıştır. Kluckholin

ve Herskoirts, toplumsallaşma kavramını dar bularak kültürleme (culturilization, enculturation) kavramlarını önermişlerdir (Dönmezer, 1994: 123).

Aslında problem, toplumla kültür arasındaki karşılıklı ilişki ve birliktelikten, bunları birbirinden kesin olarak ayırt etmedeki güçlükten de kaynaklanmaktadır. Toplumsal hayatını çeşitli etkenlere bağlı olarak sürdüren birey, bir yönden kültüre, diğer yönden topluma bağlı bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle kültür ve toplum, birey üzerinde kesişen, birey sayesinde varlık kazanan ve onun üzerinde ortak alanlara sahip bulunan iki çember gibidir. Bundan dolayı bazı yazarlar toplumsallaşmayı, bireylerin içinde doğdukları toplumun sosyal ve kültürel değerlerini, gelenek ve göreneklerini, rol ve davranışlarını ve bilgi birikimini öğrenme süreci şeklinde tanımlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında, eğitim, toplumsallaşmanın hem bir aracıdır ve hem de toplumsallaşma sürecinin bizzat kendisidir denilebilir.

Bazı yazarlar da tam tersine, çok karmaşık olan toplumsallaşma olayını parçalara ayırarak basitleştirmeye çalışmışlar; bireyin sosyal normlar, değerler ve davranış örneklerini öğrenmesine toplumsallaşma; kişiye toplum kültürünün öğretilip benimsetilmesine de kültürleme demişlerdir. Kültürlemede bilhassa kültürel sembol ve geleneklerin oluşumu önemlidir; meselâ, yiyecek hazırlama, grup diline ait gramer ve sentaksın öğrenilmesi gibi.

Bu yüzden sosyalleştirme ile kültürleme kavramları arasındaki fark da pek belirgin değildir; çünkü sosyal normlar, toplumsal davranış örnekleri ve kültürel muhtevalar sık sık birbirlerine karışmaktadır. D. Claassens, bu nedenle kültürlemeyi, toplumsallaşma olgusunun bir bölümü saymış; toplumsallaşmanın temel oluşumu olarak toplumsallaşabilme ve toplumsallaştırabilmeyi kabul etmiştir ki, bu da genellikle aileler içinde olmaktadır (Ergun, 1994: 62–63).

Bu kavramlar arasındaki farklar, daha çok, bunların hangi açıdan ve hangi boyutta ele alındıklarından kaynaklanmaktadır. Mesela sosyolojik açıdan yaklaşarak ve toplumsallaşmayı merkeze alarak bakacak olursak eğitim, toplumsallaşmanın özel bir görünümü, özel bir şekli olarak anlaşılıyor. Çünkü eğitim, toplumun amaçları doğrultusunda kişide belirli davranış yatkınlıklarını geliştirmek veya istenmeyen bazı davranış ve alışkanlıkları değiştirmek "davranış modifikasyonu" olarak görülmektedir. Aynı şekilde sosyolojik açıdan yaklaşarak kültürlemeyi merkeze alırsak eğitim, bu sefer de kültürlemenin özel bir şekli olmakta ve bireyin davranışlarının belli bir toplumsal kültürün talep ve beklentileri doğrultusunda biçimlendirilmesi olmaktadır.

Bazı yazarlarm kültürleme ve toplumsallaşmayı "kasıt" ve hatta "plan" unsuruyla sınırlandırarak ona "Eğitim" adını verdiklerine şahit oluyoruz ki, bu açıdan eğitim, kültürlemenin ve toplumsallaşmanın özel bir biçimi oluyor: "bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir" (Ertürk, 1972: 12).

Tersine, kavramlara Eğitim Sosyolojisi açısından yaklaşıp, Eğitimi merkeze alarak bakacak olursak ve eğitimi de, formal ve informal biçimlerini de kapsayacak şekilde en geniş anlamda ele alırsak, toplumsallaşma ve kültürleme, eğitim sürecinin özel bir biçimi olarak görünür. Çünkü ister amaçlı, planlı ve kasıtlı, isterse kasıtsız olsun, toplumsallaşma ve kültürleme süreçlerinin temelinde, bu süreçler içinde yer alan birey veya grupların öğrenmeleri gerçeği söz konusudur. Eğitim ve öğretimin temelinde öğrenme vardır. Diğer bir ifadeyle toplumsallaşma ve kültürleme, eğitim-öğretim süreçleri neticesinde, toplumun ve kültürün talep ve beklentilerinin birey tarafından öğrenilmesi ve içselleştirilmesi sayesinde gerçekleşir. Bu açıdan aslında toplumsallaşma ve kültürleme ile öğrenme, öğretim ve eğitim arasındaki fark, sadece öğrenilen şeyden ibarettir (Dönmezer, 1994: 132).

Zaten her toplumda eğitimin temel amaçlarından ve işlevlerinden birisi, toplumun kültürel mirasının birikimini ve aktarılmasını sağlamaktır. Burada kültürün unsurları olan tekniklerin ve değerlerin, belli bir dil vasıtasıyla, teorik bilgi ve uygulama yoluyla, formal veya informal, örgün veya yaygın biçimde genç kuşaklara aktarılması söz konusudur ki, böylece kültürleme de gerçekleşmiş olur.

Eğitimin her toplumdaki temel amaçlarından ve işlevlerinden ikincisi de, toplumun değerlerinin, kurallarının ve toplumda yapılması istenen ve istenmeyen davranışları belirleyen normlarm öğretilmesiyle bireyin toplumsallaştırılmasıdır. Neticede birey, içinde yaşadığı toplumun kabul edilmiş ve onaylanmış davranış tarzlarını ve alışkanlıklarını öğrenir ve alır.

Eğitimin bütün amacı ve işlevi sadece toplumsallaştırma ve kültürlemeden ibaret değildir; açık veya gizli daha birçok amaçları ve işlevleri vardır. Netice olarak, bir faaliyet, bir süreç ve bir olgu olarak kasıtlı veya kasıtsız, formal veya informal yolla gerçekleşebilmeleri açısından eğitim olgusu ile toplumsallaşma ve kültürleme olguları arasında benzerlik bulunmasına karşılık, başka farklı amaçlara ve işlevlere sahip olması sebebiyle eğitim olgusunun, toplumsallaşma ve kültürleme olgularından daha geniş bir kapsama sahip olduğunu rahatlıkla ifade etmek mümkündür. Çünkü eğitim, insan toplumlarında var olan evrensel altı temel kurumdan birisiyken, toplumsallaşma veya kültürleme bu kurumlar arasında zikredilmez. Diğer bir ifadeyle, toplumsallaşma ve kültürlemede birey veya grupların özellikle

sadece içinde yer aldıkları muayyen bir toplumun istek ve beklentileri doğrultusunda şekillenmeleri söz konusuyken, eğitimin bireye kazandıracakları sadece içinde bulunulan toplumun talepleriyle sınırlı değildir.

1.6. Bir Toplumsal Knrum Olarak Eğitim

Sosyal kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmış, süreklilik kazanmış, eşgüdümlenmiş, geniş çapta onaylanmış ve yaygınlaşmış sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısı olan kurumları (Fichter, 1990: 111) "evrensellik", "zorunluluk" ve "önemlilik" açısından, 1. Temel kurumlar, 2. Yardımcı veya alt kurumlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu özelliklerin tamamını yüksek düzeyde taşıyan temel kurumların aile, eğitim, din, ekonomi, siyaset ve boş zamanları değerlendirme kurumları olduğu, hemen hemen tüm sosyologlarca kabul edilmektedir.

Her kurum toplumun ihtiyaçlarının bir parçasını karşılar. Toplumsal sistemin unsurları olan kurumları birbirlerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Kurumlar arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi vardır. Dolayısıyla bütün kurumlar doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerini etkiler ve değiştirirler. Kurumlardan birisinin işlevini yerine getirememesi veya eksik bir biçimde yerine getirmesi, diğer kurumları da olumsuz yönde etkiler. Kurumlar üstlendikleri işlevleri yerine getiremezlerse, bazen bu işlevler ya başka bir kuruma yüklenir veya yeni bir kurum oluşturulur. Mesela, eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasına yol açan etmenlerden biri, aile kurumunun çocuğun eğitiminde yetersiz kalmasıdır (Fidan, Erden, Tarihsiz: 61).

Eğitim, evrensel, zorunlu ve önemli bir kurum olarak altı temel kurumdan biridir. Gerçekleştirilme biçimi yere ve zamana göre değişse de, insanlığın başından beri her toplumda var olagelmiştir. Bir temel kurum olarak, diğerleri gibi, onlarca alt kurumu ihtiva eder: sınav, not verme, mezuniyet, diploma, ev ödevi, öğrencilik, öğretmenlik, onur listesi, yatay-dikey geçiş vb.

1.7. Eğitimin İşlevleri

Eğitimin işlevleri, eğitimin amaçlarıyla bağlantılıdır. Yani bir toplumda eğitimin amaçları, eğitimin işlevlerini belirler. Ancak eğitimin, toplumlara göre değişmeyen genel işlevleri de vardır. İnsanlık tarihi içerisinde günümüze doğru yaklaşıldıkça, sadece birey ve onun da özellikle çocukluk dönemindeki ve okuldaki davranışları üzerinde yoğunlaşan bir *mikro eğitim* anlayışından, birey ve okulun dışına da taşarak eğitimi ömür boyu devam eden bir süreç ve hayatın tüm alanlarıyla ilişkili bir faaliyet olarak ele alan *makro eğitim* anlayışına doğru ilerlendiğine, buna bağlı olarak eğitimin kapsamının ve işlevlerinin de genişlediğine şahit olunmaktadır.

Birey üzerinde gerçekleştirilen ve onun fiziksel, zihinsel ve ahlaki varlığında bir değişim ve gelişimle sonuçlanan her türlü eyleme eğitim adını verdiğimize göre, eğitim sayesinde bireyin kişisel ve toplumsal gelişimi söz konusudur. Burada eğitimin işlevi sadece "bireysel" gibi görünse de, aslında "sosyal" bir işlev söz konusudur; çünkü birey, toplumun istek ve beklentileri doğrultusunda biçimlendirilmektedir.

Eğitim Sosyolojisi literatüründe eğitimin toplumsal işlevleri *"açık"* ve *"gizli"* olarak ikiye ayrılmaktadır. *Eğitimin açık işlevleri:* 1. Toplumun kültürel mirasının aktarılarak korunması ve geliştirilmesi, 2. Çocuğun toplumsallaştırılması, 3. Yenilikçi ve toplumun kültürünü geliştirecek bireyler yetiştirilmesi, 4. Siyasal işlev: Mevcut siyasal sisteme sadakatin sağlanması ve siyasal liderlerin seçilmesi ve yetiştirilmesi, 5. Seçme işlevi, 6. Ekonomik işlev (Tezcan, 1981: 42–50).

Eğitimin toplumsal olarak üstlendiği görev, diyalektik bir yapı arz etmektedir; eğitim hem çocukları ve gençleri içinde yaşayacakları topluma uyan birer şahsiyet olarak yetiştirmek için toplum düzenini ve kültürünü onlara aktarmakta, hem de bu çocuklara ve gençlere, toplum yapısını değiştirici, düzeltici ve ileriye götürücü, eleştirici düşünceyi vermeye çalışmaktadır.

Aslında kurumların iç içe oldukları ve herhangi bir kurumun diğer kurumların işlevlerinden bir kısmını da yürüttüğü veya yerine getirdiği düşünülürse, her temel kurumun az-çok bir eğitim işlevinin bulunduğu söylenebilir. Buna göre eğitimin, ailesel, ekonomik, dini, siyasal ve boş zamanları değerlendirme işlevleri bulunduğu gibi; aile, din, ekonomi, siyaset ve boş zamanları değerlendirme kurumlarının da eğitsel işlevlere sahip oldukları rahatlıkla söylenebilir (Aydın, 1997: 192).

Eğitimin, açıkça hedeflenmediği halde, temel görevlerini yerine getirirken dolaylı bir biçimde ortaya çıkan saklı veya *"gizli" işlevleri* de: Eş seçme, statü kazandırma, tanıdık sağlama, istihdam sağlama veya işsizliği bir süre geciktirme, çocuk bakıcılığı, suçu önleme veya toplumu suçlulardan arındırma vb.'dir.

Eğitimin işlevleri, içinde yer aldıkları toplumsal sistemlere ve yapılara göre de değişmektedir. Şöyle ki, işbölümünün fazla gelişmediği, farklılaşma düzeyi düşük, Durkheim'ın ifadesiyle "mekanik dayanışmalı" geleneksel toplumlardaki işlevi, bireyleri bir birine ve topluma "benzeştirmek" iken; "organik dayanışmalı" toplumlardaki işlevi ise tam tersine bireyleri "farklılaştırmak"tır. Ivan Illich'e göre, kendisi de bir tüketim biçimi olan eğitimin, günümüzün modern toplumlarında en önemli gizli işlevlerinden birisi de, insanları tüketim sürecine uyarlamasıdır (Illich, 1990: 12). "Okulsuz Toplum" adlı eserinde ayrıca o, Bourdieu gibi, eğitim sisteminin

ve bu sistemin kurumu olan okulların, eşitsizlikleri ürettiğini ve sürdürdüğünü ileri sürmektedir.

2. Din-Eğitim İlişkileri

Evrensel, zorunlu ve önemli anlamında temel kurumlardan olan din ile eğitim arasındaki ilişkiler de, diğer bütün sosyal/kültürel ilişkilerde olduğu gibi, karşılıklıdır; din eğitimi, eğitim de dini etkiler. Dolayısıyla, dinin sırf dinî işlevleri yanında eğitsel işlevleri bulunduğu gibi, eğitimin sırf eğitsel işlevleri yanında dinî alanla ilgili birtakım işlevleri de bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Din ile eğitim arasındaki ilişki o kadar yakın, sık ve iç içedir ki, bu durum diğer kurumlar arasında pek görülmez.

2.1. Din Bir Eğitim Olgusudur

Tehanevî'ye ait olan ve İslam bilginleri arasında en çok kabul gören tanıma göre din, "akıl sahibi insanları kendi irade ve arzularıyla dünyada saadete, ahirette de ebedî kurtuluşa götüren ilâhî bir kanundur" (Akseki, 1966: 53). Peygamberlere vahiy dediğimiz özel bir iletişim yoluyla ulaştırılan ilahi mesajların ve kanunların, insanlara tebliğ edilerek öğretilmesi, benimsetilmesi ve insanların davranışlarında dinin beklentileri doğrultusunda bütün anlamlarıyla değişimler meydana getirilmesi, her şeyden önce bir eğitim-öğretim meselesidir. Bir başka ifadeyle, Rudolf Otto'nun tanımıyla, "kutsalın tecrübesi" olan dinde, kutsalı tecrübe eden peygamberin "sübjektif" dininin anlatılarak "objektif" hale gelmesi ve başkalarınca da "tecrübe" edilerek paylaşılması, tamamen öğrenme-öğretim süreçleri içerisinde gerçekleşmektedir.

Dinin yaygınlaşarak bir cemaat ve ümmet oluşturmasının, eğitim süreçlerinin dışında başka bir yolu bulunmamaktadır. Arapçada "Rabb" kavramının türediği "r-b-b" kökü ile "Eğitim" kelimesinin dilimizdeki eski karşılığı olan"terbiye" kavramının türediği "r-b-v" kökünün tef'îl ve tefa'ul kalıpları arasında bir anlam benzerliğinin, hatta aynılığın mevcut olması, dolayısıyla "Rabb" kavramının aynı zamanda"mürebbî" anlamını da içermesi oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda İslam inancına göre, insanın ilk öğretmeni ve eğitimcisi, onun yaratıcısı olan Allah'tır. O, Âdemi yarattığında her şeyin ismini de ona öğretmiştir. Daha sonra onu kendi nesline peygamber olarak göndermiş; peygamberleri de eğiticilik-öğreticilik, muallimlik hizmetiyle görevlendirmiştir. Hz. Muhammed, "ben ancak muallim olarak gönderildim" (İbni Mâce, 15) buyurarak, peygamberlik kurumunun önemli fonksiyonlarından birinin "öğretmek/öğretmenlik" olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Yaratıcı Rab'den sonra insanlığın ilk öğretmenleri peygamberler olmuştur. Bunlar da dinin, eğitim-öğretimden ayrı ve bağımsız düşünülemeyeceğini göstermektedir.

Ayrıca, insanda doğuştan tabiî ve fıtrî olarak mevcut olan din duygusu, dışarıdan herhangi bir etki olmaksızın istenilen şekilde kendi kendine gelişemez ve olgunlaşamaz. Onun eğitilmesi ve tatmin edilmesi gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de "Her çocuk (İslâm) fıtratı üzerine doğar. Sonra anası-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapar" (Sahih-i Buhari, Cenâiz, 80, 92; Sahih-i Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25) buyurmakla, dinin hem fıtrî ve hem de kesbî yönlerinin bulunduğuna işaret ederek, dinde eğitim ve öğretimin mutlak önemini en güzel bir şekilde dile getirmektedir. Dinin anlaşılması, kavranması da bir eğitim işidir. Herkes dini kendi eğitim düzeyine uygun biçimde anlar, kavrar. Bir dînî inanışa bağlı olmada tabiî ve gayri şuurî bir taraf olduğu gibi, bir de isteyerek ve bilerek inanma hali, yani eğitsel bir yolla işleniş yönü vardır.

Netice olarak, dinin toplumda tanınması ve yaygınlaşması, toplumu oluşturan bireylerin dini yönden de sosyalleşerek dini kişiliklerini kazanabilmeleri, ilahi mesajların ve dini öğretilerin, sosyo-kültürel sistemin önemli bir unsuru olan dini ve manevi kültürün insanlara aktarılması ve benimsetilmesi, dar anlamda toplumsallaşma ve kültürleme yoluyla, geniş anlamda da ancak eğitimle mümkündür.

Başlıktaki ifade, dinin eğitime ihtiyacını vurgulaması anlamında geçerli olduğu gibi; ondan bağımsız olarak, dinin bizatihi bir eğitim işi, faaliyeti veya olgusu olduğu anlamında da geçerlidir. Çünkü dinin, başlı başına bireyi ve toplumu terbiye edici bir otorite olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu anlamda din, insanın, Tanrısına olan inancı, ibadeti ve onun ahlak buyrukları yoluyla terbiye edilişi veya insanoğlunu bu yolla terbiye eden, eğiten bir sistemdir. İnsanı daha iyi olana, daha güzele ve en doğru hedefe yöneltmek ve vardırmak ister. Bu hedefe ulaşabilmeleri için de insanlara, bu yoldaki engelleri ve onlardan kurtulma yollarını bildirir. Neyin iyi neyin kötü, neyin güzel neyin çirkin veya neyin doğru neyin yanlış olduğunu, hedefe nasıl ulaşılacağını haber verir. Burada bir seçim söz konusudur ve amaç, seçimi iyi yapmaktır. Dinî eğitim veya din eğitimi de, bu seçimin iyi yapılmasında etkili bir araçtır.

Nitekim bütün bu sebepler yüzünden dinler ve özellikle de İslam dini, eğitimi bizatihi dinî bir iş, faaliyet ve görev olarak telakki etmiştir. Eğitim adına bireye ve topluma yönelik yapılan bütün faaliyetler ve düzenlemeler, İslam dini bağlamında hep birer dinî faaliyettirler ve dinî bir anlama sahiptirler. Bu yüzden yakın zamanlara gelinceye kadar, Batı da dâhil neredeyse tüm dünyada eğitim, bizatihi dinî ve ahlaki bir değer olarak kabul ediliyordu (İslam dininin "oku"maya, bilmeye, öğrenmeye, öğretmeye, eğitime, ilme, hikmete verdiği önem ve örnekler için bkz. Solmaz, 1987: 43–44).

Eğitimin temel konusu din idi; Eğitim mekânları ve ortamları dini mabetler ve kurumlardı; yukarıda da belirttiğimiz gibi, eğitenler-öğretenler, öğretmenler peygamberler idi; eğitilenler de din adamları idi; dinin kutsal kitapları ve onların yorumları olan tefsirler, eğitimin temel kaynaklarını teşkil ediyor ve eğitim-öğretim programlarını oluşturuyordu. Eğitim-öğretim süreçlerini yönetenler çoğunlukla din adamları idiler.

2.2. Din ile Eğitimin Benzer Yanları

Dine ve eğitime ihtiyacın olmadığı bir dönem ve bir toplum mevcut olmamıştır; yani her zaman ve her toplumda din ve eğitim, birey ve toplumlar için en temel ihtiyaçlardan biri olmuştur.

Dinin de eğitimin de muhatabı insandır; insanın dışında, canlı veya cansız başka herhangi bir varlık için din sözkonusu olmadığı gibi, eğitim ihtiyacı ve eğitilebilme ihtiyacı insan kadar yüksek başka bir varlık ta yoktur; insan hem eğiten hem de eğitilen bir varlıktır.

Dinin de eğitimin de temel amacı, insanın ve toplumun her iki dünyada iyiliği ve mutluluğudur (Solmaz, 2012: 73–75).

Dinin de eğitimin de aracı, vasıtası insandır; peygamber, tebliğci, öğretmen dediğimiz insanlar tarafından aktarılır; başarı veya başarısızlık sözkonusu insanların gayret, çalışma ve yeteneklerine bağlıdır.

Din de eğitim de, birey ve toplum üzerindeki etkilerini zaman içinde ortaya koyarlar; uzun süreli faaliyet ve süreçlerdir.

Din de eğitim de, insan hayatı boyunca devam eden, insan hayatını kuşatan faaliyetler ve süreçlerdir.

Dindeki yaratan ve terbiye eden Rab ile insan arasında kesintisiz ilişki gibi, eğitimde de eğitenle eğitilen arasında sürekli bir ilişki vardır.

İnsan ve toplumların dine olduğu gibi, eğitime de ihtiyaçları vardır; insanların ve toplumların dinsiz ve eğitimsiz mutlu olmaları mümkün değildir. Bu yüzden din ve eğitim, insanlık tarihinde en eski ve en temel toplumsal kurumların başında yer alırlar.

Din de eğitim de, bireyi ve toplumu biçimlendirirken ödül –ceza, cennet-cehennem gibi olumlu veya olumsuz pekiştireçler kullanırlar ve her ikisi de birer toplumsal denetim veya kontrol aracıdırlar.

Din de eğitim de, din-eğitim ilişkileri de, içinde yer aldıkları toplumlardan, sosyo-kültürel sistemlerden ve modernleşme, küreselleşme gibi büyük değişim süreçlerinden ve oluşumlarından etkilenirler ve onları da etkilerler.

2.3. Dinin Eğitim Üzerindeki Etkileri

Bir temel kurum olarak din, diğer toplumsal kurumların düzenini ve sürekliliğini sağlamaya çalıştığı gibi, insanlık tarihi boyunca eğitim ile de yakından ilgilenerek, eğitim faaliyetlerini ve süreçlerini düzenlemeye çalışmıştır. Çünkü dünyaya önem veren bütün dinler için olduğu gibi, İslam açısından da eğitim, aynı zamanda dini bir faaliyet ve görevdir; dinin istediği insan tipinin yetiştirilmesi ve bu insanlardan oluşan toplumsal yapıların oluşturulmasının yolu eğitimden geçer. Nitekim bu yüzden, insanlık tarihinin ilk yapıları olan mabetler, aynı zamanda bir okul işlevi görerek formal eğitimin ilk defa verildiği yerler olmuş; ilk formal eğitim kurumları da din tarafından oluşturulmuştur. Eski Sümer, Eti, Mısır uygarlıklarında mabetlerin aynı zamanda birer eğitim kurumu olarak işlev gördükleri bilinen bir gerçektir.

Sonraki dönemlerde de Hıristiyan ve İslam dünyasında kiliseler ve camiler, aynı zamanda birer eğitim kurumu olarak yüzyıllarca hizmet vermişler ve hala da vermektedirler. Hıristiyan ülkelerde, mesela laikliğin kalesi sayılan Fransa'da bile, devlet okullarının dışında, anaokullarından üniversitelere kadar çeşitli düzeylerde kiliselere bağlı eğitim kurumlarının varlığı ve etkileri gayet iyi bilinmektedir. İslam dünyasında ve Türkiye'de dini grupların ve çeşitli cemaatlerin eğitim faaliyetleriyle de ilgilendikleri bilinen bir durumdur.

Aslında dinin ikinci türden işlevlerinden birisi de eğitimdir. İnsanlık tarihi boyunca toplumlar din tarafından eğitilip olgunlaştırılmışlardır. Din ve dini kurumlar, çocuklar, gençler ve yetişkinlerin genel anlamda ve dini anlamda toplumsallaştırılmalarının ve eğitilmelerinin en önemli araçlarından biri olmuştur (Fichter, 1990: 25). Sekülerlik üzerine inşa edildiği varsayılan günümüz modern toplumlarında bile camiler, Kur'an Kursları, cemaatler, tarikatlar gibi pek çok dini alt kurum, toplumsallaştırma ve eğitim işlevlerini yerine getirmeye devam etmektedir. Cemaat olgusu, toplu olarak yerine getirilen dualar ve ibadet uygulamaları, hutbe ve vaaz gibi öğüt verme şekilleri, dini işlem oldukları kadar, aynı zamanda birer eğitim tarzları ve faaliyetleridir.

Hatta farklı dini grup ve cemaatler, tarikatlar tarafından uygulanan eğitim tarzları, zaman içinde değişik eğitim anlayışlarının, modellerinin, metot ve tekniklerinin oluşumuna da yol açmıştır: Hıristiyan dünyasında "mistik", İslam dünyasında "tasavvufi" eğitim anlayışları gibi. İslam dünyasında "Medrese"ler, daha çok dini eğitimin yapıldığı yerlerin genel adı olarak kullanılırken; "mektep" veya "okul" ise seküler eğitimin yapıldığı yerler için kullanılmaktadır. Yine İslam dünyasında "medrese"lerdeki eğitimin

daha çok Sünni (Ortodoks) İslam anlayışını; cemaatler ve tarikatlarm eğitim uygulamalarının ise, hepsi olmasa bile önemli bir kısmının, heterodoks İslam anlayışlarını hedefledikleri veya öyle anlayışlarm oluşumuna yol açtıkları söylenebilir (Kissling, 1994: 335–347). Bunun gibi Hıristiyan dünyasında "Katehetik metot" denilen öğretim metodu adını, çocuklara Hıristiyanlıkla ilgili temel bilgileri soru-cevap yoluyla öğreten ve "katehet" denilen din görevlilerinden almıştır. Aynı öğretim metodu İslam dünyasında da, İslamiyet'le ilgili temel bilgileri soru-cevap metoduyla anlatan ilmihal kitaplarından dolayı, "İlmihal Metodu" şeklinde de isimlendirilir. Günümüzde bile bazı ülkelerde kız ve erkek öğrencilerin ayrı okullarda veya sınıflarda eğitim görmelerinin, başka sebepleri yanında, özellikle dini gerekçelerle sürdürüldüğü bilinmektedir.

Birtakım değerleri olan ve bu değerleri doğrultusunda yaşayan yegâne varlık, insandır. Eğer insan böyle bir niteliğe sahip olmasaydı, karşılaştığı olaylar karşısında bocalar, nerede ne yapacağını şaşırır, ilkeli ve tutarlı davranamazdı. İnsanın, yapıp etmelerinde ilkeli ve tutarlı davranmasının dayanağı, bir değerler dünyasına sahip olmasıdır. Genelde dinlerin, eğitime, eğitsel değerlerin, görüşlerin ve düşüncelerin oluşumuna ve gelişimine öncülük ettikleri bilinen bir durumdur. Dinler, kutsal olan/kutsal olmayan ayırımı çerçevesinde, bütün varlıklar dünyasını da kutsal olan/kutsal olmayan şeklinde ayırdığı gibi, eğitimin biçimlendireceği insan ve toplum davranışlarını da olumlu/olumsuz, iyi/kötü, doğru/yanlış şekillerinde sınıflandırarak eğitim için hedefler belirler. Yine dinler, insan varoluşunun, ben kimim?, nereden geldim?, nereye gidiyorum?, hayat nedir?, nasıl yaşamalıyız?, hayatın anlamı nedir? gibi sorularına en önemli cevap kaynaklarından biridir; bu konularda dinin de söyleyecekleri vardır. Bu yüzden dinler de genel anlamda bir eğitim teorisidir. Böylece dinler, eğitim teori ve uygulamalarının dayandırılacağı dünya görüşünün tespiti konusunda bir seçenek getirmekle, eğitime yardımcı olmaktadır. Her dinin kendine has bir dünya görüşü ve zihniyeti vardır; kendisine inanan kimselerin, belirtilen dünya görüşünü benimsemelerini ve yaşamalarını ister. Özellikle evrensel dinler, bütün dünyada eğitimin amaçları için ortak hedefler ve değerlerin kaynağı olmuşlardır.

2.4. Eğitimin Din Üzerindeki Etkileri

Toplumsal olaylar arasında genel anlamda bir karşılıklı bağımlılık ilişkisinin varlığından dolayı, din ile eğitim arasında da karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi ve etkileşimi söz konusudur ve bu etkileşim, dinamik bir karaktere sahiptir. Bu yüzden din, farklı topluluklar içine girerken kabul edildiği toplumun yapısını değiştirmekle birlikte, o toplumun içinde bulunduğu çevre

ve kültürel yapılanma tarafından da belirli oranlarda yeniden yorumlanır, yeniden biçimlendirilir. Söz konusu dinin belli toplumsal çevre ve o çevreye ait kültürel yapılanma tarafından yeniden biçimlendirilen hali de, kültürleme veya genel anlamda eğitim faaliyetleri vasıtasıyla topluma ve genç kuşaklara aktarılır.

Ancak, eğitimin açık fonksiyonlarından en çok bilineni olan söz konusu "aktarma" işi, bir eşyanın bir mekândan başka bir mekâna, herhangi bir değişime uğratılmadan aktarılması gibi, basit bir nakil olayı değildir; bir "seçicilik" söz konusudur. Eğitim sistemi ve sistem içindeki kurumlar, belli bir toplumsal çevre ve o çevreye ait kültürel yapılanma tarafından yeniden biçimlendirilen dini ve o dine ait unsurları "seçici" bir tutumla aktarırlar ve hatta aktarmaya değer bulmadıkları hususları da aktarmayarak unutulmaya terk ederler. Zira eğitim sistemi içerisinde belli bir dinin eğitim-öğretimine izin vermeyen veya kısıtlamalar getiren bir ülkede, ilgili dinin doğru anlaşılması ve yayılabilmesi çok zor olacaktır. Mesela Avrupa Birliği'ne üye bazı ülkelerde İslam Din Eğitimine getirilen büyük kısıtlamalar bütün dünyanın gözleri önünde gerçekleşmektedir. Kısaca, söz konusu din, eğitim sistemi ve kurumlarının süzgecinden geçerek ve bu süreçte biraz da başkalaşarak toplumun ve genç kuşakların idraklerine sunulmuş olur.

Şüphesiz özellikle kurumsallaşmış bir eğitimin din üzerindeki etkisi büyüktür. Çünkü dinin sistemli bir biçimde öğretilmesi eğitime bağlıdır. Bu etki bazen kendini daha ileri boyutlarda da gösterir ve eğitimin belli yapılanmaları, zaman içinde kendine has bir din anlayışını doğurur. Batıda skolâstik zihniyet, İslam dünyasında Medrese, bu eğitimsel din anlayışına verilebilecek örneklerdir.

Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar döneminde Anadolu'da medreselerin bulunduğu büyük yerleşim birimlerinde yaşayanlar arasında Ortodoks/Sünni eğilimli İslam anlayışı benimsenirken, medreselerin bulunmadığı veya etkilerinin ulaşamadığı yerlerde yaşayanlar arasında ise daha çok heterodoks bir İslam anlayışının benimsenmiş olması da, eğitimin din anlayışları üzerindeki etkilerini göstermektedir.

2.5. Dinî Eğitim-Seküler/Laik Eğitim

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tarihinin başlangıcından modern zamanlara gelinceye kadar, insanlık dinî kurum ve kuruluşlar tarafından eğitilmiştir ve bu yüzden de eğitim geniş çapta dinî bir nitelik arz etmiştir. Ancak ticaretin gelişmesi ve endüstrileşme neticesinde ekonomik kurumların güçlenmesi ve laik devletlerin kurulması sonucu, dinî eğitim kurumlarının gelişen

ekonomik ve politik kurumlarm ihtiyacı olan sayıda ve nitelikte insangücü yetiştirmede yetersiz kalması ve değişen ekonomik ve politik koşullara uyum sağlayamaması sonucu yeni laik/seküler eğitim kurumları açılmaya başlanmıştır. Bu durum eğitimin yaygınlaşmasına da yol açmıştır (Fidan, Erden, Tarihsiz, 75).

Eğitimin laikleşmesi/sekülerleşmesi, gelişmiş bazı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, ekonomik kurumların gelişmesi neticesinde ve toplumsal dinamiklerin etkisiyle kendiliğinden gerçekleşmişken; ekonomik kurumların gelişmesi geciken bazı ülkelerde de, daha çok politik kurumların tercihi ve etkisiyle, biraz da zorlamalarla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla din-eğitim ilişkileri ve eğitimin dinîliği veya sekülerliği/laikliği, ülkenin genel din politikalarına; din-devlet ilişkileri konusunda benimsediği tutuma (laiklik, devlet dini, devlete bağlı din, dine dayalı devlet vs.) göre değişmektedir.

Günümüzün modern toplumlarında eğitim sistemleri de, modern yapılanmanın din dışı doğasına uygun biçimde, seküler yapılardır. "Şüphesiz, özellikle ulus/devletlerin sosyal yapı ve kurumlara istedikleri şekli verebilmeleri bakımından sekülerliğin bir anlamı vardır, yani işlevseldir. Ancak bunun mutlaka toplum eksenli ve doğal bir süreç olduğu söylenemez. Esasen sekülerlik her alanda ulus devletlerin sıkı bir gözetim ve denetimi altında sürmektedir. Ancak eğitimde sekülerlik, içerik olarak bilginin sekülerleşmesiyle de yakından ilgilidir. Bu durum, tüm bilgi sistemlerini dinî bilgiye indirgemeye çalışan skolastizme karşı bir olumluluk taşıyorsa da, günümüzde başka eksenlerde skolâstik oluşumlara neden olmaktadır" (Aydın, 1997: 203).

2.6. Eğitim ile Dindarlık İlişkisi

Tekâmülcü Pozitivizmden beslenen Modernleşme kuramları, modern zamanlara doğru gelindikçe ve bireyler pozitif bilgiyle beslenerek eğitildikçe, dinin etkisinin ve öneminin azalacağı ve hatta belli bir dönemden sonra tamamen ortadan kalkacağı genel söylemleri çerçevesinde, pozitif bilgilerle beslenerek eğitim düzeyi gittikçe yükselen bireylerin giderek dinden uzaklaşacakları; dolayısıyla dindarlık düzeylerinin azalarak düşeceğini iddia ederler. Yani, bireyin eğitim düzeyi ile dindarlık seviyesi arasında ters yönde bir ilişkinin bulunduğunu varsayarlar.

Bu iddia bazı dönemlerde ve bazı toplumlar için kısmen de olsa doğrulanmış olabilir. Ancak bu durum mutlak anlamda doğru değildir. Çünkü eğitim ile dindarlık ilişkisi, dinden ve dindarlıktan ne anlaşıldığına bağlı olduğu gibi, daha çok da, eğitimin amacına ve içeriğine bağlı olarak değiş-

mektedir. Eğitim aslında bizatihi bir değerler kaynağı değildir; nitekim eğitim vasıtasıyla insanlara demokrasiyi benimsetmek mümkün olduğu gibi, totaliter rejimlerin yararını da öğretebilirsiniz. Tıpkı, dinî değer yargılarını ve dünya görüşünü benimseterek bireyleri "dindar" yapmanın veya bir zamanlar Sovyet Rusya'da dînî eğitim değil; tam tersine din karşıtı ateist bir eğitim sistemi uygulayarak insanları kısmen de olsa dinden uzaklaştırmanın yegane yolunun eğitim olması gibi.

Ülkemizde toplumun dinî hayatıyla ilgili olarak yapılan bilimsel araştırmalarda ve bizzat yönetmiş olduğumuz yüksek lisans ve doktora çalışmalarında, formal anlamda hiç eğitim görmeyenlerden başlayarak, ilkokul, ortaokul, lise, üniversite, yüksek lisans ve doktora seviyelerine doğru bireyin eğitim düzeyi yükseldikçe, gerek Allah'a ve dine inanç bağlamında, gerekse ibadet ve sosyal ilişkiler bağlamında dindarlık düzeylerinin de göreceli anlamda genel olarak yükseldiğine dair bulgular elde edilmektedir. Bunun tek istisnası lise mezunlarında gözlenmektedir; yani genelde göreceli anlamda hep yükselen eğilim, lise mezunlarında biraz düşmektedir. Bu durumu sadece ergenlik döneminin etkilerine bağlamak doğru olmaz; çünkü kendisiyle görüşülen kişi, ergenlik döneminin etkilerini çoktan aşmış bir yaşta olabiliyor. Kanaatimizce bu durum, Orta öğretimde veya lisede verilen eğitimin ve içeriğinin etkilerine bağlanabileceği gibi, bireyin din konusundaki bilgisinin henüz tam olmayışı, eksik oluşuna da dayandırılabilir. Çünkü eksik bilgi, yanlış bilgidir ve tehlikelidir.

1981'den 2008'e kadar 102 ülke veya bölgede toplam 423.084 katılımcının iştirakiyle gerçekleştirilen Dünya Değerler Araştırması (World Value Survey) ile Avrupa Değerler Araştırması (European Values Survey) çerçevesinde, dindarlığın göstergeleri sayılabilecek hususlar hakkında elde edilmiş bulgularla, bu bulguların elde edildiği kişilerin eğitim düzeyleri hakkındaki bilgiler çapraz ilişkiye sokulduğunda, ülkelere göre değişmekle birlikte, bireyin eğitim düzeyi yükseldikçe, dindarlık düzeyinin de onunla birlikte paralel bir biçimde yükseldiğini gösteren bulgularla karşılaşılmaktadır. Bu konuda yararlandığımız adı geçen internet sitesi, ilişkilerle ilgili bulguları ülkeler bazında ayrı ayrı verdiği için, dünya ölçeğinde genel bir nicel bulgu veremiyoruz. Bulgular için adı geçen intenet sitelerine bakılabilir. Ayrıca, Harvard Ekonomik Araştırmalar Enstitüsünde Bruce Sacerdote ve Edward L. Glaeser tarafından Education and Religion (Eğitim ve Din) adıyla 2001'de yapılmış bir araştırma, Amerika Birleşik Devletlerinde, bireyin eğitim düzeyi yükseldikçe dinî ibadetlere katılımının da arttığına dair bulgular ortaya koymaktadır (Sacerdote, Glaeser, 2001).

Kaynaklar

Ağakay, M. A. (1966), *Türkçe Sözlük,* 4. bas., Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Akseki, A. H. (1966), *İslâm: Fıtrî, Tabiî ve Umûmî bir Dindir,* 2. bas., İstanbul: İrfan Yay.

Alaylıoğlu, R., A. F. Oğuzhan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü,* 2. bas., İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri Koll. Şti. Yay.

Aydın, M. (1997), *Kurumlar Sosyolojisi,* Ankara: Vadi Yay.

Binbaşıoğlu, C. (1977), *Genel Öğretim Bilgisi: Öğretimin İlke, Yöntem ve Teknikleri,* Ankara: Binbaşıoğlu Yay.

Dönmezer, S. (1994), *Toplumbilim,* 11. baskı, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş. Yay.

Egemen, B. Z. (1965), *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.

Ergun, M. (1994), *Eğitim Sosyolojisi,* Ankara: Ocak Yay.

Ertürk, S. (1972), *Eğitimde Program Geliştirme,* Ankara.

Fichter, J. (1990), *Sosyoloji Nedir?,* çev., Nilgün Çelebi, Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay.

Fidan, N., M. Erden, *Eğitim Bilimine Giriş,* (Basım yeri ve yılı yok), Repa Eğitim Yay.

Fîrûzâbâdî, M. Muhammed b. Yakub (1272H), *Kâmûs-ı Okyanus,* çev., Ahmed Asım Efendi, C., 3, İstanbul.

Gehlen, A. (1973), *İnsan,* (Çev., Bedia Akarsu, Hüseyin Batuhan), 2. bas., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.,

Illich, I. (1990), *Tüketim Köleliği,* çev. Mesut Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları.

Sacerdote, Bruce, E. L. Glaeser (2001), *Education and Religion,* Cambridge: Harvard Institute of Economic Research (http://post.economics.harvard.edu/hier/2001 papers/2001 list.html)

Savard, C. (1976), *Çağdaş Pedagojiden Seçmeler,* çev. Nejat Yüzbaşıoğulları, 2. baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.

Smith, W. O. Lester (1967), *Çağdaş Eğitim,* çev. Nurettin Özyürek, İstanbul: Varlık Yay.

Solmaz, B. (1987), "Hz. Muhammed'in İlim, Teknik ve Sanat Anlayışı", *Arayış ve İslam,* Den Haag: Hollanda Diyanet Vakfı Yay.

Solmaz, B. (2012), *Din, Eğitim, Kalkınma,* Konya: Aybil Yayınları

Tezcan, M. (1981), *Eğitim Sosyolojisine Giriş,* Ankara: Ank. Üniv. Eğitim Fakültesi Yay.

Ülken, H. Z. (1967), *Eğitim Felsefesi,* İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi Yay.

MEDYA VE DİN

İbrahim Yenen

İletişim kavramı Latince "Communicato" kelimesinin batı dillerinde communication olarak karşılık bulmasıyla ortaya çıkmıştır. "Communicato" kavramının kökeni ise "ortaklaşa" demek olan yine Latince "communis" kavramına dayanmaktadır. Bu bağlamda iletişim, en genel ifadesiyle canlılar arasında belirli ortak unsurların paylaşıldığı bir süreci ifade eder (Gökçe, 2002: 7). İletişim kavramı ile ilgili olarak yüzlerce tanımlama denemesi gerçekleştirilmiş olması söz konusu kavramın anlam ve kapsamı üzerinde net bir görüş birliği sağlanamamış olmasını ortaya çıkarmaktadır (Zıllıoğlu, 1996: 10). Ancak iletişimi tanımlama çabalarında dikkat çeken özellikler aşağıdaki tanımlamalarda vurgulanmaktadır:

- "İletişim belli bir zamanda, belli bir yerde, belli bir amaçla hazırlanmış belli bir iletinin, belli iletenler tarafından, belli bir veya birden fazla amaçla belli bir alıcıya (alıcılara) iletilmesidir" (Erdoğan, 1997: 64).
- "İletişim, iletiler aracılığı ile kurulan toplumsal etkileşimdir." (Fiske, 1996: 16).
- "İletişim, haberleşmeye karşılık olarak sistemli, örgütlü, sosyolojik boyutu çerçevesinde bir toplumsal kurumdur." (Tüfekçioğlu, 1997: 16).

Bu tanımlardan hareketle iletişimin, esas olarak sosyal bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. İletişimin niteliği, kültürü oluşturucu unsurlar olan sosyal değer ve normlar, sosyal ilişkiler, sosyal farklılaşmaların sosyal yapıyla meydana getirdiği karşılıklı etkileşim dolayısıyla belirginleşmektedir. Bu sebeple iletişim toplumsaldır ve toplumsal bilginin aktarımıdır. Aynı zamanda iletişim kültürel bir çerçevede, kültür unsurlarının farklı şekillerde

aktarılması sürecidir. Bu anlamda iletişim toplumsallaşma sürecinin pratik boyutunu göstermektedir (Bal, 2000: 8). Çünkü iletişim sadece teknolojik araçlar toplamı veya kişiler arası bir etkileşimden ibaret değildir. Aynı zamanda sosyal davranışlarm iletilmesi anlamında toplu halde yaşamanın zorunlu bir sonucudur. Zira sosyal davranışlar insanların iletişim halinde bulunmaları sebebiyle sosyal etkileşim içinde yaygınlaşmaktadır. İletişim içerik ve ilişki boyutundan oluşur. Bu ilişki boyutu (mimik, jest, ses tonu, sözcükleri vurgulama vb.) her zaman içeriği etkileyebilme özelliğine sahiptir. İlişki boyutu, iletişimin nasıl algılanması gerektiği yönünde bir bilgi vermektedir. Belirli bir ortamda mutlaka bir davranış (konuşma, hareket etme, susma, yazı yazma, gülme, uyuma vb.) sergilenir. Böylece davranışın bir içeriğe ve ilişki boyutuna sahip olması iletişimi meydana getirmektedir (Gökçe, 2002: 40–41).

Böyle etkileşimli bir sosyal alt yapıya sahip olarak iletişim bilimi, disiplinler arası bir alan olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Farklı bilim alanlarında faaliyet gösteren bilim adamları kendi disiplinlerinden hareketle iletişim bilimine metodolojik katkılar sağlamışlardır. Örneğin sosyologlar toplumsal değişme, siyaset bilimciler iktidar, psikologlar insan ve grup davranışları bağlamında iletişim disiplinine yeni çalışma alanları kazandırmışlardır (Güngör, 2011: 35). Dolayısıyla iletişim çalışmaları sosyal bilimler araştırma alanında diğer bilimlerle ilişki halinde varlığını devam ettiren bir disiplin kimliğine kavuşmuştur. Bu noktada iletişim, toplumsalın algı dünyasında "kitle"ler aracılığıyla yer almaktadır. Haliyle sosyolojik bir kümelenme kategorisini ifade eden kitle kavramı, iletişim çalışmalarının merkezinde yer almaktadır.

İngilizce "mass communication" kavramının karşılığı olarak Türkçe'de "kitle iletişimi" veya "kitle haberleşmesi" kavramı kullanılmaktadır. İletişim ve kitle iletişimi kavramları arasında belirli bir fark bulunmaktadır. Kitle, bireylerin ve sosyal birliklerin bir araya gelmesiyle oluşan en geniş sosyal grup olarak tanımlanabilir. Toplumdaki nüfusun dikey (sosyal tabaka-sınıf) ve yatay (nüfusun mekân üzerindeki dağılımı; köy-kent) sınıflandırmasını kapsayan, bir bakıma ülke sınırları içinde yaşayan bütün bireyleri içine alan bir kavramdır. İletişim sürecinde ise kitle kavramı gönderilen mesajlara açık olan dağınık dinleyicileri, seyircileri ve okuyucuları ifade etmektedir. Kitle iletişimi, kaynak tarafından mesajların kitle için kodlanması, kitle iletişim araçları (gazete, dergi, kitap, radyo, televizyon, sinema vb.) tarafından hedefe/kitleye iletilmesi, alıcıların bu mesajları çözümlemesi ve geri bildirim yoluyla tepkilerin kaynağa ulaşması sürecini anlatmaktadır. Yani mesajın kitlesel üretimi ve tüketimi sürecidir. Kitle iletişimi; belirli özelliği

olan sosyal yapılarm veya üyelerinin teknik araçlar sayesinde farklılaşmış ve geniş alana yayılmış sayıca fazla insanlara sembolik içerikleri iletmeye veya ulaştırmaya çalıştıkları bir süreçtir (Gökçe, 2002: 81). Kitle iletişimi, kitle kültürünün yayılması, oluşması ve etkileşimini de ortaya koymaktadır. Kitle kültürü en başta kitle çapında üretilip dağıtılan kültürel ürünler veya eşyalarla tanınabilir. En dikkat çekici olanlar; radyo ve televizyon, haberler, dergiler, sinema, reklamlar, videokasetler kitle kültürünü oluşturan kitlesel enformasyon bilgileridir (Alemdar ve Erdoğan, 1994: 151).

Kentleşme ve modernleşmenin oluşturduğu toplumsal koşullar, kitle iletişimin ortaya çıkışını zorunlu kılmıştır. Teknolojik gelişme; sinema, televizyon, radyo, gazete gibi kitlesel medya ile gerçekleşen, eksiksiz ve sınırsız bir sanayi doğurmuştur. Kitle iletişimi dinleyicisini isimsizlik, birbirine benzemezlik ve genişlik karakterize etmektedir. Söz konusu olan kitle bireylerinin birbirlerini tanımaması ve çok geniş bir alana yayılmış olmasıdır. Çünkü dinleyici üyeleri din, meslek, cinsiyet, yaş vb. gibi farklı sosyal tabakalara mensup olabilmektedir (Lazar, 2001: 61). Kitle iletişim araçlarının işlevleri dört başlıkta toplanabilir.

Sosyalleşme İşlevi: Sosyalleşme, toplumun kültürünün bir kuşaktan diğerine aktarıldığı ve bireyin, örgütlenmiş sosyal yaşamın kabul edilmiş ve onaylanmış yollarına uyarlandığı bir süreçtir. Kitle iletişim sistemleri de iletişim araçlarının bireye ve topluma etkisinden dolayı, içinde yaygınlaştığı topluma özgü değer ve davranış modellerini bireylere sistemli olarak sunarlar. Böylece oluşan etki sosyal kurumlar düzeyinde bir sosyalleşme meydana getirir.

Siyasal İşlevi: Toplumsal hayatın karmaşık bir görünüm almasına bağlı olarak siyasal sistem de karmaşık bir hal alır. Kitle iletişim araçları, karmaşıklaşan siyasal sistemi algılanabilir bir şekle indirgemek, siyasal anlayışları topluma tanıtmak, kamuoyunun demokratik tepkilerini tanıtmak ve desteklemek şeklinde işlev görür (Turam, 1994: 34).

Ekonomik İşlevi: Bu işlev, kar sağlamaya yöneliktir. Kitle iletişim araçları reklamlar sayesinde hangi malların mevcut olduğu ve bu malların hangi ihtiyaçları karşıladığı şeklinde bilgi vererek talebi arttırma şeklinde işlev görür (Gökçe, 2002: 175).

Enformasyon İşlevi: Kitle iletişim araçları bireylere kendi tecrübeleriyle ulaşamadıkları bilgiler veriyorsa, ikinci elden sağlanan bir enformasyon gerçekleştirilmiş olur (Gökçe, 2002: 177).

Neticede insanlar arası ilişkilerin kitlelere ulaşmasıyla toplumsal uzanımını gerçekleştiren iletişim, işlevleri aracılığıyla sosyal bir olgu özelliğini

kazanmaktadır. Bu özelliği kazanmasında en önemli etken ise iletişimin "araç"sal boyutudur. Bu noktada kitle iletişim araçları toplumsal eylemin farklı evrelerinde belirleyici aktörler haline gelmektedir. Kitle iletişim araçları genel olarak üç şekilde sınıflandırılabilir:

Yazılı İletişim Araçları: Kitap, dergi, gazete, vb.

Sesli İletişim Araçları: Radyo, Telsiz, vb.

Görüntülü ve Sesli İletişim Araçları: Televizyon, sinema, bilgisayar vb.

Bu şekliyle tasnif edilebilen kitle iletişim araçlarının tamamının oluşturduğu "araç"lar kadrosu en genel anlamda "medya" olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle medya, iletişim araçlarının oluşturduğu teknik disipliner anlamın ötesinde bir genelleme kazanmaktadır. Dolayısıyla medya kavramı, televizyon, sinema, dergi, gazete, radyo, bilgisayar, kitap, dvd, cd, katalog vb. gibi iletişim araçlarını ifade eden genel bir tanım olmaktadır. Bundan dolayı medya, özellikle teknolojik gelişmelerin hızlanmasıyla toplumsalın bir parçası olarak sosyolojik araştırma-inceleme konularının önemli bir başlığı haline gelmektedir. Kutsalın tecrübesinin ifadesi olarak din ise sosyal araştırmaların nesnesi olma özelliğini sosyolojik düşüncenin sistematikleşme eğilimi kazanmaya başladığı dönemlerde elde etmiştir. Dolayısıyla hem din hem de medya, aile, eğitim, siyaset ve ekonomi gibi toplumun farklı dinamiklerini yansıtan kurumsal yapı özelliği arz etmektedir. Bu kurumsal yapılar fiziksel bir kütle gibi birbirleriyle ilgisiz ve bağımsız işlevlere sahip değildir. Zira birbirleriyle geliştirdikleri yatay, dikey veya diyalektik ilişkilerin sonucunda toplumsal gerçeklik olarak isimlendirilen olgunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadırlar. Böylelikle kutsalın ifadesi olarak din ve insanlar arası iletişimin aracısı olarak medya, sosyal olgunun keşfedilmesinde veya inşasında ortak alanlara sahip olabilmektedirler. Çünkü dinin sosyal pratiği olarak dini hayat, bütün bileşenleri (inanç, ritüel, davranış vb.) ile birlikte toplumsal değişmenin farklı unsurlarıyla ortaya çıkmaktadır. Neticede din ve medya arasında var olan etkileşimin izleri özellikle son zamanlarda farklı bilim adamları tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda görülmektedir. Karşılıklı etkileşimle gerçekleşen din ve medya arasındaki ilişkinin seyrini medya araçları üzerinden analiz etmek mümkün görünmektedir. Bu analiz matbaa, gazete, radyo, televizyon, sinema ve internet (yeni medya) gibi araçlarla din arasında gerçekleşen etkileşimin sonuçlarında ortaya çıkmaktadır.

Batı dini düşünce tarihinin gelişim süreci incelendiğinde matbaanın önemli bir işlev üstlendiği görülmektedir. Yaygın bir iletişim aracı olarak matbaanın gelişmesi, dini hayata sahip insanların sosyal düzenlerinde derin,

tesirli ve geri dönülemez bir etki meydana getirmiştir. Erken modern Avrupa döneminde matbaa, Batı Hıristiyan dünyası tarafından kurulan dini topluluk cemiyetlerinin parçalanmasını kolaylaştırırken aynı zamanda insanların yeni topluluklar etrafında birleşmesine yardım etmiştir. Kutsal kitap İncil'in ana dillere tercüme edilerek yayılması, Latince veya Yunanca kutsal el yazma metinlerini okuyabilen kozmopolit bir dini entelektüeller sınıfının parçalanmasına sebep olmuştur. Bu şekilde, yazılı metinlerin öğretilmesi, yorumlanması ve ortaya çıkarılmasında eski tekelci zihniyeti zayıflatan ve kurulu hiyerarşik dini bürokratik nizama meydan okumak için önemli bir dayanak sağlayan eserlerin yayınlanması, yeni dini sosyal formları ortaya çıkarmıştır. Kitapların yayınlanmasıyla rakipleri ile mücadele etmek, takipçi kazanmak veya kitleler adına konuşma iddiasındaki otorite ve meşruiyetlerini kutsamak anlamında din temsilcilerine yeni fırsat alanları açılmıştır. Matbaa makinesi sayesinde İncil okuryazarlığının sosyal etkisi, grup kimliğinin yapısını değiştirmiş ve dini ilişki, siyasal ayrışma ve bağlılık, sosyal dalgalanma ve hareketliliğin farklı şekillerine dâhil olmuştur (Stolow, 2010: 550). Matbaa'nın Türkiye'de kullanılmasının başlangıcında (1728) ise farklı durumlar gözlenmiştir. Önemli bir yenilik olan matbaanın açılması ve kitapların basılması-dağıtılmasında, dönemin din adamları tarafından yayınlanan fetvaların olumlu anlamda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yaygın kanaatin aksine dönemin din adamlarının matbaanın açılması ve çalışmaya başlamasında olumsuz bir etkiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır (Berkes, 2012: 57).

Modernleşme çizgisinde dünyanın tecrübe ettiği değişim sürecine sağlanan büyük katkının, yayınlanmaya başladığı ilk günlerden itibaren gazeteler tarafından sağlandığı ifade edilebilir. Gazetenin başlıca görevi olaylar ve gelişmeler ile ilgili haber vermek, bilgi aktarmak, verdiği bu haberlere yönelik gündem oluşturmak, gündem ile ilgili kamuoyu oluşturmak, kamuoyunda oluşan görüşleri yansıtmak, eğlendirmek ve takipçilerini bilgilendirmektir. İnsanların algılamalarından oluşan dünyadan farklı haber alma isteği, gazete formunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı modernleşme ve sanayileşmenin ortaya çıkardığı bilgi birikimi ve teknolojik gelişmeler gazeteyi, gündelik hayatın temel bilgi kaynağı olarak konumlandırmıştır. Bu haliyle gazete haberleri siyaset, ekonomi, sanat, kültür ve magazin haberleri gibi farklı kategorilere ayrılmaktadır. Gazetelerde yer alan haberlerin içeriklerine göre sınıflandırılan bu tasnif içerisinde "dini haberler" de yer almaktadır. Dini haberi oluşturan konular ise farklılık göstermektedir. Bu haberler sadece bir din ile ilgili haberler olabileceği gibi farklı dinleri kapsayan haberler de yer alabilmektedir. Dini haberlerin bir diğer özelliği de haberin kaynağının sadece "dini" olmamasıdır. Zira dini

haberler kategorisi incelendiğinde bu haberlerin toplumsal hayatın farklı alanlarına paralel gelişen bilgileri içerdiği görülmektedir. Bu anlamda dini haberlerin içeriği, siyaset, dünya, gündelik hayat, ekonomi, spor ve kültür gibi farklı alanlardan oluşabilmektedir.

Etkili ve yaygın kitle iletişim araçlarından radyo, sesli bir aktarım aracılığıyla işlevsellik kazanmaktadır. Bu anlamda radyo, yeni "dini mesaj"lara iletim imkânı sunması açısından değerlendirilmektedir. Çünkü radyo, yaygınlığı ölçüsünde dinleyicilerinin düşünce dünyalarını etkileyebilme özelliği gösterebilmektedir. Dini bir eylem yönelmesi olarak bireyin grup faaliyetleri içerisinde yer alma isteği geleneksel cemaat ve grup davranışlarında görülmektedir. Ancak kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması bu dini grup ve cemaatlerin mekânsal birlikteliklerinin sınırlarını yeniden tanımlama ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla sosyal iletişim ağlarının geliştiği sosyal ortamlarda toplumsallaşmanın seyri de farklılık gösterecektir. Buna paralel olarak radyo, dini toplumsallaşmanın farklı bir aşamasının oluşturan "dini dünya görüşü" kazandırma işlevini de gerçekleştirebilmektedir (Akgül, 2008: 45).

Benzer şekilde televizyon sadece teknolojik bir iletişim aracı olmasının ötesinde izleyicilerin ilgilerini dikkate alarak program formatlarını oluşturan ve toplumsal hayattın pratikleri içerisinde yer alan bir fenomendir. Televizyonun temel işlevi, sosyal, siyasal, enformatik ve ekonomik boyutlarla ortaya çıkmaktadır (Şener, 1984: 35). Televizyonun işlevi, toplumların sosyo-ekonomik kültürel seviyelerine göre değişkenlik gösterebilmektedir. Televizyon ve din arasındaki ilişki dikkate alındığında önemli olan nokta iletişim aracı olarak televizyonun hangi özelliğiyle tanımlandığıdır. Bu noktada iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkün görünmektedir. Birincisi televizyonun sadece bir eğlence aracı olduğu ve din ile kuracağı ilişkinin bu doğrultuda şekilleneceğidir. İkincisi ise televizyonun eğlence aracı olmasının yanında "eğitsel" amaçla da kullanılabileceğidir. Televizyon-din ve dini hayat ilişkilerine olumsuzlayıcı bir bakış açısıyla yaklaşanlar, televizyonun dine bakışının mesafeli, temkinli, hatta önyargılı olduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda onlar; televizyonun ya dine yaklaşmaya fazla cesaret edemediğini ya da dini bayağılaştırmak yoluna gittiğini, çünkü televizyonun ciddiyetsizliği ve tutarsızlığıyla dinin ciddiyetinin bağdaşmadığını iddia etmektedir (Cereci, 1996: 73). Televizyon-din ilişkisini olumsuzlayan bu görüş şu ifadelerle özetlenmektedir:

> Her şey televizyonda gösterilmez. Televizyonda gösterilen şeyler, özleri korunmuş olsun olmasın oldukları halden başka bir şeye çevrilmiştir. Televizyon ekranı belleklerimizi dinsel olmayan olaylara

> o kadar doldurmaktadır, ticaret ve eğlence dünyasıyla o kadar içli dışlı hale getirmekledir ki, kutsal olaylara bir çerçeve hazırlayacak şekilde yeniden düzenlenmesi çok zordur. Televizyon ekranı sizden, görüntülerinin daima eğlenmeniz ve haz alınanız düşünülerek hazırlanmış olduğunu unutmanızı ister.

Bu anlayışla televizyon ve din arasındaki ilişkinin, inançların sosyal bir olgu şeklinde ele alınması sebebiyle, seküler bir yaklaşımla gerçekleştiği ifade edilmektedir. Buna göre, televizyon farklı dinlerin değişik inanç yaklaşımlarını ve her kültürün inanç motiflerini de yansıtamaz. Çünkü televizyon bu farklılıkları ortadan kaldırarak standart bir din kültürü ortaya koymaktadır (Demirci, 1999: 78). Televizyon ve din ilişkiselliğini olumsuzlayan bir başka nokta da dinin kendi özel konumu aktarılırken başka bir dini olumsuzlayarak gerçekleştirilen yayın faaliyetleridir. Şöyle ki son zamanlarda sıklıkla karşılaşılan misyonerlik faaliyetlerine televizyon ekranlarında da tesadüf edilebilmektedir. Bu yayınların nesnel bir yaklaşımdan uzak tavır sergilemeleri (Kurt, 2009: 33) ise televizyon ve din arasındaki olumsuz etkileşime örnek olmaktadır.

Ancak televizyon ve din arasındaki ilişkilerin devamlılığı farklı anlayışları mümkün kılan gelişmeler göstermektedir. Şöyle ki teknolojik ilerlemenin farklı bir enstrümanı olarak gündelik hayatın sınırlarına dâhil olan televizyonun var olduğu kabul edilen olumsuz işlevleri karşıt tezlerle dönüştürülmek çabalarına konu olmaktadır. Bu anlamda televizyon, "araç"ın bizzat mesaja dönüştüğü bir iletişim aracı olmanın dışında kendisiyle mesaj iletilen bir aygıt olmaktadır. Bu durum televizyonlarda yayınlanan ve örneklerine sık rastlanan dini programlarla açıklanabilir. Çünkü bu noktada televizyonlarda yayınlanan dini içerikli programlar, sistematik olmayan yaygın bir din eğitimi faaliyeti kapsamında değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla izleyicinin, kitle iletişim aracı olarak televizyonu dini bilgi, tutum ve davranış edinme aracı haline dönüştürme ihtimalinden söz edilebilmektedir (Furat, 2009: 56).

Etkili medya araçlarından birisi de sinema olarak görülmektedir. Avrupa ve özellikle ABD'de gerçekleştirilen sinema ve din ilişkisi alanındaki akademik bilimsel araştırmalar, üç temel yaklaşımla ele alınmaktadır. —Film içinde din (religion in film) olarak adlandırılan birinci yaklaşım, film içeriklerindeki dini unsurları analiz etmeyi amaçlamaktadır. İkinci yaklaşım —din olarak film (film as religion) ise temelde filmin estetiği ve dini pratikler arasındaki paralelliğe önem vermektedir. Son olarak —sinemasal deneyim ve ritüel (cinematic experience and ritual) yaklaşımı seyirci ve dini ritüeller arasındaki ilişkiyi incelemektedir.

Din ve sinema ilişkisi, çağdaş kültürel çalışmalar içerisinde dini kimlik, tutum ve davranışlarm oluşması ve medya arasındaki karmaşık ilişki bağlamında inceleme konusu haline gelmiştir. Din ve sinema arasındaki ilişkileri analiz edebilmek için modern sosyal bilimler paradigmasında modernleşme ve sekülerleşmenin yoğunluğuna paralel biçimde etkinliği azalacağı ön görülen dinin, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı toplumlarında etkinliğini arttırmasıyla ortaya çıkan gelişmeleri değerlendirmek gerekmektedir. Savaş sonrası Batı toplumlarında gözlemlenen dinsel artış bireysel vurgu ön planda tutularak —bireysel dönüş (*subjective turn*) ve —manevi tüketim (*spiritual consumer*) kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu iki kavram, insanların dini inanç ve pratik tezahürlerinin gündelik ve sosyal hayatta belirgin olmasıyla açıklanmaktadır. Popüler kültürün en etkili araçlarından biri olarak sinema (filmler) ise dini inanç ve uygulamaların paylaşılmasında sosyolojik bir öneme sahiptir. Çünkü kültürel bir metin olarak sinema filmi, dini ve ahlaki değerlerin temsil edilmesi ve kültürel kodlarla topluma aktarılmasında rol oynamaktadır. Ayrıca filmler, bireysel dönüş ve manevi tüketimle meydana gelen yeni bir dini bilinçlenmenin kaynakları arasında da değerlendirilebilmektedir. Bir sinema filmi, dinin oluşturulmuş yeni bir popüler formudur ve teknolojik medeniyetleşmenin kaçınılmaz olarak neden olduğu ruhsal (manevi) çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Çünkü gündelik hayatın düzenlenmesinde önemli bir yere sahip olan kutsal değerlerin sinema perdesindeki yansımasını temsil etmektedir. Popüler dinin de içinde bulunduğu tüm popüler kültür formlarının fonksiyonu, kültürü doğrulamak ve yanlışlıkları eleştirerek bireyi bulunduğu zihinsel boyuttan daha ileriye taşımaktır. Popüler kültür içerisinde film, basit bir eğlence veya vakit geçirme aracı olmadığından toplumsallaşma araçlarıyla donatılmış insanların yaşadıkları doğal dünyayı da perdeye yansıtmaktadır. Çünkü modern batı filmlerinde din öğeleri para ve zenginlik, ırksal problemler, ahlaki yalnızlık, süper kahramanlar, şiddet ve savaş konularıyla yoğrularak işlenmektedir. Örneğin İncil ve Mesih temaları bu konularm önemli iki temsilcisidir. Bu açıdan dini öğeli film analizlerinde altı önemli bakış açısı bulunmaktadır. Bunlar; ahlaki, teolojik, metinsel, kültürel, sosyolojik ve psiko-analitik bakış açılarıdır. Bu bakış açılarından teolojik analiz yönteminde ise bir film, evangelistik, ruhsal ve kutsallık odaklı olmak üzere üç ayrı noktadan ayrıca incelenebilmektedir. Filmlerde mekân olarak kilisenin sıklıkla kullanılması ve insanların geçmişe ait mit ve dünya görüşlerini fark etmeleri, insanlarda kendiliğinden gelişen içgüdüsel bir din anlayışını kutsallık analizi ile incelemektedir.

Sinemada dini figürlerin ve temaların kullanılmasının iki farklı özelliğinden söz edilebilir. Birincisi, dinin insanlar üzerindeki etkisinin farkında

olan kimseler tarafından dini öğe ağırlıklı filmlerle inanç konusunda hassas çevrelerin ilgisini sinemaya yöneltme çabalarıdır. İkincisi ise sinemanın insanlara ulaşarak etkili bir iletişim oluşturma özelliğini bilen dini yapılanmaların bu etkili aracı kullanma konusundaki çabalarıdır. Her iki durumda da Budizm, Hıristiyanlık, Yahudilik ve yeni dinsel akımlar gibi birçok dinsel geleneğin dini figürleri ve öğretilerinin farklı yönleriyle sinemada kullanılmasıyla çeşitli dinsel inanç ve argümanlar kitlelere ulaştırılmıştır. Örneğin İslam dininin ilk dönem yayılımını konu alan *Çağrı* filmi, son Dalaylama'nın yaşam öyküsünü konu alan *Kundun* filmi ile Hz. İsa'nın yaşamını konu alan *İsa'nın Çilesi* filmi İslam, Budizm ve Hıristiyanlığın temel öğretilerini kutsal kişilikler aracılığıyla anlatmaktadır.

Dünya Sinema tarihinde önemli bir konuma sahip Amerikan Sinema endüstrisinin merkezi Hollywood filmleri incelendiğinde, dini filmlerden ayrı olarak (*Çağrı, Stigmata, The Passion of the Christ* vb.), dini unsurları içerisinde alt metin olarak barındıran çok sayıda film olduğu görülebilmektedir. Bu filmlerde, kendisine İncil'i misyon edinen kahramanlar, cinayet işlemesine rağmen Pazar günü ayinine katılan dinine bağlı insanlar, İncil'den alıntı yapan seri katiller gibi birçok farklı karakterler dikkat çekmektedir. Genellikle bir Hollywood filminin en az bir sahnesinde kiliseye rastlanması, bir Hıristiyanın kilise kurumuna gösterdiği saygıya işaret etmektedir. Örneğin, adam öldürmeden önce boyunlarına haç takan kahramanlar, dini simgeyi filmin merkezine yerleştirebilmekte ya da herhangi bir kötü eylemi öncesinde İncil okuyan kahraman açık bir biçimde, 'Tanrı – Tevekkül – Kader' olgularıyla kendisini kaderine emanet ederek Tanrı'ya tevekkül edebilmektedir. Alt metin olarak dini olguyu içinde barındıran filmlerde Tanrı'dan başka yaratıcı olmayacağı-olmaması gerektiği, baba – oğul – kutsal ruh, kader, kurtuluşun İncil'de olması, yedi ölümcül günah (oburluk, öfke, hırs, kıskançlık, tembellik, gurur ve şehvet), mistik yaşam gibi konulara da rastlanmaktadır. Hollywood filmlerindeki Hıristiyan öğelerinin yanında genel olarak İslam ve Müslüman betimlenme biçimleri de oryantalist bakış açısının sinema alanına yansıyan stereotipilerinden biri olarak eleştirilmektedir. İslam ve Müslümanları konu alan Hollywood filmlerinde Müslüman bir karakter, Arap milleti ile temsil edilmekte ve terörizm, savaş, işkence gibi olgular bu bağlamda ele alınmaktadır. Bu filmlerin zihinsel altyapısı incelendiğinde Arapların batı toplumlarında savaş ve bunun türevi durumlarla gündeme geldikleri ve ortalama bir batılının Araplara ve Müslümanlara yönelik algılamasının daha başka bir biçimde şekillenmesinin mümkün olmadığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Neticede hikâyelerdeki Müslümanların işlevi, Orta Doğu'da ya da ABD'de terörist eylemler düzenlemekten ibaret kalmaktadır (Yenen, 2011: 28).

Günümüz iletişim teknolojilerinin ilerlemesi sebebiyle yeni iletişim araçları ortaya çıkmaya başlamış ve bu araçlar yeni medya olarak isimlendirmişlerdir. "Yeni medya" kavramı 1970'li yıllarda iletişim araştırmalarında, sosyal, psikolojik, ekonomik, politik ve kültürel çalışmalar gerçekleştiren araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Ancak söz konusu kavramın anlamı, son yirmi yılda hızlı bir gelişme gösteren bilgisayar ve internet teknolojisi ile birlikte genişlemiş ve farklı boyutlara ulaşmıştır (Dilmen, 2007: 114). Başka bir tanıma göre yeni medya, farklı ortamları bir araya toplama yeteneğine sahiptir. Bu durum "multi-medya" ya da "çoklu ortam" olarak da ifade edilmektedir. Metin, sabit görüntü, hareketli görüntü, ses gibi unsurlarım birliktelikleri bu özelliği meydana getirmektedir (Dilmen, 2007: 115). Aslında medyanın yeni medya olarak farklı bir boyut kazanması iletişim ve bilişim sektöründe gözlenen teknolojik gelişmelerin bir sonucudur. İnternet, gündelik hayatın her noktasında bilginin paylaşılması önündeki engelleri kaldırma özelliği bakımından bir çeşit iletişim devrimi gerçekleştirmiştir Özellikle 1990'lı yıllardan sonra internet, hem hız hem de erişim açısından iletişimin kendisini hissettirmesi ile kitle iletişim araçları arasında ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Kısa bir zaman içerisinde ayrıcalıklı bir konum elde eden internet, erişilebilirlik özelliğiyle, dini grupların özellikle yeni dini hareketlerin tercih ettiği kitle iletişim aracı haline gelmiştir. Bu yeni dini hareketler öğretilerini internet sayfalarındaki ilan ve reklâmlarla yaygınlaştırmakta ve taraftar toplamayı amaçlamaktadırlar. Bu noktada internet sadece yeni dini hareketlerin tercih ettiği bir araç olarak kalmamaktadır. Çünkü geleneksel dini cemaat, cemiyet, grup vb. yapılanmalar da bu yeni iletişim ortamını kullanmayı tercih etmektedirler.

Kaynaklar

Akgül, M. (2008). "Medya ve Din- Radyo İletişimi ve Gözyaşı FM Örneği", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi.* Konya.

Bal, H. (2000). *İletişim Sosyolojisi.* Isparta. Yayınevi belirtilmemiş.

Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* İstanbul. YKY Yayınları.

Cereci, S. (1996). *Televizyonun Sosyolojik Boyutu. İstanbul. Şule Yayınları.*

Demirci, Ö. (1999). Televizyonun Kültür Üzerindeki Etkileri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: M.Ü.O.İ.Ü.E.

Dilmen, N. (2007). "Yeni Medya Kavramı Çerçevesinde İnternet Günlükleri-Bloglar ve Gazeteciliğe Yansımaları", *Marmara İletişim Dergisi,* Sayı:12.

Erdoğan, İ. (1997). *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş.* Ankara: İmge Yayınevi.

Fiske, J. (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş.* Çev. Süleyman İrvan. Ankara: Ark Yayınevi.

Furat, A.Z. (2009). "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 19, ss. 37–62.

Gaset, O. (1995). *Kitlelerin İsyanı*, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Yayınları.

Gökçe, O. (2002). *İletişim Bilimine Giriş.* Ankara: Turhan Kitabevi.

Güneş, S. (1996). *Medya ve Kültür –Sessiz Yığınların İntiharı-* . Ankara: Vadi Yayınları.

Güngör, N. (2011). *İletişim Kuramlar-Yaklaşımlar.* Ankara: Siyasal Kitabevi.

Kurt, A. (2009). "Televizyonda Misyonerlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: 18, Sayı: 1, ss.1–36.

Lazar, J. (2001) *İletişim Bilimi,* Çev. Cengiz Anık, Ankara: Vadi Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü,* Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.

Postman, N. (1994). *Televizyon: Öldüren Eğlence, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*

Stolow, J. (2010). "Religion, Media and Globalization", *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.* Bryan Turner. (Ed.) (ss. 544–563) United Kingdom: Wiley-Blackwell.

Şener, E. (1984). *Televizyon Video, Ankara: İmge Yayınevi.*

Turam, E. (1994). *Medyanın Siyasi Hayata Etkileri,* İstanbul. İrfan Yayınları.

Tüfekçioğlu, H. (1997) *İletişim Sosyolojisine Başlangıç,* İstanbul: Der Yayınları.

Yenen, İ. (2011). Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zıllıoğlu, M. (1996). *İletişim Nedir?* İstanbul: Cem Yayınevi.

7. BÖLÜM

KÜLTÜR, ENTEGRASYON VE DİN

KÜLTÜR VE DİN

Ali Akdoğan

1. Kültür

Kültür kavramı, insan ve toplumla yakından ilişkili bir kavramdır. Kültür, bir insana, bir gruba, bir topluma ait özellikleri ifade etmektedir. Her insanın, her grubun, her toplumun kendine özgü bir hayatı vardır. İnsanlar sosyal hayatlarını yaşarken bu özelliklere, bir başka ifadeyle alışageldikleri yaşam biçimlerine göre hayatlarını sürdürmektedirler. İşte insanların hayatlarını üzerine kurdukları bu özellikler, o toplumun kültürel dokusu olarak ortaya çıkmaktadır.

Kültür kavramı konusunda pek çok tanım yapılmıştır. Bunlardan birkaç tanesi şöyledir: Kültür, "yalnız bir milletin din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve teknikle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir bütünüdür" (Gökalp, 1990: 35); "Çok eski çağlardan beri edinilen grup tecrübelerinin modern çağlara intikal eden yığınıdır" (Kurtkan Bilgiseven, 1986: 286); "Toplumun davranış, biliş ve duyuş kalıplarından oluşan bir birikim ve bütünlüktür" (Güvenç, 1994: 273). Cemil Meriç'e göre kültür, "bir milleti millet yapan her şeydir. Yani dünya görüşüdür... Kültür insanidir, insanın has bahçesidir. Kültür bir hayat üslubu olarak tarif edilmektedir." (Meriç, 1993: 305–306). Mümtaz Turhan da kültür konusunda yapılan pek çok tanımı belirttikten sonra onu şöyle tanımlamaktadır: "Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde, mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar, birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde

müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder." (Turhan, 1994: 45).

Kültür kavramı çok farklı şekillerde tanımlanmış olsa da söylenmek istenen "bir millete ait ortak özellikler" olarak belirmektedir. Bu anlamda kültür, bir millete ait olan hemen her şey olarak anlaşılabilir. Bu boyutuyla kültür, bir milleti diğerlerinden ayıran ve farklılaştıran bir unsurdur. Aslında kültür, insanların yaşam biçimleri olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ki her toplum yaşadığı zaman, mekân ve şartlara göre belli bir hayat yaşamaktadır. Bu hayatı yaşarken kendine göre bir dünya kurmakta ve hayatını bu dünya görüşüne göre şekillendirmektedir. Böylece ortaya bir yaşam alanı ve biçimi çıkmakta ve o hayat da o toplumun kültürel dokusu olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu hayat, diğer toplumların hayatlarıyla her ne kadar benzeşen bazı özellikler gösterse de her toplumun yaşam felsefesi kendi anlama, algılama ve uygulamaları şeklinde olmaktadır. İşte tam da bu noktada, kültürel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Aslında kültürel farklılıklar, insanların belli bir zaman diliminde, belli bir bölgede ve belli şartlar çerçevesinde oluşturdukları hayatlardan kaynaklanmaktadır.

Kültür, bir toplumun geçmişinden devraldığı bilgi, görgü ve tecrübeler olarak yeni döneme aktarılmakta ve insanların uygulamalarıyla hayatiyet bulmaktadır. Bu süreçte geçmişten gelen kültürel dokuda her ne kadar bazı farklılaşmalar olsa da her kültür geçmişe dair bazı öğeleri bünyesinde taşımaktadır. Zira kültür, akıcı bir özellik göstermektedir. Öyle ki çocuklar anne-babalarının dilini konuşmakta ve onların tutum ve davranışlarını belli oranda taklit ederek hayatlarına uygulamaktadırlar. Bu boyutuyla da kültür, nesilden nesile geçmekte ve dinamik bir özellik göstermektedir. Bu süreçte kültür, aynı zamanda kendisini yenilemekte ve diğer kültürlerden ve medeniyet unsurlarından bazı öğeleri ya da özellikleri kendi yapısına katarak onu kendisine mâl etmektedir. Ama tecrübe edilen gerçeklik, kültürün nesilden nesile aktarılırken olduğu gibi kalmadığı, zaman, mekan ve şartlara göre kısmi farklılaşmalar gösterdiğidir. Bu da kültürün sosyal bir konu olması ve yaşayarak güncellenmesiyle ilgili bir durumdur. Örneğin konuşulan dildeki bazı kelimelerin yeni dönemde anlam kaymalarına ya da ifade farklılaşmalarına uğraması gibi. Bu da hayatın akışıyla ilgili doğal bir durum olarak düşünülebilir. Ancak kültürün kendisini koruması ve yeni nesle aktarılması, milletin kendine özgü olan değerlerinin korunması açısından önemlidir.

Bir milletin millet olabilmesinin bazı şartları bulunmaktadır. Daha doğrusu milleti bir araya getiren bazı özellikler vardır. Bu özellikler, o milletin kültürü, sosyal bütünlüğü olarak ortaya çıkar. İşte milletin hayatta kalabil-

mesi ve varlığını sürdürebilmesi için söz konusu bu ortak özelliklerin devam ettirilmesi gerekmektedir. Sosyal dokusunu koruyamayan toplumlar, ilerleyen süreçte kültür yozlaşmasına uğrayabilirler ve bu süreç ilerleyen zamanda bir milletin bölünmesine ve ayrılmasına neden olabilir. Bu da, o milletin dağılmasına hatta tarih sahnesinden silinmesine kadar gidebilir. O nedenle milli kültür, milletleri ayakta tutan ortak unsurlardır. Bunlar ne oranda korunurlarsa milletlerin devamlılığı da o oranda sağlanmış olur (Türkdoğan, 1996).

Kültür, bir milletin, inançları, bilgileri, his ve heyecanlarından oluşan bir bütün olduğuna göre, toplumu ayakta tutan temel unsurlardır. İnsan ve toplumlar için her ne kadar maddi unsurlar önemli olsalar da manevi unsurlar maddi unsurlardan daha etkili olmakta ve insanları bir araya getirmektedir. Kültürel unsurlar da bir toplumun ortak hafızalarıdır. Bu ortak hafızalar, aynı zamanda onları birleştiren ve bütünleştiren unsurlardır. Bu anlamda manevi unsurların yaptırım gücü çok daha önemlidir. İşte bundan dolayıdır ki kültürel unsurlar, toplum açısından anlamlı ve önemli bir boyut taşımakta ve toplum bireyleri arasında görülmeyen ama sosyal hayatta varlığını hissettiren bağlar olarak durmakta ve yaşanmaktadır. Bu bağlamda maddi kültür unsurlarının da anlamlı bir yerinin olduğunu belirtmek gerekir. Zira bir *toplumun kültürü, maddi ve manevi kültür unsurları şeklinde iki boyutludur. Manevi kültür unsurları,* örf, adet, gelenek, görenek, dil, din gibi unsurlar olurken; *maddi unsurlar ise* bir toplumun kullandığı ve hayatına yansıttığı manevi kıymet unsurlarıyla da ilişkili maddi öğelerdir. Bunlar her topluma göre farklılıklar gösterebilir. Örneğin bir toplumun ev yapma biçimleri, kullandıkları ev eşyaları kendi kültürlerinin özelliklerini taşıyor olabilir. Bu bir anlamda kültürel dokunun maddi unsurlara yansımasıdır. Zaten bir insan ve toplumun hayatı maddi ve manevi şeklinde iki boyutludur. Bu iki boyut arasında da yakın ilişki vardır. Ancak maddi unsurların diğer kültürlere açık bir yönünün de olduğu unutulmamalıdır. Zaten bir toplumun diğer kültürlere açık olan maddi boyutu, bir anlamda onun medeniyete ait özelliğini göstermektedir. Bu bağlamda kullanılan teknik araç ve gereçlerin medeniyet unsurları şeklinde değerlendirildiği görülmektedir. Bununla beraber toplumlar kullandıkları maddi unsurları kendi kültürlerine göre düzenlemeye çalışırlar; bu da o kültürün diğerlerinden farklı olduğunun göstergelerinden biridir.

İnsanlar, sosyal hayatı kendi anlayış, algılayış ve kavrayışlarına göre yaşamaktadırlar. Bu da insanlarda bir hayat felsefesi olarak kalıplaşmaktadır. Kalıplaşmış bu yaşam biçimi, insanların gündelik hayatlarını belirlemekte ve hayata yön vermektedir. Zira kültür de, "öğrenilmiş davranış şekilleri-

nin nesilden nesile intikali veya toplumun bir üyesi olarak ferdin kazandığı duyma, düşünme ve faaliyet tarzlarının sosyal açıdan standartlaştırılmasıdır." (Türkdoğan, 1996: 16). Kültür, nesilden nesile geçerek hem varlığını sürdürmekte hem de yeni boyutlar kazanarak kendini yenilemekte ve yeni dönemde hayata yön vermektedir. Bu kültürle buluşan toplum bireyleri de kültürlenmekte ve toplumun değerleriyle bir kişilik ve kimlik kazanmaktadırlar. Her toplum kendi değerlerini bir başka ifadeyle kendi kültürünü bireylerine noksansız kazandırmak ve onları kendi yapısına uyumlu bir hale getirmek ister. Bu, toplumu oluşturan insanların hemen tamamının arzu ettiği bir durumdur.

İnsanın kültürlenmesi uzun süre alan bir süreçtir. Zira öğrenme uzun süreli bir faaliyettir. Çocuk dünyaya geldikten hatta anne karnından itibaren öğrenmeye başlar. Bu süreç çocukluk, gençlik, orta yaş ve ilerleyen süreçte de devam eder. Dolayısıyla kültür öğrenilen ve tecrübelerle kazanılan bir süreçtir. Onun için de çocukluktan itibaren kültürün öğretilmesi ve yeni yetişen nesle kazandırılması gerekir. Hatta bunun içselleştirilerek verilmesi ve onun adeta kişiliğinin ve kimliğinin özü haline getirilmesi toplumun varlığı ve devamlılığı açısından büyük önem taşımaktadır.

Kültür öğrenilen ve tecrübe edilen bir kazanım olduğuna göre, bunun dört şekilde olduğu söylenebilir:

1. *Kültürleme*: Bir toplumun kendi kültürel değerlerini yeni nesle aktarması ve onları kültürel öğelerle buluşturmasıdır. Böylelikle yeni nesil de içerisinde yaşadığı toplumun kültürüyle buluşmuş olmaktadır.
2. *Kültürleşme*: İki farklı kültür mensupları arasında karşılıklı kültür alışverişidir. Böylelikle yeni bir kültür bileşimi ortaya çıkmakta ve her iki taraf da kendi kültürel dokularına bir yenilik kazandırmış olmaktadır. Bunun bilinçli, sürekli ve kararlı bir şekilde olması kültürün yenilenmesi olarak da düşünülebilir.
3. *Kültürlenme*: İnsanın, grubun ve toplumun kültürel değerlerle buluşması ve yeni kültürler elde etme arayışı olarak tanımlanabilir.
4. *Kültür değişmesi*: Bir kültürün farklı bir kültürle karşılaşması ve buna bağlı olarak yapısının ve özelliklerinin önceki halinden farklı bir hâl almasıdır. Bir başka tanımla, "bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimaî, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden bir prosestir." (Turhan, 1994: 46).

Kültür değişmeleri *iki şekilde* olabilir. Bunlardan birincisi *serbest kültür değişmeleri*, diğeri ise *mecburi veya empoze kültür değişmeleri* şeklindedir. Serbest kültür değişmeleri, "bir içtimai grup veya cemiyetin, yabancı

bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir dahili veya harici tazyik altında bulunmaksızın münferit unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde bünyesinde husule gelen tahavvüller kast olunmaktadır." (Turhan, 1994: 48). Mecburi veya empoze kültür değişmesi ise, "ayrı kültürlere sahip iki içtimai grup veya cemiyetten biri kendi kültürünü veya muayyen bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini tazyik eder veya idari bir nüfuz ve iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilafına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeğe çalışırsa neticede meydana gelen değişmelere denir." (Turhan, 1994: 48).

Kültür, dinamik, geçişken ve yayılmacı bir özellik gösterdiğine göre, bunun insandan insana, toplumdan topluma, zamandan zamana geçmesi ve farklılaşması kültürün özelliklerindendir. O nedenle kültür değişmesi, kültür söz konusu olduğunda en önemli tartışma alanlarından birisidir. Kültür, nesilden nesile geçerken, aynı toplum içerisinde yaşanırken ve bir toplumdan başka bir topluma yayılırken farklılaşabilmektedir. Ama kültür değişmesinin en belirgin yönü serbest ve zoraki şeklinde görülmektedir.

Serbest kültür değişmelerinde bir toplumun kendi içerisinden veya dışarıdan herhangi bir zorlama olmaksızın toplum bireylerinin kendi istekleriyle başka bir toplumun kültürünü belli oranda alması, kendi kültürel dünyasına katması şeklindedir. Hayatın devamlılığı ve gelişmesi açısından bu süreç önemli bir değişim olarak düşünülebilir. Aksi takdirde hiçbir insan ya da toplum, yenilik ve gelişme adına bir başkasından bir şey almaz. Ancak hayatın gelişmesi ve ilerlemesi için insanlar ve kültürler arasında belli oranda bilinçli bir değişimin olması gerekmektedir.

Mecburi veya empoze kültür değişmelerinde ise serbestlik yerine zorla kabul ve uygulama söz konusudur. Zorlamanın olduğu durumlarda da normal gelişmelerden ziyade emrivakilerle ve isteksizce kabul etme söz konusudur. Bu da bir insan ya da toplumun kendine özgü değerlerinin değiştirilmesi ve onların farklı bir kültüre göre yaşamaları anlamına gelmektedir. Bu anlamda hiçbir insan kendi öz kültüründen ayrılmayı ve başka bir kültüre göre yaşamayı arzu etmez. Bu aynı zamanda insan doğasına da aykırı bir durumdur.

Sosyalleşme, sosyal gelişme ve ilerleme açısından kültürlerin buluşması ve karşılıklı alış-verişlerin yapılması insanların hayatlarını zenginleştirmekte ve yeniliklere imkan sağlamaktadır. Aksi takdirde kültürler, kendilerini yenileyemez ve bulundukları dönemlerin değerleriyle sınırlı kalırlar. Bu da yeni kuşakların yeni hayatları açısından dar bir alan oluşturur. Bu darlık ileriki dönemlerde yeni nesilleri yeni arayışlara yöneltir. Böylece kültü-

rel yozlaşma sürecine girilir. Buna bağlı olarak da kültürel yozlaşmalar ve yabancılaşmalar başlar. İlerleyen süreçte ortaya bambaşka bir kültür ve adet çıkar ki bu da bir insan ve toplumun hayatında kültürel bozulmalar ve değişmeler olarak görülür.

Yukarıda belirtilen sürece girilmemesi ve kültürün kendini yenilemesi açısından, kültürlenme ve kültürü yenileme çabalarının dinamik tutulması ve toplumun ana kültür kodlarının dinamik bir şekilde yeni nesle sunulmasına gerek bulunmaktadır. *Kültürel yenilenme*, kendi kültürünün özüne bağlı kalma ve kültür adına dünyada meydana gelen yeni gelişmelere açık olma ve bu yeni gelişmelerle kendi kültürünü buluşturarak geliştirme şeklinde özetlenebilir.

2. Din

Din, insan açısından her şeyden önce bir inanç meselesidir. İnsan, yaratılış bakımından bir şeye inanma eğilimindedir. İnsan, biyolojik, fizyolojik ve ruhsal özelliklere sahiptir. Dolayısıyla bu özelliklerin yapılarına uygun şekilde doyurulması gerekmektedir. Biyolojik ve fizyolojik anlamda insan, yaşamak için havaya, suya ve gıda maddelerine muhtaçtır. Ruhsal dünyasının tatmini açısından da inanmaya gereksinim duymaktadır. İşte tam bu noktada inanç akla gelmektedir. İnsan her ne kadar farklı şekillerde bunu karşılamaya çalışsa da bu ihtiyacı en ideal anlamda din duygusu ve inancı karşılamaktadır.

İnsan açısından anlamlı bir ihtiyaç olarak din, çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Her tanım yapan da kendi inancı, kültürü ve algısı çerçevesinde bir tanım yapmıştır. Bu bağlamda İslam bilginlerinin din tariflerinin Kur'an-ı Kerim ve İslam inançları doğrultusunda olduğunu görüyoruz. Örneğin bunlardan bazıları şöyledir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre din, "akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanun; Zebîdî'ye göre, akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanun; Tehânevî'ye göre, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salaha, gelecekte (âhirette) felâha sevk eden, Allah tarafından konulmuş bir kanundur" (Tümer, 1994: 314), şeklinde tanımlanmıştır. M. Hamdi Yazır'a göre de din, "akıl sahiplerini kendi iradeleriyle bizzat hayırlara sevk eden bir vaz'ı ilâhidir." (Yazır, ts: 83).

Dinin tanımı konusunda Batılı düşünürlerin de tanımları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: Rudolf Otto'ya göre din, "kutsalın tecrübesidir; James Martineau'ya göre, daima yaşayan bir Tanrı'ya, bir ilâhî şuur ve iradenin kâinatı idare ettiğine ve insanlıkla mânevî râbıtaları elinde tuttuğuna inanış; Herbert Spencer'e göre, her şeyin bizim bilgimizin üstüne

çıkan bir kudretin tezahürü olduğunu kabul; E. S. Ames'e göre, en yüksek sosyal değerlerin şuuru; J. P. Pratt'a göre, fert veya gruplarda onların menfaat ve kaderlerinin son kontrolünü elinde tutan kudret veya kudretlere karşı ciddi bir içtimaî tavır; E. Durkheim'e göre, dinî bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan âyin ve inançlar sistemidir." (Tümer, 1994: 315–316). Yine bu bağlamda, E. B. Taylor, dini, "ruhî varlıklara inanç"; Kant, "vazifelerin ilâhi emre dayandığını kabul etme"; Auguste Comte, "insanlık kültü"; Dilthey, görülmeyenle münasebet"; O. Gründler, "ben'in Tanrı'ya yönelmesi", şeklinde tanımlamışlardır (Tümer, 1986: 225–226).

Din, insanın duygu ve düşüncesine hitap eden yüce bir inanç unsurudur. İnsan ontolojik anlamda dinle ilgili bir boyuta sahiptir. Bu anlamda insan, inanır ya da inanmaz, ama bir şekilde dinle ilişki kurmak durumundadır. Bu ilişki insanın manevi dünyasıyla doğrudan ilgilidir. Zira bilinmektedir ki inanç, insani bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın bir şekilde karşılanması gerekmektedir. Bunu karşılayacak en önemli olgu da din gerçeğidir. Zaten tarih boyunca insanlar, hak ya da batıl, ulvî ya da dünyevi bir varlığa inanmışlar ve hayatlarını bu doğrultuda sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda insanlık tarihinde inanmayan insan sayısı oldukça azdır. Hatta inanmadığını söyleyenler bile, bu duygu ve inanç ihtiyaçlarını inanmama duygu ve düşüncesiyle tatmin etme durumunda kalmışlardır. Ama görülen gerçeklik, insanlık tarihi boyunca dinin bireysel ve toplumsal bir olgu olarak var olduğudur.

İnsan, maddi ve manevi boyutu olan bir varlıktır. Bir başka ifadeyle insanın maddi ve manevi gereksinimleri vardır. İşte din olgusu insanın manevi ihtiyaçlarına karşılık gelen ve cevap veren duygu ve düşüncelerden birisi hatta en önemlilerindendir. Ancak bu ihtiyacın en ideal anlamda karşılanması ayrı ve farklı bir durumdur. Manevi dünyaları tatmin olmuş insanlar, maddi dünyaları tatmin olmuşlara göre daha farklı bir durumdadırlar.

Din olgusu, bireysel ve toplumsal boyutu olan bir gerçekliktir. Din, bireysel anlamda insana hitap ederken, toplumsal anlamda insanlar arası ilişkilere yönelik bir anlama sahiptir. Bireysel anlamda din, manevi bir tatmin ve bağlanma duygusu verirken, toplumsal anlamda insanların, tutum ve davranışları üzerinde varlığını hissettirir. Aslında dinin bireysel boyutu ile toplumsal boyutu birbiriyle yakından ilgilidir. Zaten kendisini evrensel olarak sunan din, söz konusu her iki alanı kapsamakta ve kuşatmaktadır. Bu anlamda inanan bir insan, kişisel olarak dinini yaşarken, aynı zamanda bu inanç, duygu, düşünce, tutum ve davranışlar olarak topluma da açılmakta ve varlığını hissettirmektedir. Zira toplum hayatı tek tek bireylerin tutum ve davranışlarından oluşan bir bütündür. Bu bütünlükte her bir bireyin varlığı bulunmaktadır.

Dinin en genel anlamda üç boyutundan söz edilebilir. Bunlar; *inanç*, *ibadet* ve *toplumsal* boyutlardır. *İnanç boyutu* öncelikle insanın kendisiyle ilgili bir anlama sahiptir. Öyle ki bir insan istediği varlığa, istediği şekilde inanma hürriyetine sahiptir. Bu anlamda hiç kimse insanı bir şeye inanma konusunda zorlayamaz. Ancak ona dini konularda bilgi verebilir. İnanma konusu, tamamen kişinin manevi dünyası ile ilgili, anlamlı ve kutsal bir mana taşımaktadır. Aslında dinin en temel boyutu kişinin kendisi ile inandığı varlık arasındaki ilişki olan inanç boyutudur. Zira dinin asıl başlangıç noktası da budur. Diğer boyutlar buradan ilhamını ya da başlangıcını almaktadır. Bir başka ifadeyle din, insandan başlamakta, oradan açılmakta ve sosyal hayata yansımaktadır. İnsan için de din duygu ve inancı, onun kalbî ve ruhî dünyasıyla yakından ilgilidir. Bu noktada dini inancın güçlü ya da zayıf olmasından söz edilebilir. Öyle ki insanın manevi dünyası ile ilgili bir ölçüm aracı bulunmamaktadır. Bunun kuvvetliliği ya da zayıflığı tamamen kişiyle ilgili bir durumdur. Ancak bunun sosyal hayata yansımaları görülmektedir. Fakat bu yansımalar da insanı yanıltabilir. Dolayısıyla gerçek anlamda dindarlığın ölçüsü insanın kendi manevi dünyasıdır.

Dinin ikinci boyutu ibadetler ile ilgili alanıdır. Her dinin kendine göre bir ibadet şekli bulunmaktadır. İbadet, bir anlamda, insanın inandığı dinin kurallarına bağlı olması ve onları uygulama alanına geçirmesidir. İbadetler, her şeyden önce kişisel uygulamalardır. Ancak bunların ne zaman, nasıl ve nerede yapılacakları dinlerin öğretilerine göre değişmektedir. Öyle ki, bazı ibadetler tamamen kişisel olarak yapılırken, bazıları diğer insanlarla birlikte gerçekleştirilmekte, bazen de bir ibadet hem kişisel hem de toplumla yapılabilmektedir. Bunların anlamlılığı da dinlerin söz konusu ibadete ve onun yapılış şekline göre farklılaşmaktadır. Örneğin İslam'da namaz ibadeti günde beş vakit olarak hem kişisel hem de cemaatle yapılabilmektedir. Ancak cemaatle kılınmasının mükafatı daha fazla olarak belirtilmiştir. Buna karşılık Cuma namazı tek başına değil, bilakis cemaatle kılınması gereken bir ibadettir. Dolayısıyla ibadetler dinlerin öğretileriyle hayat bulmuş ve kalıplaşmış yaşama biçimleridir. Fakat bu kalıplaşmış davranış biçimleri sadece şekilden ibaret olmamakta, onu hayatına uygulamaya çalışan, manevi anlamıyla özümseyerek yaşamak durumundadır. Zaten ibadetin insana sağladığı kalbî huzur da ancak o zaman hissedilebilmektedir.

Dinin üçüncü boyutu ise toplumsal yönüdür. Dinin inanç ve ibadet boyutları daha çok insanın kendisiyle ilgili olurken, toplumsal boyutu diğer insanlarla alakalıdır. Öyle ki din, insana bazı tavsiyelerde bulunur ve bunlara göre tutum ve davranışlarda bulunmasını öğütler. İnsan da sosyal hayatta diğer insanlarla iletişim ve etkileşimde bulunurken bu öğretileri göz önün-

de bulundurur. Böylece dini değerler sosyal hayatta açılır ve görünür bir hâl alır. Belki bu görünürlük doğrudan doğruya olmayabilir. Bu tamamen insanın tutumuyla ya da dini öğretinin anlamıyla ilgili bir durumdur. Ama ortaya çıkan sosyal gerçeklik, dinin fenomenolojik olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Dini değerlerin sosyal hayata yansıması, hem dinlerin öğretileri hem de insanların dindarlıklarıyla yakından ilgili bir durumdur. Dindarlığın yoğun yaşanmaya çalışıldığı ortamlarda dini değerler daha fazla görünür olurken, bunun daha az yaşandığı ortamlarda dinin sosyal hayata yansıması daha az olmaktadır. Ama tarih boyunca görülmektedir ki dini değerler bir şekilde insanların hayatları üzerinde etkili olmaktadır.

İnsan ve toplum söz konusu olduğunda, din, bireysel ve toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Burada asıl sorun, dinin insan ve toplum hayatına nasıl yansıdığı ve onlar üzerinde ne tür bir etki meydana getirdiğidir. İnsan ya da insanlar dine kayıtsız kalamadıklarına göre onunla bir şekilde ilişki içerisinde olmaktadırlar. İşte tam bu noktada, eğer din, fıtri bir ihtiyaçsa ki öyle olduğu görülmektedir, o zaman bunun ideal anlamda karşılanması beklenmektedir. Din, insanın manevi dünyasına hitap eden bir duygu ve inanç olduğuna göre bunun sağlıklı bir şekilde insana sunulması ve insanın da bunu doğru anlaması, algılaması ve hayatına uygulaması gerekmektedir. Bu bağlamda hayata yansıyan dini inanç, hem insan hem de insanlar arası ilişkilerde hayata anlamlı değerler olarak yansımaktadır.

İnsan ve onun hayatı dinden bağımsız düşünülememektedir. Din, insanla hayata girmiş, onunla devam etmiş ve insan var olduğu sürece de devam edecek gibi görünmektedir. İnanma duygusu, doğal bir ihtiyaç olarak bulunduğu sürece dini inanç da varlığını devam ettirecektir. Her ne kadar bazı zamanlarda ve bazı toplumlarda insan ve toplum ile din arasında ayrılma çabaları görülse de ilerleyen süreçte dine dönüş hareketleri görülmüştür. Özellikle Avrupa'da modernleşme süreciyle birlikte dinden bağımsız bir insan ve toplum anlayışı gerçekleştirilmeye çalışılmış, ancak ilerleyen süreçte dine olan vazgeçilmez ihtiyaç varlığını hissettirmiştir. Buna bağlı olarak da insanlarda kutsal olana karşı yakın bir ilgi ve alaka görülmüş ve insanlar bu ihtiyaçlarını tatmin etme yollarına başvurmuşlardır. O nedenle bugün Avrupa ve Amerika'da yeni dini hareketlerin hızla arttığı ve sosyal hayatta canlı bir şekilde yaşanır olduğu görülmektedir. Bütün bunlar, insan hayatının kutsaldan ayrı düşünülemeyeceğini dolayısıyla bu ihtiyacın bir şekilde karşılanması gerektiği düşüncesini göstermektedir.

İnsanlık tarihine bakıldığında dinsiz bir dönemin olmadığı, dinin sosyal bir gerçeklik olduğunun da kanıtıdır. Her ne şekilde olursa olsun din, bir şekilde hayata girmekte ve insanların duygu, düşünce, tutum ve davranış-

larını etkilemektedir. Bu noktada her ne kadar din, hayata girme öğretileri sunsa da, insan da bunu arzu eder bir duygu ve düşünce taşımaktadır. Dinin kendini sunma boyutu ile insanın bunu arzu eder olması birleştiğinde, din, bireysel ve toplumsal bir olgu olarak insan ve toplumların hayatındaki yerini pekiştirmektedir.

3. Din ve Kültür Etkileşimi

Din, her şeyden önce kutsal varlığa inanç olarak belirmektedir. Kültür ise bir toplumun kendi ürettiği ve oluşturduğu insanî bir durumdur. Dolayısıyla din denilince manevi açıdan anlamlı, insanı aşan ve kutsal bir boyut akla gelmektedir. Bu noktada kutsal boyut ve manalı bir değer ile insanın yapıp-etmelerine dayalı bir boyut buluşmakta ve bir bütünlük oluşturmaktadır. Burada dinin insan kaynaklı da olabileceği her ne kadar akla gelse de kültürel boyutlu olan, her durumda insan kaynaklı bir içeriğe sahiptir. O nedenle mana boyutu farklı olan iki alanın karşılaşması ve bir bütünlük oluşturması söz konusudur. İşte tam bu noktada kutsal anlam taşıyan bir değer, insana hitap etmekte ve insanın kültürüne girerek hayata yansımaktadır. Bu boyutuyla kutsal olan, insana açılmaktadır. Diğer taraftan da insan, kutsalla buluşmakta ve kültürel yapısıyla kutsalı buluşturmakta böylece kendisi kutsala doğru yol almış olmaktadır.

Din ile kültür arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki her ikisinin de insan ve toplumla yakından ilişkili olmasıyla ilgili bir durumdur. Bu anlamda her toplumun kendine özgü bir dini ve kültürü bulunmaktadır. Kültür, toplumların yaşama biçimleri olarak düşünülürken, din de inanca karşılık gelmektedir. Her toplum basit ya da gelişmiş yaşam biçimiyle kendine özgü bir hayat yaşar. Bu hayat, zaman, mekan ve şartlara göre farklı özellikler gösterir. Bu farklılık, toplumların yapılarıyla doğrudan ilişkili bir durumdur. Ancak ortaya çıkan sosyal gerçeklik, toplumların kendi şartlarında belli bir kültürel yapılarının olması ve ona göre hayatlarını sürdürmeleridir.

Din de toplumların temel unsurlarından birisidir. Tarih boyunca dinsiz bir insanla karşılaşma imkânı bulunmakla beraber, dinsiz bir toplumun olmadığı görülmektedir. Beşeri ya da ilahi kaynaklı olmakla birlikte hemen her toplum, din adına bir şeylere inanmış ve dini hayatlarını ona göre düzenlemiştir. Ancak toplumların dinle buluşmaları ya da bir dine inanmaları farklı şekillerde olmuştur. Bu en genel anlamda *iki şekilde* açıklanabilir. *Birincisi*, toplumların kendi içlerinden bir hareketle bir dine inanmaları şeklindedir. Bu da ya toplumda bulunan mevcut varlıklar içerisinde bir şeye inanma ya da o toplum içerisinden birisinin ilahi kaynaklı bir dini kendilerine haber vermesi şeklindedir. Dünyevî bir şeye inanmaları durumunda, bu bir doğa varlığı veya soyut bir kurgu şeklinde olabilir. Ancak toplum bireylerinin

doğal ya da kurgu şeklindeki bir değeri din olarak kabul etmeleri ve ona bağlı kalmaları gerekmektedir. Yani mevcut kültürle inanılan değer arasında bir ilişki kurulması ve bunun dini inanç olarak hayata yansıması söz konusudur. Diğeri ise, kendilerine ilahi kaynaklı bir dinin haber verilmesi şeklindedir. Bu durumda da mevcut kültürel yapıyla sunulan dini değerler uyuşmak durumundadır. İslam dini örneğinden hareketle konuyu açıklayacak olursak, İslam'dan önce Mekke toplum yapısının kendine özgü bir kültürü, din anlayışı ve yaşayışı bulunmaktaydı. Hz. Peygamber, kendilerine yeni bir din getirmekle görevlendirildiğini söylediğinde ciddi bir tepkiyle karşılaşmıştır. Çünkü inanılan dini ve kültürel hayatla yeni dini değerler arasında taban tabana zıt farklılıklar bulunmaktaydı. İşte bu ortamda kültürel ve dini yapıyla, yeni getirilen ya da sunulan dini öğretiler karşıtlık oluşturmuş ve toplum bireyleri buna karşı çıkmışlardır. Ancak bu durumlarda toplumda bir ayrışmanın olduğu, bazı insanların yeni dini değerleri kabul ettikleri, bazılarının ise kabul etmedikleri bilinmektedir. Farklı toplumlar açısından da benzer durumların olduğu görülmektedir.

Diğeri ise, bir topluma bir başka ifadeyle kültürel ortama dışarıdan dini değerleri sunma durumunda, toplum bireyleri yeni bir dinle karşılaşmaktadırlar. Sunulan ya da tebliğ edilen bu yeni din ile toplumun kültürel yapısı buluşmaktadır. Bu buluşmada doku uyumu olarak tanımlayabileceğimiz bir durum söz konusudur. Eğer sunulan din ile toplumun kültürel yapısı anlam ve muhteva olarak benzerlikler gösterirse, uyuşma ve yeni dini değerleri kabul daha kolay olmaktadır. Yok eğer kültürel anlamda doku uyuşmazlığı durumu olursa yeni dini kabul etme zorlaşmakta hatta kimi durumlarda imkansız olabilmektedir. Sunulan din ile toplumun kültürel dokusunun uyuşmasına tarihte Türklerin Müslüman olmalarını örnek verebiliriz. Zira Türklerin Müslüman olmadan önce adalet, kadına değer verme vb. durumlarda hassas bir özelliğe sahip oldukları görülmektedir. Dolayısıyla İslam dini ile tanıştıklarında Müslümanlığı kabul etmeleri kolay olmuştur. Bu kabul, dinin öğretileri ile kültürel dokunun benzerliğinden kaynaklanmaktadır.

Dinin kabul edilmediği ya da sert tepkilerin verildiği durumlarda da dini öğretilerle kültürel yapı arasında temel farklılıkların olduğu görülmektedir. Buna da Hz. Peygamber'in Taif halkını İslam'a davet etmesi ve orada ciddi bir muhalefetle karşılaşması örnek verilebilir. Öyle ki İslam dini, yeni bir değer getirmekte ve insanları imana davet etmekte ve buna bağlı bazı öğretiler sunmaktadır. Taif halkının da kendine göre sosyal, kültürel ve dini bir hayatı bulunmaktadır. Tebliğ edilen İslam dini ile kendi yapıları arasında bir ilişki kuramayan o dönemin Taif'lileri bu dini kabule yanaşmamışlar ve

Hz. Peygamber'e muhalefet etmişler hatta bununla kalmamışlar tepkilerini daha ileri boyutlara taşımışlardır.

Hangi insan ya da toplum olursa olsun, yeni dini öğretilerle karşılaşıldığında etkileşim kaçınılmazdır. Din bir kültürle buluştuğunda bir başka ifadeyle bir kültüre girdiğinde, onu kendi temel değerleri doğrultusunda değiştirmek ve kendi öğretilerine göre yeniden düzenlemek ve şekillendirmek ister. Bu hemen hemen beşeri ya da ilahi her dinin temel özelliğidir. Zira din, her şeyden önce mensuplarmdan bir takım şeylerin, ki bunlar, inanç, ibadet ve toplumsal boyuta yansıyan ahlaki öğretiler olarak belirmektedir, uygulanmasını ister. Bunlara bağlı kalındığında dini değerler hayata yansımış ve kültürel bir şekle bürünmüştür. Bu anlamda dini öğretiler, kültürel bir şekil alarak insanlarm hayatlarını etkilemektedir. Bu noktada dinin kültüre girdiği ve ona dini içerikli bir anlam kattığı görülmektedir. Ancak her insan ve toplumun kendine özgü kültürel bir yapısı olduğu için dinin kültürle buluşması insandan insana, toplumdan topluma farklılaşmaktadır. Bu aynı zamanda anlama, algılama ve onunla bütünleşmeyle de ilgili bir durumdur. Zira her insan ya da toplum kendi kültür düzeyi doğrultusunda dini anlamaya ve uygulamaya çalışır. Bu noktada dinin anlam ve önemini kabul etme de ona bağlılığı etkilemektedir. Dolayısıyla burada bir etkileşim yaşanmaktadır. Bu etkileşim de tek boyutlu ve tek düze bir ilişki olmaktan ziyade dinin öğretileri ile kültürel yapının özellikleri çerçevesinde değişen bir etkileşimdir. O nedenle her toplumun dini hayatı hem kendi içinde hem de diğer toplumlara göre farklılıklar göstermektedir.

Toplumlarm dini hayatları kendi içerisinde farklılıklar gösterir. Zira toplumda yaşayan insanlarm kültür düzeyleri farklı olduğu gibi dine karşı tutumları da farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda bir toplumda yaşayan insanların dini hayatları insandan insana değişen bir özellik göstermektedir. Ayrıca toplumun dini hayatı zamandan zamana, mekândan mekana ve şartlara göre de değişmektedir. Zira zaman, mekân ve şartlar hayata bakışı etkilemektedir. Bu etki dini anlama, algılama ve uygulama üzerinde de görülmektedir.

Farklı toplumların dini hayatları da farklılıklar göstermektedir. Zira her toplumun sosyal ve kültürel dokusu bir diğeriyle aynı değildir. Bu farklılık, dini hayat üzerinde de görülmektedir. Çünkü her toplum kendi şartlarında bir din anlayışına sahiptir. Kültürler farklı olduğu için dini algılama da kendiliğinden farklılaşabilmektedir. Din, her ne kadar somut bazı uygulamaları içeriyor olsa da en genel anlamda teorik öğretiler olarak kendini sunmaktadır. Bu teorik öğretiler insanlar tarafından anlaşılmaya çalışılmaktadır. Her toplum da kendi kültürel düzeyi doğrultusunda bir din anlayışına sahip

olmaktadır. Ancak, daha önce de belirttiğimiz üzere, din her şeyden önce bir inanç meselesidir. İnsanlar kültürel açıdan üst düzeyde bir anlayışa sahip olsalar da kimi zaman dini öğretilere karşı farklı bir yaklaşım içerisinde olabilirler. Bu da tamamen insanların dine bakışlarıyla ilgili bir durumdur. Bu durum da din ile kültürün buluşmasını etkilemektedir.

Din, kültürü etkilemeye çalıştığı gibi kültür de din üzerinde etkili olmaktadır. Dinlerin kendilerine göre inanç, ibadet ve toplumsal boyutları bulunmaktadır. Bu boyutlar bir kültürle buluşunca, kültür dini kendi yapısı doğrultusunda almaya çalışır. Bu süreçte din, şekilsel değişikliğe uğramaktadır. Dışarıdan bakıldığında bir toplumun dini hayatı ile diğer toplumun dini hayatı birebir karşılık gelmemektedir. Bu noktada din, aynı kaldığı halde insanların hayatlarına yansıması farklılıklar göstermektedir. Bu da kültürel farklılıklarla yakından ilişkilidir. Burada din, su şeklinde düşünülebilir. Nasıl ki, su öz olarak aynı olmakla beraber, bulunduğu kabın şeklini alıyorsa, din de insanların hayatlarına girdiğinde onların duygu, düşünce, tutum ve davranışlarına göre kısmi farklılıklar gösterebilmektedir. Ancak burada hemen belirtilmelidir ki, dinin özü ve temel nitelikleri üzerinde yapılacak bir değişiklik, suyun yapısında meydana getirilecek bir değişiklik gibi, dini din olmaktan çıkarır, farklı bir din anlayışı ortaya çıkarır. Bu nokta dinlerin asli özelliklerinin korunması hassas bir durumdur.

Din-kültür etkileşimi bağlamında din, asli yapısına bağlı kalınmasını olmazsa olmaz bir şart olarak sunar. Bu temel yapıya bağlı kalmaksızın dini, hayata yansıtmayı dindarlık olarak kabul etmez. Onun içindir ki her ne kadar farklı toplumlarda farklı dindarlıklar görülse de en genel anlamda temel benzerlikler dinin asılları olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktada din, kültürü etkilemekte ve onu kendi normlarına göre şekillendirmek istemektedir. Zira her toplum, kendi sosyal ve kültürel özelliklerini yaşarken, bir dinin her insana ve topluma sunduğu aynı değerlerdir. Ancak bunun hayata yansıması noktasında tali farklılıklar kültürel farklılıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

4. Sonuç

Din ve kültür, her ikisi de insan ve toplum hayatıyla yakından ilişkili iki kavramdır. İnsanlık tarihi boyunca bu iki kavramın birlikte ve bir bütünlük halinde insan ve toplumların hayatlarında yaşandığı görülmektedir. Din, insanın inanma ihtiyacına karşılık gelirken, kültür de insanın içerisinde bulunduğu sosyal şartlara göre yaşama biçimidir.

Dinin, inanç, ibadet ve sosyal olmak üzere üç boyutundan söz edilebilir. Dinin inanç boyutu daha çok insanın manevi dünyasıyla ilişkilidir. İbadet

boyutu, hem manevi hem sosyal alanla ilgilidir. Öyle ki ibadet eden insan her ne kadar manevi olarak kutsalla iletişime geçiyor olsa da ibadetin toplumsal yansımaları vardır. Hatta bazı ibadetler toplumda yaşayan diğer insanlarla birlikte yerine getirilmektedir. Bu bağlamda ibadet iki boyutlu bir anlama sahiptir. Dinin sosyal boyutu olarak ifade edilen yönü ise onun diğer insanlarla olan ilişkilerde ortaya çıkan ahlaki yansımasıdır. Dinin inanç ve ibadet boyutu daha çok insanın kendisiyle yakından ilişkili olurken, toplumsal boyutu diğer insanları yakından ilgilendirmektedir. Zira dindar bir insanın toplumda düşünce, tutum ve davranışlarının görülmesi, hem dinin bir öğretisi hem de toplumun beklentisi olarak görülmektedir.

Kültür, insan ve toplumlarm zaman içerisinde oluşturdukları ve nesilden nesile devam ederek gelen hayat felsefeleri ve yaşama biçimleridir. Bir insanı ya da bir toplumu diğerlerinden ayıran onların yaşama biçimleridir. Yaşama biçimlerini oluşturan arka planda sahip oldukları, örf, adet, gelenek ve göreneklerdir. Tüm bunlar da bir anda değil, zaman süreciyle elde edilmiş kazanımlardır. İnsanlar dünyaya geldikten itibaren anne-baba başta olmak üzere içerisinde bulundukları sosyal ortamın şartlarına göre hayatlarını sürdürmeye çalışırlar ve bu süreçte konuşmadan, yiyip-içmeye pek çok özellikleri çevrelerinden öğrenirler. Bu da zamanla o kişinin benliğine yerleşir ve onun kimlik ve kişiliği haline gelir. Oluşan ve yerleşen bu duygu, düşünce, tutum ve davranış şekilleri kültürel kazanım ya da birikim olarak insanda yerleşir.

Din, bir insan ve toplum gerçeği olduğuna göre, sosyal hayatta ve insanların manevi dünyalarında yerini almaktadır. İşte insan ve toplumların hayatlarında sosyal bir olgu olarak bulunan din, mevcut kültürel yapıyla kaynaşarak bir başka ifadeyle buluşarak bir bütünlük oluşturur ve insanların gündelik yaşamlarına girer. Dinin bir insan ya da toplumun hayatına girişi farklı şekillerde olabilir. İnsan nasıl ki doğumundan itibaren içerisinde bulunduğu toplumun kültürel değerlerini öğreniyorsa, benzer şekilde dinin inanç, ibadet ve ahlaki değerlerini de öğrenmekte ve tecrübe etmektedir. Ancak her insanın dini hayatı, nasıl ki toplumların kültür ve dini hayatları farklılaşıyorsa, benzer şekilde farklılıklar göstermektedir.

Sosyal hayatta, insanların gündelik yaşamlarında din ile kültür bir bütünlük oluşturarak hayata yansır. Bu yansıma insandan insana, toplumdan topluma farklılıklar gösterir. Bu aynı zamanda dinlerin ve kültürlerin yapılarıyla da yakından ilişkili bir husustur. Bir dinin kültürü etkilemesi, bir kültürün din üzerine etkileri karşılıklı bir durumdur. Ancak tarih boyunca ortaya çıkan sosyal gerçeklik, dinin kendine özgü bir inanç, ibadet ve ahlak boyutunun olması ve bunun insan ve toplumların hayatlarında görülmesini

istemesi baskın bir öğreti olarak hayata yansımış ve kültürel hayatın şekillenmesinde etkili olmuştur. Benzer şekilde kültür de dinin gündelik hayata girişi üzerinde belli bir etki meydana getirmiştir. Böylece kültürel yapılara bağlı farklı dindarlık tipolojileri ortaya çıkmıştır. Bu da zaman, mekân ve şartlara bağlı olarak toplumların değişen ve farklılaşan bir dini hayatları olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

Bilgiseven, A. Kurtkan (1986), *Genel Sosyoloji*, İstanbul: Filiz kitabevi.

Gökalp, Ziya (1990), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Toker Yayınları.

Güvenç, Bozkurt (1994), *İnsan ve Kültür*, 6. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Meriç, Cemil (1993), *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Turhan, Mümtaz (1994), *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları.

Tümer, Günay (1986), "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİF Dergisi,* C. XXVIII, Ankara: A.Ü. Basımevi.

Tümer, Günay (1994), "Din", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C: 9, İstanbul.

Türkdoğan, Orhan (1996), *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, İstanbul: Birleşik Yayınları.

Yazır, M. Hamdi (ts.), *Hak Dini Kur'an Dili,* C: 1, Eser Neşriyat ve Dağıtım.

TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME VE DİN*

Ünver Günay

Sosyoloji tarihi ile meşgul olanların dikkatini çeken önemli hususlardan biri, toplumla ilgili en orijinal görüşlerin, sosyal olayların realitesinin insanlar üzerindeki nüfusunu en güçlü bir şekilde hissettirdiği toplumsal çalkantı ve kriz dönemlerinde ortaya atıldığı vakıasıdır (Bouthoul 1967: 5). Hakikaten bu devrelerde insan düşüncesi ve hassasiyeti sosyal problemler ve özellikle bunlardan hayatî önemi haiz olanlar üzerinde temerküz etmektedir.

Beşer hayatının, bilim ve teknik alanındaki büyük ilerlemeler, sanayileşme ve şehirleşmenin beraberinde sürüklediği hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişmelere sahne olduğu çağımızda ise, toplumların karşı karşıya bulundukları en önemli meselede, sanayi ihtilalinin geleneksel toplumların yaşayışında ve sosyal yapılarında meydana getirdiği büyük değişiklikler ve bunları müteakip ortaya çıkan toplumsal istikrarsızlık, çalkantılar ve çözülmeler, kendilerini toplumların bilimsel incelemesine vermiş bulunan sosyologlarm dikkatini bütünleşme konusu üzerinde çekmiş olup, Fransız Sosyoloji Ekolünün kurucusu E.Durkheim modern sosyologlar arasında toplumsal bütünleşme konusu üzerine eğilme geleneğinin öncüsü olmuştur. Durkheim'den sonra pek çok sosyolog bütünleşme-konusu üzerinde durmuştur ve halâ da durmaya devam etmektedir. Mamafih, toplumsal bü-

* Bu yazı, "Din ve Sosyal Bütünleşme", başlığı altında *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* (Kayseri 1989), S. 6, ss. 1-14'de yayınlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

tünleşme konusu, gerçekte hemen her devirde toplumsal istikrar ve ahengin devamı açısından her toplum için önemli bir sorun olmuş ve bu bakımdan da düşünürlerin dikkatini üzerine çekmiştir. Nitekim meselâ sosyoloji ilminin İslam dünyasındaki büyük öncüsü ve hatta adını koymamakla birlikte gerçek kurucusu sayılabilecek olan XIV. yüzyılın büyük mütefekkiri İbn Haldun (Günay, 1986: 63–104), içtimaî hayatın teşekkülü ve dinamizminin enerji kaynağı olarak telâkki ettiği asabiyet meselesi üzerinde önemle durmakla, toplumsal bütünleşme problemine el atmada da öncülük etmiş bulunmaktadır.

Çeşitli faktörlerin rol aldığı karmaşık bir olay olan toplumsal bütünleşmenin din ile olan münasebetleri konusu ise, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri, etki ve tepkilerini incelemeyi kendilerine konu edinmiş bulunan din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları bir mevzudur. Öyle ki, XX. yüzyılın başlarında bağımsız bir bilim dalı olma imkânına kavuşmuş bulunan din sosyolojisi, ilk dönemlerde kendini felsefi spekülasyonlar ve sosyografik tespitlerden tam anlamıyla kurtaramamış olmakla birlikte, giderek sosyolojik problemlere el atmaya yönelmiş ve işte bu meyanda din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları meselelerden biri toplumsal bütünleşmenin dinle ilişki konusu olmuştur.

Nitekim, din sosyologlarının bu konunun araştırılmasına verdikleri önem, Polonya'da 5-6 Eylül 1959 da 130 kişinin iştirakiyle düzenlenen 6. Milletlerarası Din Sosyolojisi Konferansının "Toplumsal Bütünleşme ve Din" münasebetlerine tahsisi ile sonuçlanmıştır. Ülkemizde ise, din sosyolojisi biliminin ilk ciddi temsilcisi olan Ziya Gökalp, toplumsal bütünleşme ve din münasebetleri çerçevesinde özellikle milli bütünleşmede dinin rolü konusuna el atmada öncülük etmiştir.

Bununla birlikte, Din Sosyolojisi bakımından toplumsal bütünleşme ve din münasebetleri konusunun tam anlamıyla halledilmiş olduğunu düşünmek de hatalı olacaktır. Meselâ konu İslamiyet ve özellikle bizim toplumumuz açısından ampirik bir yaklaşımla ele alınmak üzere pek çok bakımlardan el değmemiş olarak ortada durmaktadır. Bu tür deneysel ve objektif din sosyolojisi çalışmalarını beklerken, burada konuyu, genel hatları ve temel meseleleri itibariyle göz önüne sermek istiyoruz. Ancak buna geçmeden önce toplumsal bütünleşmeden ne anlaşıldığını açıklamamız gerekecektir.

1. Toplumsal Bütünleşme Nedir?

Birleşmek, kaynaşmak, birlik, ahenk ve denge içinde bulunmak, yekvücut olmak... gibi manâlara gelen ve Batı dillerindeki "Integration"un karşılığı olan "bütünleşme" sosyolojide, toplumdaki küçük ya da alt gruplar, cema-

atlar, menfaat birlikleri, müesseseler gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki tamamlanma ve kaynaşma durumunu ifade etmektedir. Başka bir bakımdan toplumsal bütünleşme, bir toplumu meydana getiren fertlerin, farklı gruplarının ve daha geniş muhtelif ünitelerin karşılıklı bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen teşkil edecek şekilde birleşmeleri sürecinden ibarettir. Bir başka açıdan da toplumsal bütünleşme, bir toplum ve sosyal grup içinde hakîm olan kültürel değerlerin toplumu meydana getiren fertler tarafından alınarak, kendilerine mâl edilmesi ve böylece fertlerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak onunla uyumlu bir şekilde yaşama durumuna gelmeleri sürecini ifade etmektedir.

Bir toplumun, sosyal grubun veya sosyal sistemin varlığını ve hayatiyetini devam ettirebilmesi, üyelerinin, sistemi meydana getiren kısımların bir arada birbirlerine bağlı kalmalarına, yani grubun istikrarına, bir bütün teşkil edecek surette kısımların birbirine uymuş veya uydurulmuş olmasına bağlıdır. Sosyal grubun, toplumun istikrarı ve devamı bütünleşme derecesi ile yakından alâkalıdır. Bütünleşme, birbirinden ayrı olan parçaların bir ünite halini almasını temin eden süreçtir. Bu bakımdan toplumsal bütünleşme bir çeşit içtimaî teşkilatlanma sürecini, çeşitli sosyal faaliyetlerin birbirleriyle olan ahenklilik derecesini ifade etmektedir. Bir toplumun bütünleşmesi, toplum fertlerinin birbirleriyle olan karşılıklı bağlantılarını da ifade ettiğine göre, toplumların bütünleşme ve ahenklilik dereceleri de farklı seviyelerde gerçekleşecektir. Öte yandan toplumsal bütünleşme, toplumdaki türlü teşkilatlar ve faaliyetlerin birbirleriyle olan ahenklilik derecesini de ifade ettiğine göre, aynı bir toplumun filan bakımdan oldukça yüksek ve falan bakımdan da daha az derecede, v.b. şekillerde bütünleşmiş olabileceğine de işaret etmek gerekir.

Sosyal grupların bütünleşmesinde çeşitli iç ve dış faktörler rol alır. Meselâ bütünleşmede üyelerin sayısı çok önemlidir. Aynı şekilde mekân birliği de bütünleşmeyi sağlayıcı faktörlerdendir. Bütünün parçalarının birbirine benzemesi demek olan homojenlik de bütünleşmede oldukça etkili olan temel bir faktördür.

Hakikaten meselâ kültürel bakımdan heterojen olan grupların ileri derecede bir bütünleşmeyi gerçekleştirmesi pek mümkün olmamaktadır. Mütecanis bir kültürde yeni kültürel unsurların yayılmacı toplumda hızlı bir toplumsal değişmeyi yaratmakta, gayri mütecanisliği artırmakta ve bütünleşmeyi güçleştirmektedir. Aynı şekilde, toplumdaki ileri derecede bir sosyal mobilite ve akıcılık da toplumsal bütünleşmeyi güçleştiren faktörler arasında yer almaktadır. Sosyal grubun bütünleşmesinde liderlik ve disiplinin önemi büyüktür. Bütünleşme sürecinde psikolojik faktörler de önemli rol oynar-

lar. Meselâ, fertlerin tatmin veya tatminsizlik duyguları, güvenlik duygusu, moral, ... gibi unsurlar toplumda birlik şuurunun kesafetini etkilemektedirler. Nihayet, ulaştırma ve haberleşme vasıtaları da, bir toplumda kitle kültürünün yaratılması ve yaygınlaştırılmasında ve böylece sosyo-kültürel bütünleşmenin sağlanmasında oldukça etkilidirler.

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında, toplumlarda çeşitli toplumsal bütünleşme tiplerinin ortaya çıkmakta olduğu da kolayca anlaşılır. Bir topluma mensup kişilerin fiil ve davranışlarının, o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordine edilmiş olması halinde ortaya çıkan bütünleşmeye "normatif bütünleşme" adı verilmektedir. Parsons'a göre, toplumda böyle bir bütünleşmenin meydana gelebilmesi, toplumun ortak değerlerinin, sosyal sistemlerin yapısal unsurlarında müesseseleşmiş olması şartına bağlıdır. Toplumda yüksek derecede bir normatif bütünleşme sosyal istikrarı ve böylece sosyal sistemin sürekliliğini sağlar. Çünkü bu yolla toplum üyelerinin sosyal normlar üzerinde ittifakı temin edilmiş olacağı gibi, aynı zamanda bu normlarm nesilden nesile intikal ve müstakbel nesillerin onlara uygun hareketi de sağlanmış ve böylece sosyal sistem devamlılık kazanmış olacaktır.

Bir başka bütünleşme şekli "fonksiyonel bütünleşme"dir. Burada fertlerin mensup bulundukları toplumda işgal ettikleri mevkiler ve oynadıkları roller itibariyle yani sosyal fonksiyonları bakımından birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamaları söz konusudur. Buna göre fonksiyonel bütünleşme, toplumdaki iş bölümünün ahenkli bir şekilde gerçekleşmesinin bir sonucu olmaktadır. Mamafih orada toplumun her çeşit normları, müesseseleri ve değerlerinin önemli bir rol oynadıkları da muhakkaktır. Buna göre fonksiyonel bütünleşme, kültür unsurlarının cemiyet mekanizmasını ahenkli bir şekilde işler hale getirecek şekilde birer fonksiyon ifa etmeleri neticesinde ortaya çıkan toplumsal entegrasyonu ifade etmektedir.

Her halükârda bütünleşmede kültür unsuru önemli bir rol almaktadır ve kültürün maddi unsurlarının yanı sıra manevî unsurlarının da ahenkli bir bütün teşkil edecek surette "bir manâ etrafında toplanarak bir birlik meydana getirmeleri" halinde ortaya çıkan bütünleşme şekli en uyumlu toplumsal bütünleşme modeli olarak vasıflandırılmaktadır. Zira, kültürün çeşitli unsurları arasındaki münasebetin bir makinanın parçaları arasındaki münasebet kadar sıkı olduğu fonksiyonel bütünleşme, unsurlar ve gruplar arasında kuvvetli bir manevî birliği icap ettirmediği halde, bir manâ etrafında toplumsal bütünleşme halinde unsurlarm bir fonksiyon icabı bütünleşmesinin ötesinde, ihtiva ettikleri öz karakterleri itibariyle birbirlerini tamamlamaları söz konusu olup, burada adetâ unsurlarm birbirlerini tamamlayarak

bir birlik ve bütünlük oluşturmaları, bir sanat eserinin çeşitli unsurlarının ahenkli ve bedîî bir tarzda bir araya gelerek bir eser meydana getirmesine benzetilmektedir (Kurktan, 1976: 292: 301).

Bir mana etrafında mükemmel bir şekilde bütünleşmede ise, hiç şüphesiz toplumun manevî kültür unsurları arasında önemli bir mevkiye sahip bulunan ve toplumdaki temel rollerinden biri bağlayıcılık fonksiyonunda toplanan din, temel faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu husus bizi, toplumsal bütünleşmenin din ile olan münasebetleri konusuna götürmektedir.

2. Toplumsal Bütünleşme ve Din

Toplumsal bütünleşmenin din ile olan karşılıklı münasebetleri konusunu burada biz, sadece dinin toplumsal bütünleşme içerisindeki yeri ve rolü açısından ele alacağız. Gerçi din ve toplum arasındaki münasebetlerin karşılıklı oldukları göz önüne alınırsa, toplumsal bütünleşmenin din üzerinde etkilerinin bulunduğu da kolayca anlaşılacaktır. Bununla birlikte biz, bu sonuncu tür etkilerin ele alınışını bir başka çalışmaya bırakarak, burada sadece toplumsal bütünleşmede dinin rolü meselesi üzerinde ana hatları ile durmak istiyoruz.

Dinin toplumsal bütünleşme içindeki yeri ve rolü konusu ise, bizi dinin toplumsal fonksiyonları meselesine götürmektedir. Her ne kadar E. Durkheim ve onun etrafında toplanmış bulunan Sosyoloji Ekolün sürüklendiği redüktivizme düşerek dini sırf içtimaî hayatın bir fonksiyonu olarak görmek hatalı ise de (Durkheim, 1960), toplumda, İslâm alimlerinin "korku ile karışık saygı"yı (beyn'el-havfi ver-reca) uyandırdığını beyan ettikleri (el-Gazali, 1975: 259–347) ve R. Otto tarafından "korkutucu ve büyüleyici sır" (*mysterium tremendum fasinosum*) (Otto, 1969) olarak nitelenen, "kutsal"ın tecrübesi veya yaşanması (Wach, 1955: 17) şeklinde tanımlanan ve bu bakımdan da gerçek varlık sebebi ve spesifik karakteri itibariyle başka her türlü ferdî ya da sosyal kategoriye veya olaya ircası mümkün olmayan kutsalla kurulan manevî, yüce, transantal ve ilâhi bağla belirlenen dinin, bu kendi öz gayeliliğinin dışında birçok sosyal fonksiyonlara sahip bulunduğu da, çeşitli tarihi ve sosyolojik örnekleriyle açıkça anlaşılabilecek bir husustur. Gerçi, toplumu herhangi bir iç veya dış prensip etrafında birleşmiş bir organizma olarak gören ve bu bakımdan da orada mevcut bulunan her bir unsurun toplumun bütünü için lüzumlu ve ihtiyaç neticesi vücûd bulduğunu öne sürerek, bütün inanç ve ameller mecmuu ile dini bu açıdan değerlendiren fonksiyonalist din nazariyelerinin (Pin, 1967: 54–68) aşırılıklarına sürüklenmek suretiyle, dinde var olan her şeyin bir fonksiyona binaen mevcut olduğunu iddia etmek de hatalı olmaktadır.

Zira toplum, birbirleriyle bazen uyuşan, bazen paralel bir şekilde yan yana yer alan ve bazen da birbirini nakzeden kurumlar ve grupların karmaşık bir bütününden ibaret olup toplum hayatı adetâ birbiri ile çelişen kuvvetlerin bir dengesi içinde işlemektedir (Dönmezer, 1978: 196) ve fiiliyatta dinin ihtiva ettiği unsurların, yerine göre toplumda ahenkli bir fonksiyonundan söz etmek mümkün olduğu gibi, bu fonksiyonu yerine getirmemesine (dysfonction) ve hattâ fonksiyonsuzluğuna da şahit olunmaktadır (Pin, 1967: 58–59).

Her halükârda, H. Desroche'nun işaret ettiği üzere tecrübede dinin, durum ve şartlara göre toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı fonksiyonunun (fonction d'attestation) yanı sıra ihtilâfa vesile teşkil edici (fonction de contestation) ve hattâ toplumda protesto rolü oynayıcı (fonction de Protestation) fonksiyonlarının (Desroche, 1968: 56–74) bulunduğunu da belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte, J. Wach'ın da kuvvetle işaret ettiği gibi, dinin toplum içerisindeki yapıcı ve birleştirici rolü ihtilaf yaratıcı ve parçalayıcı fonksiyonunu kat kat aşmakta olup, her ne kadar toplumdaki birlik ve bütünleşmenin temini dinin ne niyeti ve ne de asıl gayesi olmamakla birlikte din, neticede toplumsal bütünleşmeyi gerçekleştirmeye yönelmektedir (Wach, 1955: 351). Çünkü bir din, herhangi bir toplumda yayılıp yerleştiği ve kökleştiği andan itibaren, orada çeşitli inançlar, müesseseler normlar, değerler, âdetler, tavır ve davranış modelleri aracılığı ile hayatiyet bulmakta ve bu şekilde o, toplumun sosyal varlığı ile kaynaşarak, toplum fertlerini dinî ve sosyo-kültürel bütünleştirici bir fonksiyon görmektedir. Gerçekten de bu hüküm, özellikle inancı ve sisteminin temeline "Tevhid" akidesini yerleştirmiş bulunan İslâm dini ve bu dini kucaklamış bulunan Müslüman topluluklar için geçerli olan bir husustur. İslâmiyet'te esas kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. İslâm dini onun getirdiği vahyî esaslara dayanmakta, Müslüman topluluklar temelde onun inanç esasları etrafında toplanmış bulunmakta ve İslâm medeniyeti her şeyden önce ondan aldığı ruh sayesinde vücûda gelmektedir. Massignon'un ifade ettiği gibi, eğer Hristiyanlık temelde İncil'den önce İsa'nın şahsiyetinin kabulü ve taklidi esasına dayanıyorsa, İslamiyet'in de her şeyden önce Kur'an-ı Kerim'in kabulü esasına dayandığını belirtmek gerekir (Massignon, 1963: 16). Bu bakımdan, burada, İslâm dininin temel kitabı olan Kur'an-ı Kerim'le münasebeti açısından toplumsal bütünleşme konusu üzerinde özellikle durmamız yerinde olacaktır.

3. Kur'an-ı Kerîm'de Toplumsal Bütünleşme

İslam dini, insanlara tebliği anından itibaren gayet sür'atli bir yayılma hızı göstermiş ve ortaya çıkışından çok kısa bir zaman sonra oldukça geniş

bir alana yayılarak, büyük sayıdaki, çeşitli kültür ve milletlerden insan kitlelerini güçlü bir iman ışığı etrafında birleştirerek, bağrında toplamayı başarmıştır. Bu kadar farklı sosyo-kültürel statülerdeki kişiler ve grupların, farklılıklarını adetâ bir potada eriterek, böylesine mükemmel bir manâ birliği teşkil etmelerinde ise, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu esaslar vasıtasıyla yaratılan birlik ve bütünlük şuuru en başta gelen rolü oynamış bulunmaktadır. Hakikaten, başta kabile düzeninin hakim olduğu, kültür seviyesi son derecede düşük ve putperest Araplar olmak üzere, çeşitli inanç, kültür ve ırklardan insanları evrensel daveti etrafında toplamış bulunan İslâm dininin, böylesine mükemmel bir manevi ve sosyo-kültürel birliği gerçekleştirmedeki balansında onun esas kaynağı olan Kuran-ı Kerim'in "Tevhid" akidesi etrafında insanları toplamak üzere yaptığı çağrının önemi büyüktür. Gerçekten de Kur'an-ı Kerim'in, insanları dine davet ederken üzerinde durduğu ilk husus, İslâm'ın iman esaslarından birincisi olan "Birlik" inancı yani Allah'ın varlığı ve birliğine inanç etrafında insanların toplanması konusudur. O şekilde ki, Kur'an-ı Kerim'in hemen hemen her süresi ve her sayfasında bu konunun işlendiğine şahit olmaktayız.

Hattâ Kur'an-ı Kerim'de belirtildiğine göre bu konu aslında bütün peygamberlerin tebliğlerinin de esasını teşkil etmiştir (Hud, 11/26, 84). Esasen Kur'an-ı Kerim'e göre her şeyin yaratıcısı Allah'a inanç insan fıtratında ezelden beri yaşayan bir esastır. Çünkü insanlar fıtrat misakında Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sualine "evet" cevabını vermişlerdir (Araf, 7/172). İşte bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'de "Sen yüzünü dosdoğru dine, tam bir ihlâs ile çevir. (Bu din) Allah'ın o fıtratıdır ki insanları onun üzerine yaratmıştır" (Rum, 30/30) buyurulmaktadır. Allah'ın varlık ve birliğine olan bu inanç, delilleriyle isbata hazır ve bu halde insanın akıl ve muhakemesine, iz'an ve vicdanına sunulmuş bir akidedir. "Gökleri ve yeri yaratan Allah'tan şüpheniz mi var?" (İbrahim, 14/10). "Yoksa onlar boşuna mı yaratıldılar?" (Kıyame, 75/36). "Göklerde ve yerde müminler için âyetler vardır. Sizin yaratılışınızda, yeryüzünde deprenen hayvanların yaratılışında yakın sahibi olanlar için âyetler vardır" (Casiye, 45/3, 4). "Şüphesiz ki göklerin yerin ve yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini izleyişinde insanlara fayda ve kazanç veren şeylerle denizlerde koşan gemilerin yürüyüşünde, Allah'ın bulutlardan su yağdırarak ve kurumuş toprakları dirilterek onların üzerinde her çeşit hayvanları dolaştırışında, rüzgârları estirişinde, bulutların yer ile gök arasında süzülüşünde, aklı başında olanlar için ibretler vardır" (Bakara, 2/164). Kur'an-ı Kerim, bir yandan insanları bir tek Allah'a kulluk etrafında toplanmaya çalışırken, öte yandan da, gerçekte bütün peygamberlerin tebliğlerinin esasını teşkil

eden ve İslamiyet'te kemâle ermiş bulunan bu Tevhid akidesi etrafında diğer din mensuplarını da birleştirmeye çağırmaktadır: "Ey ehli Kitab, geliniz aramızda birleşebileceğimiz bir kelime etrafında toplanalım. O da: Allah'tan başkasına kulluk etmemek, O'na hiçbir ortak koşmamaktır" (Âl-i İmran, 3/64). Öte yandan Kur'an-ı Kerim, insanları tevhid inancı etrafında birleşmeye çağırırken bu davetini belli bir millete, sosyal çevreye veya gruba yapmamakta, hitabını bütün insanlığa yönelterek ona evrensel bir özellik vermektedir ki, bu husus Kur'an-ı Kerim'in manâ etrafında mükemmel toplumsal bütünleşmeyi gerçekleştirmede en önemli özelliklerinden biridir. Kur'an-ı Kerim'in her yerinde bu konudaki davet geneldir ve evrenseldir. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de sık sık "Ey insanlar!" veya "Ey inananlar!" gibi hitap tarzlarının kullanıldığını görmekteyiz, insanlar veya inananlar çeşitli ülke, millet, kültür, sosyal çevre ve mevkiden olabilirler. Ancak onlar Allah katında birdirler. Nitekim Kur-an-ı Kerim bütün müminleri "din kardeşliği" bağı altında birbirlerine bağlamış ve kenetleştirmiştir. Kur'an-ı Kerim "Müslümanlar kardeştirler" buyurarak bunu açıkça beyan ediyor ve böylece inananları sevgi ve kardeşlik bağı altında yekvücûd olmaya çağırıyor (Hucurat, 49/10). Müminlerin oluşturduğu bu kardeşlik birliği içerisinde her çeşit sosyal farklılıklar kaynaşacaktır. Kur'an-ı Kerim, "Ey insanlar, gerçekten sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi (sırf) birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah katında en şerefliniz takvaca en ileride olanınızdır" (Hucurat, 49/13) buyurarak insanlar arasında hakikatte üstünlüğün ancak takva yoluyla olabileceğini, bunun ötesindeki farklılıkların bir şey ifade etmediğini belirterek insanları birlik ve beraberliğe, sevgi ve dostluk içinde anlaşıp kaynaşmaya çağırmaktadır. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, sakın dağılmayın. Allah'ın size olan nimetlerini hatırlayın. Sizi birbirinize düşman iken sizin kalplerinizi birleştirdi. Onun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz ateşten bir uçurumun kenarında idiniz, sizi oradan çekip çıkardı" (Âl-i İmran, 3/103) buyurarak, aynı birlik ve kardeşlik ilkesini vurgulamaktadır. Bunun gibi Allah'a ve Resulüne itaat edin, sakın nizaa düşmeyin" (Lokman, 31/17) buyururken de hep müminleri bu ideal birlik ve bütünleşmeye teşvik edici, barış ve kardeşlik üzerinde durulmaktadır. Yine Kur'an-ı Kerim'de sık sık vurgulanan doğruluk (Tevbe, 9/7; Hud, 31/112), sabır (Bakara, 2/153), itaat (Âl-i İmran, 3/32, 132, 159; Enfal, 8/46), iyilik ve yardımseverlik (Tevbe, 9/71; Âl-i İmran, 3/92; Bakara, 2/267), çalışkanlık (Necm, 53/39), af ve merhamet (Âl-i İmran, 3/31, 159) gibi bir müminde bulunması istenen güzel huylar, inananların birbirleriyle sevgi bağı altında sıkıca kaynaşmasını sağlayıcı önemli moral faktörler olarak dikkati çekmektedirler. Kur'an-ı

Kerim'de toplumsal bütünleşmeye yöneltici bu tür örnekleri oldukça çoğaltmak mümkündür. Gerçekte ise, konuya bütünleşme açısından bakıldığında Kur'an-ı Kerim'de geçen bütün emir ve yasaklar, teşvikler ve tavsiyelerin, namaz, oruç, zekât, sadakalar, hac, kurban, Allah'ı anmak gibi bütün ibadetlerin toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik faktörler oldukları ifade edilebilir. Cemaatle kılınan namaz ve hac ibadeti sırasında müminlerin teşkil ettikleri birlik tabloları bu bütünleşmenin canlı örnekleridirler.

4. Teoriden Pratiğe

Kur'an-ı Kerim'de toplumsal bütünleşme konusundaki yukarıdaki tesbitlerin, şimdi de uygulamadaki durumuna geçmek gerekirse, şüphesiz bu konuda Hz. Peygamber döneminin bizim için ilk ve en canlı örnek olduğunu belirtmemiz gerekir. O dönemden zamanımıza kadar Müslüman topluluklar içerisinden Kur'an-ı Kerim'in toplumsal bütünleşme ile ilgili prensiplerinin tatbikattaki durumunun bütün genişlik ve derinliği içerisinde ele alınışı ise bu çalışmanın sınırlarını kat kat aşan engin bir araştırma konusudur. Bununla birlikte burada konu ile ilgili bazı hususlara işaret edilebilir.

İslamiyet ve toplumsal bütünleşme konusu üzerinde önemle durmuş bulunan M. Watt, *Islam and the Integration of Society* adlı eserinde, karmaşık bir hadise olduğunu ifade ettiği İslâmiyet'i ve orada ortaya çıkan belli başlı dinî, tarihî ve sosyal hadiseler ve gelişmeleri ekonomik durum ve gelişmelerle münasebete koymak suretiyle, müslüman toplumların toplumsal bütünleşmesinde ekonomik faktörün önemini vurgulayarak, sırf dinî faktörün bütünleştirici rolünü talî dereceden addetmek eğilimini göstermektedir (Watt, 1970). Buna karşılık T. Izutsu, Kur'an-ı Kerim'in, cahiliye devrindeki kan bağı akrabalığı üzerine kurulu toplum anlayışı yerine, dinî inançlara dayalı toplum anlayışını getirdiğini öne sürmektedir (Isutsu, 1975: 72). Mamafih, bir kısım din sosyologlarının, orada tabiî bağlarla dinî bağların çakışması sebebiyle "tabiî dinî gruplar "adını verdikleri, kabile düzeninin hâkim olduğu topluluklarda bir bakıma dinî topluluk şekilleri olmalarına karşılık, Izutsu'nun Kur'an'a atfettiği ve din sosyologlarının "münhasıran dinî gruplar" adını verdikleri topluluk şekilleri içerisinde tabiî bağların kendi ölçülerinde önemlerini korumaya devam ettikleri gerek tarihi ve gerekse sosyolojik, çeşitli örnekleriyle bilinen bir husustur. Öte yandan, bir Türk sosyologu, "tabakalaşma yapısı bakımından verilen statülerle şekillenen bir tabakalaşma piramidine sahip zümre cemiyeti modelini temsil eden Orta Çağ Hristiyan cemiyetlerinin sosyal bünyelerinin statik karakterinden doğan ve dinin bağlayıcı rolü

sayesinde bütünleşen bir toplumsal entegrasyonu arz etmelerine karşılık, kölelikten kurtuluş için mümkün olan her türlü sosyal mobilite kapılarını ardına kadar açan İslâm âleminde Avrupa'nın karanlık çağına rastlayan bir devirde, hiç bir toplumsal tabakanın ezilmesine imkân vermeyen mükemmel iç kuvvetlere sahip bir bütünleşmenin mevcut bulunduğuna" işaret etmektedir (Kurktan, 1976: 302–304). Gerçekten de, Kurtkan'a göre, meselâ, Osmanlı İmparatorluğunun yükselme devrindeki bütünleşme, mana etrafında birleşmenin mükemmel bir örneğini temsil etmektedir. Ne Türk ne Müslüman olmayan grupları dahi bir dış halka halinde Türk İslâm nüfusun kültürel değerlerine istekle yönelten bu entegrasyon durumu, İmparatorluğun bütün müesseselerinde yükselme devri boyunca hep aynı (içten pekiştirici) prensiplerin kökleşmiş olmasından kaynaklanmakta olup; bu prensipler: içten büyümeye imkân veren maddî şartlar, orta sınıflaşmaya yol açan kültürel değerler; ve maddî manevî hedefleri muvazene halinde tutan ve bir noktadan sonra maddeyi manâ hedefi için basamak haline getiren değer hükümleridir. Ancak, yine Kurtkan'ın gayet yerinde olarak ifade ettiği üzere yükselme devrinde böylesine mükemmel bir bütünleşmeye imkân veren bu pekiştirici öz, gerçekte kaynağını İslâmiyet'in toplumsal gelişmeyi sağlayıcı özünden almakta olup, bu öz ruh, maalesef sonraki devrede kaybedilmiştir (Kurktan, 1976: 303–305). Öyle ki, Ülkemizde, meselâ mezhep şuuru farklılıkları ile sosyo-ekonomik tezadın, milliyet duygusunu ve dolayısıyla da milli birlik ve bütünleşmeyi, yıprattığı gerçeği, ancak Cumhuriyet döneminde idrak edilebilmiş bir husustur (Kurktan, 1985: 508). Bu noktada, keza Ülkemizde, ancak Cumhuriyetle birlikte devletimizin değişmez bir esası halini alan lâikliğin, din ve mezhep farklılıklarının milli birlik ve bütünleşmeyi bozucu, olumsuz etkilerine karşı en büyük emniyet subabı bir prensip olduğunu belirtmeliyiz. Bu bakımdan, konu ile ilgili değerli çalışma ve görüşlerin sahibi olan A. Kurtkan ile birlikte İslâm'ın, "Birlik prensibinin, sosyal bünyede mevcut parçalanma temayüllerini önleyebilmesi ve böylece İslâm'ın özünü muhafaza edebilmesi" (Kurktan, 1977: 45)'nin ancak laiklikle mümkün olduğu kanaatimizi ısrarla belirtelim.

Aslında, yukarıda da işaret edildiği üzere, gerçi İslam dini temelde birlik akidesi üzerine oturmuş bulunmakla birlikte, dinin fiiliyatta toplumlarm toplumsal bütünleşme süreçleri içerisindeki fonksiyonu da, yorum durumu ve şartlara göre müsbet veya menfî olarak gelişebilmekte veya değişebilmektedir. Bunların sayısız tarihi örneklerini sıralamak bu makalenin sınırlarını aşmak olacaktır. Öte yandan, bizzat toplumun toplumsal bütünleşme durumunun da çeşitli durum ve şartlara göre farklılıklar arz ettiğine işaret etmek gerekir. Çünkü toplumun yapısı ve sosyo-kültürel seviyesi, toplum-

sal bütünleşmeyi sağlayıcı faktörlerin etkinlik derecesine tesir etmektedir; ve bu durum toplumsal bütünleşmede etkili olan manevî dinî faktörlerin müessiriyetinin devamlılığı açısından da geçerli olmaktadır. İşte bu şekildedir ki, Orta Çağ cemiyetleri ile günümüzün modern toplumlarında toplumsal bütünleşme durumu birbirinden farklıdır. Günümüzün modern toplumlarında, Orta Çağın geleneksel toplumlarına oranla insanların statüleri ve rollerinde büyük değişmeler ortaya çıkmıştır. Gerçi zamanımızda eğitim ve öğretimin yaygınlaşması ve aynı şekilde kitle iletişim araçlarının son derecede gelişip yaygınlık kazanması, sosyo-kültürel farklılıkları azaltmada önemli roller oynamaktadırlar. Ancak çağımızda ferdin davranışları ile toplumun arzuları arasındaki uyumsuzluklar; müesseseler, gruplar ve tabakalar arası ahenksizlikler, siyasi ve ideolojik farklılıklar ve nihayet maddi kültür alanındaki hızlı gelişmelere karşılık, manevi kültür alanındaki gelişme ve değişmelerin aynı tempoda seyretmeyişi, günümüzün modern ve dinamik toplumlarını, önemli toplumsal bütünleşme sorunları ile karşı karşıya bırakmaktadır. Toplumsal farklılaşmanın ileri derecede gerçekleşmesi, işbölümü ve uzmanlaşma, sosyo-kültürel hayat yelpazesinin çeşitli dilimlerini adetâ birbirinden ayırarak, kompartmanlaşmalara ve giderek ferdiyetçilik ve yalnızlığın yaygınlaşmasına imkân vermiştir ve işte bu bakımdan Freyer'in belirttiği üzere (Freyer, 1964), dinin toplum hayatındaki birleştirici ve bütünleştirici rolünün önemi günümüzde daha da artmıştır. Öyle ki, bu rolü dolduracak başka hiçbir profan mutlak değer de mevcut görünmemekte ve modern toplumların, ancak dinin manevî bütünleştirici etkisi sayesinde çalkantı ve çözülme problemlerinin pek çok yönleriyle üstesinden gelebilecekleri anlaşılmaktadır. Durkheim'in (1897) "desen-cadre", yani "çerçeve yapısı bozulmuş ve fertleri dayanıksız kalmış, yalnızlığa itilmiş" toplumlar olarak vasıflandırdığı modern toplumlardaki intihar olayları ile dine bağlılığın çeşit ve derecesi arasında tespit ettiği korelasyon da, dinin modern toplumlardaki bütünleştirici rolünün dikkate değer bir göstergesi değil midir?

Esasen din ve özellikle de İslâm dini temelde, milli birlik ve bütünleşmenin vazgeçilmez aslı unsurudur. Böyle olduğu içindir ki, İslamiyet, modern dönemde Müslüman milletlerin hemen hepsinin teker teker milli bütünleşmelerini sağlamada ana rollerden birini oynayabilmiştir. Bu bakımdan, gerçi yine temelde İslamiyet ile rasîzmi bağdaştırmaya kalkışmak asla mümkün görünmemekle birlikte, bu tezattan hareketle din ile milliyeti de birbirine zıtmış gibi göstermeye kalkışmak, dinin gerek özünü ve gerekse sosyal fonksiyonları ile bunların dinamiğini bilmemekten ileri gelir. Şu halde, özellikle İslamiyet'in yukarıda işaret edilen, mana etrafında birleştirici ve bütünleştirici dinamik ilkelerinin, iyi anlaşılıp olumlu şekilde yorumlan-

dıkları sürece, hızlı toplumsal değişmeler ve aynı zamanda önemli toplumsal bütünleşme porblemleri ile karşı karşıya bulunan toplumumuzun fertleri ve müesseselerinin ahenkli bir şekilde kaynaşması ve bu yolla büyük çoğunluğu Müslüman olan halkımızın milli birlik ve bütünleşmesinin daha sağlam bir şekilde sağlanması bakımından, sahip oldukları önemi kanaatimizce hiçbir şekilde gözardı etmemek gerekir.

Kaynaklar

Bouthoul, G. (1967). *Histoire de la Sociologie,* Paris: PUF.

Desroche, H. (1968). *Sociologies Religieuses,* Paris: PUF.

Dönmezer, S. (1978). *Sosyoloji,* İstanbul.

Durkheim, E. (1897). *Le Suicide, Etüde de Sociologie,* Paris: Alcan.

Durkheim, E. (1960). *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse,* Paris: PUF.

el-Gazalî (1975), *İhya,* İstanbul, C. IV.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* Ankara.

Günay, Ü. (1986). "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Ata. Üniv. İl. Fak. Dergisi,* Sayı: 6, ss. 63–104.

Isutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan,* Ankara.

Kur'an-ı Kerim

Kurtkan, A. (1976). *Genel Sosyoloji,* İstanbul.

Kurtkan, A. (1977). *Türk Milletinin Manevi Değerleri,* İstanbul.

Kurtkan, A. (1985). *Din Sosyolojisi,* İstanbul.

Labbens, J. (1959). *La Sociologie Religieuse,* A. Fayard.

Massignon, L. (1963). *Opera Minora,* Beyrut, C. I.

Otto, R. (1969). *Le Sacre,* Paris: Payot.

Pin, E. (1970). "Analyse Fonctionnelle des Phenomenes Religieux. Religion et Integration Sociale", *Essais de Sociologie Religieuse,* Paris: Spes, 1967, ss. 54–68.

Scharf, B.R. (1970). *The Sociological Study of Religion,* Londra.

Wach, J. (1955). *Sociologie de la Religion,* Paris, Payot.

Watt, W. M. (1970). *Islam and the Integration of Society,* Londra: Routlege and Kegan Paul.

MÜZİK VE DİN

İlkay Şahin

Kutsalın tecrübe edilişini ifade eden din (Otto, 1923: 7–8) ile ritim ve melodisi arasında geniş bir anlamlar öbeğini etkin ve hızlı bir biçimde iletebilen müzik, toplumların en önemli etkileşim ve iletişim dillerindendir. Kutsalın tecrübe edildiği bir anlamlar ağını kuran din, üretimi itibariyle bireysel bir tecrübeyi anlatan bir sanat olmasına rağmen, değerler sistemini işaret eden anlam öbeklerini, ritmik karakteri vasıtasıyla etkileyici bir biçimde iletebilen, toplumsallaştırabilen ve kolektif bir paylaşımın konusu haline getirebilen müzik ile uzun soluklu bir etkileşime sahip olagelmiştir (Şahin, 2009). Bireysel ve toplumsal olanın kesiştiği noktada duran niteliği ile din, bireysel bir anlamlandırma ve yorumlamanın, aynı zamanda da bir kimlik aidiyetini de vurgulayacak biçimde toplumsal olarak kendini ifade etmenin müzik gibi etkin kanallarını bünyesinde barındırmakta ya da söz konusu kanallarla etkileşime geçmektedir.

Andrews'un (1916: 331) melodisi, ritmi ve tonlamasıyla estetik ve manevi bir gerçeklik olarak tanımladığı müziğin estetik ve manevi karakteri, sosyokültürel bağlamına göre değişen etkileşimleri üretmekte, söz konusu etkiler bir anlama ve yorumlama çabası neticesinde açığa çıkmaktadır. O halde, dinleyeni cezbedebilen ritmik ve melodik yapısı, söz konusu yapıya eklemlenen ve taşınan muhtevası, duygulara dokunan tınısı ile müzik, dinin de dahil olduğu kültürel sistemlerin anlam öbeklerini güçlü bir biçimde ileten, iletirken de tekrar yorumlayıp yaratan kültürel bir sistemdir. Ayrıca, bireysel bir tecrübe bağlamında açığa çıksalar da, yarattıkları anlam ve etkileri genelleştirip toplumsallaştırabilen karakterleri ile kültürel bir tecrübenin toplumun diğer fertlerince öznelleştirilmesine imkân tanıyan, ko-

lektif bir ruhun yaratıcısı sembolik kaynaklardır. Güçlü bir anlam taşıyıcısı olmasının ötesinde, gündelik sosyokültürel hayatın içine katışık niteliği ile müzik âdeta toplumların hislerini sakladıkları kalpleri, duygularını ifade ettikleri dilleri ve aynı zamanda da sosyokültürel tecrübelerini gelecek kuşaklara aktarmak üzere koruduklarıtoplumsal hafızalarıdır.

İbn-i Haldun (1991: 432–437) toplumsal yaşamdaki çözülmenin ilk sosyolojik ifadesini müzikte bulacağını söylerken aslında bir yandan müziğin sosyokültürel hayatın bir ürünü olduğu gerçeğini ifade etmiş diğer yandan da dinin de dâhil olduğu kültürel hayatı temsil etme yeteneğine işaret etmiştir. Sosyokültürel hayatın sözlü ya da yazılı sosyalizasyona dayalı karakteri, yapısal ve ekonomik niteliği, toplumsal organizasyon tipi, geleneksel ve dinî kodları en tipik bir biçimde sembolik olarak müzikal kalıplarda kendini ifşa etmektedir (Şahin, 2011).

O halde müzikal kalıplar, anlamın, kültürel sistemlerin sembolik kodları ardında saklandığını ifade eden Geertz'in (1973: 93) deyimiyle sadece kültürel hayatın temel anlamsal kodlarını melodik yapısı içinde saklayabilen niteliği ile sosyokültürel hayatın genel *bir modelini* sunmakla sınırlı bir etkiyi oluşturmamakta aynı zamanda sosyokültürel hayat *için bir modeli* yeniden yaratılmak üzere topluma arz etmektedir. Anlamı, değerler sistemini ya da ideolojileri bünyesinde taşıyarak topluma sunma ve böylece toplumsal hayatın ve sosyal yapının organizasyonu için bir model yaratabilme özelliği ile kimi zaman da mevcut yapıyla örtüşmeyen değişim ve dönüşümlere kapı aralayabilmektedir. Nihayetinde gündelik hayatın genel dokusuna katışık tınıları ile müzik, kültürel hayatın bir diğer önemli bileşeni olan dinî alanın sınırları içine nüfuz edebilmekte veyahut dinler, değerler sistemini taşımaktaki işlevlerinden faydalanmak üzere müzikal kalıpları bünyelerine katabilmektedir.

Bu yönüyle müzikal kalıplar, kültürün farklı bileşenleri arasındaki sınırları ya da geçişlilikleri işaret edebilmekte, kültürel hayatın temel paradigmalarına duyarlı dindarlık tipleri ya da dinin herhangi bir kültürel saha içindeki yorumlanma biçimlerinin, kutsal ve seküler ya da dinî ve geleneksel olanın sembolik göstergeleri haline gelebilmektedir. Dinin kutsallık alanını toplumsal ve kültürel hayatın diğer alanlarından ayırma girişiminin sembolik bir göstergesi olmak üzere dinî referanslarla örüntülü ve dindarlığın özellikle de pratik boyutunda etkin müzikal kalıplar "kutsal müzik", "ilahi müzik", "dinî musiki", "tasavvuf musikisi" şeklinde kavramlaştırılarak profan ya da seküler olarak görülen müzik türlerinden ayrıştırılmaktadır. Böylece, müzik, bir anlamda dinî ya da kutsal alan ile seküler ya da profan alanın sınırlarını temsil eden sembolik kültürel bir bileşen haline gelmektedir.

Bu doğrultuda olmak üzere müzikal anlam öbekleri ve yapılar, kendilerine eşlik eden müzik aletleri ve ritmik melodik doğalarının da etkisiyle dünyevi olanla ilişkilendirilerek kimi zaman dinin kutsallık alanının dışında kalan toplumsal bileşenler olarak değerlendirilebilmiştir. Söz konusu eğilimin kitabi dindarlığın sınırlarının ötesine geçerek halk tabakalarının yaşamına sızan niteliğine Yocum (1992: 207–208) oruç olgusunu araştırdığı bir Anadolu köyünde rastlamış, ramazan ayında oluşan dinî ortamın etkisiyle müzikal faaliyetler ve müzik eşliğinde icra edilen törenlerin dünyevi olanla ilişkilendirilerek uygulanmadığını görmüştür. Seküler ve profan alanla ilişkilendirilen geleneksel kimi müzik türleri ise geleneksel halk dindarlığı alanının sembolik bileşenleri haline gelebilmektedir. Bu yönüyle aslında dinlerin, kutsal metin kaynaklı dindarlık tipi olan ve "kitabi dindarlık" ya da "ortodoksi" olarak tanımlanan tipleri ile farklı kültürel ortamlarda özümsenmiş biçimleri olan ve "halk dindarlığı" ya da "popüler dindarlık" şeklinde tanımlanan özgün varoluşları en belirgin biçimde müzikal formlarla ilişkileri bağlamında kendini hissettirmektedir. O halde, halk dindarlığının kitabi dindarlıktan ayrıştırıldığı özgün karakterlerinden birini, geleneği temsil eden ritüel ve müzikal bileşenleri oluşturmaktadır.

İslamiyet örneğinde görüleceği üzere kitabi dindarlık tarafından müziğin dünyevi olanla ilişkilendirilerek genellikle bir çeşit "bidat" ya da "hurafe" olarak ötekileştirilişi, müzikal sözlü kalıpların ritüel bağlamı güçlü geleneksel halk dindarlığı ekseninde varlığını sürdürmesine meşru bir zemin hazırlamıştır (Şahin, 2011: 116). Kimi müzikal ve melodik formlara bünyesinde yer verip meşrulaştırsa da kitabi dindarlık, geleneksel müzik türlerini genellikle kendi kutsallık alanı dışında bırakmış görünmektedir. Söz konusu ötekileştirme durumu halk dindarlığının tipik örnekleri olan tasavvufi oluşumların ritüelleri bağlamında icra edilen tasavvuf musikisi, Alevilik örneğindeki nefesler ve Sünni eğilimli halk dindarlığı bağlamındaki mevlitlerde belirgin bir biçimde görülmektedir. Mevlit örneğinde duruma bakıldığında kitabi dindarlığın tüm direncine rağmen geleneksel halk dindarlığının baskıları ile dindarlık alanında varlığını sürdüren, hatta camilerde bizzat din görevlileri tarafından okunur hale gelen mevlidin başlangıçta bidat olarak görüldüğü ve reddedildiği anlaşılmaktadır. Başlangıçta bidat sayılsa da mevlit, daha sonraları halkın ilgisi nedeniyle giderek kurumsallaşmış, süreç içinde kabul görmüş ve Müslüman toplulukların resmî müzikal bileşenlerinden biri haline gelmiştir (Pellat, 1991: 895–897).

Mevlit örneğinde görüleceği üzere, ibadet ve ritüeller içindeki varlıkları ve geleneğin baskısı söz konusu müzik türlerinin kitabi dindarlık içinde dinî referanslardan beslenerek yerleşmesi sonucunu beraberinde getirmiştir.

Bununla birlikte hızlı değişim ve dönüşüm süreçleri ile dindarlıktaki artış, "yeşil pop" olarak adlandırılan müzik türünde olduğu üzere seküler ya da profan olarak adlandırılan müzik türlerinin, seküler bir form ve kutsal bir içerikle dinsel alana taşınması sonucunu da doğurmuş görünmektedir. Bu yönüyle müzik, bir yandan dinî geleneğin seküler alana direncinin, diğer yandan da seküler anlam ağlarının dinsel alana etki ve nüfuzlarının sembolik göstergelerindendir.

Bu noktada Sylvan ilginç bir teoriyle karşımıza çıkmakta ve sekülerizasyon sürecine bağlı olarak dinî referansların popüler kültür alanına taşındığını ve popüler müziğin dinî fonksiyonları yerine getirmeye başladığını ifade etmektedir. Popüler müziğin, müzikal bir ortamda ritüel bir bağlamı inşa ettiğini, bir değer ve dünya görüşünü ilettiğini, bir kimlik ve aidiyet hissini yarattığını ve böylece tümüyle dinin yarattığı etkileri ürettiğini vurgulamaktadır (Sylvan, 2002: 3–4). Benzer bir görüşü Eurich (2003), öne sürmekte ve gençlerin popüler müzik içinde gündelik sıradan bir etkileşimin ötesine geçen bir tecrübeyi yaşadıklarını, söz konusu tecrübenin mistik ve dinî tecrübeye denk bir özelliğe sahip olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda olmak üzere belirli bir ideolojiyle örtüşen bir kimliği sağlama ve topluluğu bir araya getirme özelliklerine ilave olarak, dinî ve mistik tecrübe içinde yarattığı transandantal geçişe benzer bir geçişi üretişi, müziğin, dinî tecrübeye denk bir tecrübe biçimini popüler müzik bağlamında meydana getirişinin örneği olarak sunulmaktadır.

Seküler olanın dinî bir içerikle din alanına taşınmasının ötesinde, kimi durumlarda geleneksel müzik türlerinin de dinî ritüeller bağlamında icra edilerek dinî ve kutsal bir hüviyete büründürülerek dinsel alana taşındığı görülmektedir. Müzik ve dindarlık ilişkisinin araştırıldığı bir çalışma, kimi türkülerin aynen kimilerinin de ritmik ve melodik yapısı korunmakla birlikte bazı dinî anlam öbeklerini bünyesine katarak dinî pratiklerde ilahi olarak okunduğunu göstermiştir (Şahin, 2011: 123). Söz konusu bulgu, müzik ve din gibi ideolojik referans, değer ve dünya görüşünü taşıma ve iletme özelliğine sahip iki güçlü sembolik alanın etki ve fonksiyonlarında sosyokültürel değişim ve dönüşüm süreçlerine bağlı olarak meydana gelen geçişliliği ve akışkanlığı işaret etmektedir.

Dolayısıyla müzik, boyutları bağlamında bir geçiş ve iletkenliği sağlamakla sınırlı bir etkiyi yaratmamakta aynı zamanda da farklı dindarlık tiplerinden de haber vermektedir. Çoğu zaman halk dindarlığı ile resmi kitabi dindarlığın geçiş alanlarını oluşturmakta, her iki alan arasında ve dolayısıyla gelenek ve din arasında yumuşak bir geçiş noktası olarak hizmet görmekte ve kültürel hayatın bir bütün olarak devamlılığının önünü açmaktadır. Ge-

lenek ve din arasında kurduğu köprünün ötesinde, seküler müzik formlarının dinî bir içerikle dinî alanda kullanımı örneğinde görüleceği üzere seküler alan ile dinî alan arasında da estetik bir köprü kurarak geçişlilikleri kolaylaştırmaktadır. Müziğin geleneksel ve seküler alanın din alanı ile etkileşimini kolaylaştıran karakteri, geleneksel ve seküler değer ve ideolojilerin müzik vasıtasıyla din alanına taşınmasının da önünü açabilmektedir.

O halde, zaman zaman dünyevi olanla ilişkilendirilmek suretiyle yadsınabilmesine (Stokes, 1992: 214), zaman zaman da bir boş zaman etkinliği olarak değerlendirilip kültürel hayat ve dindarlıkla aralarında gevşek bir bağ kurulmasına rağmen, tüm dinî sistemler yarattıkları toplumsal etkilerden faydalanmak üzere çeşitli form ve içerikte müzik tiplerini bünyelerinde barındırmaktadır (Alcorta ve Sosis, 2005: 345). Müzik en aşina olunan sınıflandırma biçimiyle Joachim Wach'ın (1995: 43--45) teorik, pratik ve sosyolojik şeklinde tasnif ettiği dindarlığın boyutlarının kesişim noktasını oluşturmakta, dindarlığın tipi hakkında bilgi verdiği gibi dindarlığın söz konusu boyutlarının duygusal, bilişsel ve sosyal etkilerini bir araya getirmekte ve artırmaktadır. Müziğin dinin de dâhil olduğu sosyokültürel yaşam bağlamındaki inşa ve temsil şeklinde işleyen işlev ve anlamları ise sosyokültürel koşullara göre açığa çıkmakta, toplumsal hayatın temel karakteri müziğin anlam ve kullanımını etkilemektedir (Regelski, 2006: 294). O halde dinin müzikal bileşenleri, genel olarak kültürel hayatı, özelde de dindarlığı temsil etmekte aynı zamanda da dindarlığın temel karakteri üzerinde etkilerde bulunmaktadır. Böylece, müzik genel olarak farklı dindarlık tipleri özelde de dindarlığın boyutları bağlamında temsil ve yeniden inşa şeklinde işleyen çeşitli etkileri meydana getirmektedir.

Her şeyden önce dinin de dâhil olduğu kültürel sistemler, müzikal kalıpların melodik ve anlamsal öbekleri içinde değişmeden varlığını sürdürebilmekte, böylece sosyokültürel hayatın bir modeli sonraki kuşaklara taşınabilmektedir. Müzikal kalıpların söz konusu etkisi sözlü kültüre dayalı geleneksel toplumların yanı sıra görsel, işitsel iletişim kanallarının yaygın ve etkin olduğu günümüz toplumlarında da görülebilmektedir. Müziğin bir diğer etkisi ise söz konusu dinî değerler sistemine göre bir toplumsal ve dinî benlik algısını, bir kimliği geliştirmesinde aranmalıdır.

Akarpınar'ın (1999: 282) mevlit ve Hendrich'in, (2005: 292) Alevi deyiş ve nefesleri örneğinde işaret ettiği üzere müzik toplumsal hafızadaki değerler sistemini açığa çıkarına ve taşıma, bir sosyokültürel bellek oluşturma ve iletişim aracı olma özelliğine sahiptir. O halde Feld'in de belirttiği gibi müzik bir ideolojinin ifadesi ve aynı zamanda da kimliğin göstergesi, ideoloji, kimlik ve aidiyeti yaratma ve tecrübe edilmesini sağlamanın özel bir süreci-

dir (Feld, 1984: 7, 12–13) Böylece, Engin'in (2000: 189) nefesler örneğinde vurguladığı üzere müziğin, sosyokültürel yaşamın devamlılığını, bir kimlik ve kolektif bilincin teşekkülünü temin etme özelliği vurgulanmaktadır.

Meizel (2006: 498) ise popüler müziğin dinî kimliği oluşturmaktaki rolüne ve sivil dinin dinî referanslara başvurarak millî bir aidiyeti ve kimliği yaratmak üzere müzikten istifade etme ve müzikal etkinlikleri yönlendirme gücüne işaret etmektedir. Böylece, dinî form ya da içeriğe sahip ritmik, melodik sanatsal araçlar olarak müzikal kalıplar, inanç sistemine göre şekillenen bir dinî kimlik algısını taşımakta ve söz konusu kimliği oluşturduğu duygusal ortamla her defasında yeniden yaratmakta ve paylaştırmaktadır. Benzer bir biçimde Lynch (2006), popüler müziğin yeni sembol ve ideolojileri üretmek suretiyle alternatif manevi kimlikleri ve ideolojileri yaratmaktaki etkisine dikkat çekmektedir. Toplulukları benzer inanç ya da ideolojiler etrafında toplayabilme ve ideolojik benlik tasarımlarını üretebilme özellikleri, grup aidiyetini ve cemaat bilincini de güçlendirmekte, bu yönüyle dinî grupların üretimi ve devamlılığı sürecinde de etkin roller oynamaktadır.

Müzikal kalıplar dindarlığın sosyolojik boyutu bağlamında da etkilerde bulunmakta, bireylerin dinî sosyalizasyon süreçlerine katkılar sağlamaktadır. Nancy ve Richard Tapper (1987: 82) mevlit örneğinde olduğu üzere kadınlar düzeyinde kendini ifade etme ve toplumsallaşma işlevlerine işaret etmektedir. Kandiyoti (1997: 35) mevlit gibi geleneksel müzikal kalıpların yarattıkları ritüel ortamın da etkisiyle sosyalizasyon için meşru bir zemini yaratışına dikkat çekmektedir. Kalıplaşmış ve melodik yapıları ise inanç ve değerler sistemi ile dinî bilgilerin aktarımı için kalıcı bir kanalı açmaktadır. Bu yönüyle Lynch'in de işaret ettiği üzere müzikal bileşenler inancın teolojik bir ifadesi haline gelebilmektedir (2006: 482). Nitekim dinî mekânlara yönelik bağlılığın gelişmesinde sosyalizasyonun önemini işaret eden bir çalışma, dinî müzik türlerinin aidiyetin ve kimliğin öğretilmesinde önemli stratejiler ve kanallar olduğunu göstermiştir (Mazumdar ve Mazumdar, 2004: 394–395).

Değer taşıyan, söz konusu değer ve ideoloji etrafında bir kimlik ve aidiyeti oluşturabilen nitelikleri ile müzikal bileşenler dinî hayatın özellikle de kolektif pratikleri bağlamında kendisine geniş yer bulmakta, dindarlığın sosyolojik ve pratik boyutlarının özellikle de ritüel bağlamının ayrılmaz bileşenleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Şahin, 2009). Dindarlığın pratik ve ritüel boyutu eş zamanlı olarak seslerin melodik kullanımı, enstrümantal müzik, sözlü müzik gibi çeşitli kanallar vasıtasıyla iletişimi sağlayabilmekte, bir dizi anlamı bu kanallar içinden pratiğe katılanlar arasında paylaştırabilmekte, bir sunum ve temsili sağlayabilmektedir (Rappaport,

1999: 256). Kapferer (1986: 189–191) dinî pratiklerin esasında sözlü ya da sözsüz müzik, hikâye, drama gibi pek çok kültürel bileşenin bir aradalığının bir ürünü olduğunu ifade etmektedir. Tüm faktörlerin bir aradalığına ve tecrübe edilişine bağlı olarak dinî tecrübe yaratılmakta ve daha sonraki süreç için tecrübenin iletimi sağlanmaktadır. Bundan daha önemli olarak dinî pratiklerin faydalandığı bu tür etkileşim ve iletişim kanalları vasıtasıyla bireysel olan ile genel olan bir araya gelebilmekte, başka bir deyişle öznelliğin genelleşmesi sağlanmaktadır. Kapferer'e göre müzik gibi sanat türleri ve din, bireysel olan ve genel olan arasında köprü olma özeliğini taşımaktadır. Buna göre bireysel tecrübelerin sosyokültürel yaşamın genel akışıyla bütünleşmesi dinî pratikler ve söz konusu pratiklerin önemli bir parçası olan müzik vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Dinî pratikler bağlamında müzik kanalıyla yaratılan söz konusu bu sonuçların güçlü bir biçimde kendini yenileyişi, etkilerinin devamlılığı ve gücü müzik aracılığıyla gerçekleştirilen duygusal ortamın bir ürünüdür. Bu yönüyle bilgilenme ve değer aktarımının da önüne geçebilen müziğin yarattığı en önemli etki duygusal ortamdır. Dinî aidiyet, pratiklere duyulan ilgi, bilgi düzeyindeki artış esasında yaratılan bu duygusal ortamın bir ürünüdür (Şahin, 2009: 283). Delaney (2001: 363), söz konusu durum için Peygamberin doğumu nedeniyle yazılan mevlidin okunuşu esnasında yaşanan duygusal coşkuya dikkat çekmektedir. Buitelaar (1991: 116–117), Delaney ile aynı bulgulara Fas örneğinde ulaşmış ve mevlit törenlerindeki müzikal ortamın etkisiyle katılımcı kadınların duygusal bir coşkuyu yaşadığını, trans durumuna geçtiklerini gözlemlemiştir. Buitelaar'a göre kadınlar görece yoksunluk duygularına bağlı olarak dinî pratiklerin müzikal bağlamlarında gerçekleşen trans durumunun telafi edici etkilerini erkeklerden daha fazla talep etmektedirler. Bu durum aynı zamanda müziğin sosyal yapı ile ilişkili yanını da hatırlatmaktadır.

Müzik ve din ilişkisinde müzikal formların duygusal bir ortamı, gündelik hayatın ötesine geçen bir bağlamı yaratma özelliğine bilhassa dikkat çekilmektedir. Gündelik hayatın ötesine geçişi sağlayan bu karakteri Turner'in eşik anlamına gelen liminalite kavramını ve bu kavrama dayalı olarak geliştirdiği komunitası akla getirmektedir. Buna göre liminalite gündelik hayatın seküler bağlamından ayrılmaya işaret eden, ölüm metaforuyla başlayan ve sembolik yeniden doğumla ifade edilen toplumsal bütünleşme ile sonuçlanan bir süreci yansıtmaktadır (Turner 1974: 273, 52–53). Dahası kutsallık kazanabilme özelliğine sahip bu liminal aşamada farklılaşmamış ve eşitlikçi sosyal ilişki biçimini ifade eden komunitas meydana gelmektedir (Turner, 1974: 47, 237–238). Turner söz konusu dünyevi gündelik

bağlamdan kopuş ve eşitlikçi manevi bir ortamın oluşumundaki etkin rollerden birinin müziğe ait olduğunu belirtmekte ve durumu hippiler örneği ile açıklamaktadır (Turner, 1995: 138).

Turner'in sözünü ettiği bu durum, tam da dinî müziklerin özellikle de mistik ve tasavvufi müziklerin yarattığı, gündelik seküler bağlamın ötesine geçiş ve bu bağlamda gerçekleşen her türlü statü ve rol farklılıklarının eridiği ve yerini eşitlikçi metafizik kardeşliğin aldığı bir ortamı hatırlatmaktadır. Söz konusu transandantal geçişlerin üretildiği bir diğer durum ise teodise sorunuyla ilişkilidir. Müziğin yarattığı transandantal bağlam ile teodise sorununun üstesinden gelmeyi sağlayan niteliğine arabesk müzik örneğinde işaret eden Stokes (1992: 225), inanç sistemi ve sosyal gerçekliğin örtüşmediği durumlarda müziğin gündelik yaşamın ötesine geçişi ve statü bağlarından sıyrılmayı sağlayan niteliği ile çatışmaları engelleyen bir etkiyi yarattığını vurgulamaktadır. Söz konusu çatışmayı aşmayı sağlayan arabesk müzik içindeki dinî referanslara da özellikle dikkat çekmektedir.

Benzer bir bulguya kadın dindarlığı ile dinî bir müzik türü olan ilahiler arasındaki ilişkinin araştırıldığı bir çalışmada ulaşılmış, ilahilerin yarattıkları transandantal ortam ve taşıdıkları sabır, mucize, ahiret gibi dinî referanslar sayesinde kadınların görece yoksunluk duyguları, ölüm ve ayrılık gibi durumlarla başa çıkmalarında telafi edici bir mekanizma olma işlevini taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte aynı çalışma, geleneksel statü ve rollerin de aynı müzik türü içinde kutsal bir bağlamda yeniden üretilerek geleneksel yapının devamı ve aktarımının sağlandığını göstermiştir (Şahin 2011). Nancy ve Richard Tapper (1987: 82) ise yine dinî müziklerin ve eşlik ettikleri ritüel ortamların, geleneksel statü ve rol ilişkilerini onaylasalar da gündelik hayatın gerçeklerinden kaçma, kendini ifade etme ve liderlik duygularını tatmin etme işlevlerini vurgulamışlardır.

Yarattıkları duygusal ortam ile dinî müzik türleri aynı zamanda adanmışlık temelinde bir gruplaşma, grup aidiyeti ve grup bağlılığını da beraberinde getirebilmektedir. Dinî cemaat ve grupların, kendi ideolojik referanslarını ihtiva eden ve yeniden üreten müzik türleri bu durum için tipik örnektir. Ayrıca, müzikle yaratılan bahsi geçen grup aidiyeti, Durkheim'in (1992: 219) elcil intihar olarak adlandırdığı adanmışlık durumuna da dönüşebilmektedir.

Müziğin dindarlık ile olan çok yönlü etkileşimi teknolojik ilerleme ve gelişmelerin de etkisiyle yoğunlaşarak devam etmekte, küreselleşen dünyada, değerler sistemi ile özdeşleşmiş seküler formdaki müzik tipleri, birbirlerine bir ideoloji çerçevesinde bağlı sembolik toplulukları ve kimlikleri de üretmiş görünmektedir. Göç gibi demografik hareketlerin yanı sıra internet üzerindeki sosyal paylaşım sitelerinin artışı ile birlikte müziğin değer ta-

şıyan ve sembolik kimlik ve aidiyetleri üreten fonksiyonu da belirginleşmiştir. Etki ve nüfuz alanındaki söz konusu bu genişlemeyle birlikte ezgisi seküler ya da dinî formda, ancak dinî temalı müzik sektörü, cazip bir ekonomik pazarı da beraberinde getirmiş görünmektedir.

Sonuç olarak tını ve melodisi, taşıdığı anlam öbekleri ve etkileriyle kültürel hayatın vazgeçilmez bileşenlerinden birisi olarak karşımıza çıkan müzik ile din ilişkisi dinlere göre değişen sonuçları verse de güçlü bir etkileşim kanalı olan müziğin yarattığı etkileri bağlamında dindarlığın ayrılmaz bileşenlerinden biri olduğu görülmektedir. Seküler ve kutsal, dinî ve geleneksel alanlar arasındaki geçişlilikleri sağlamasının ötesinde, kolektif bir ruhu oluşturma, duygusal bir kanal olma, kimlik ve aidiyeti üretme, bilgilenmeyi sağlama gibi özellikleri, müziği dindarlığın teorik, pratik ve sosyolojik boyutlarının kesişim noktası haline getirmektedir.

Kaynaklar

Akarpınar, R. B. (1999). *Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlit Kutlamaları.* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Alcorta, C. S. ve Sosis R. (2005). "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex". *Human Nature,* 16 (4): 323-359.

Andrews, G. W. (1916). "Music as an Expression of Religious Feeling". *The Musical Quarterly*, 2(3): 331-338.

Buitelaar, M. (1991). *Fasting and Feasting in Morocco An Ethnographic Study of the Month of Ramadan.* Nijmegen: Academisch Proefschrift.

Delaney C. (2001). *Tohum ve Toprak* (Çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora). İstanbul: İletişim.

Durkheim, E. (1992). *İntihar* (Çev. Özer Ozankaya). İmge.

Engin, İ. (2000). "Alevi Kolektif Bilincinin Oluşturulması ve Sürdürülmesinde Zakirlerin ve Ozanların Yeri". *Folklor ve Edebiyat* 6 (24): 187–190.

Eurich, J. (2003). "Sociological Aspects and Ritual Similarities in the Relationship between Pop Music and Religion". *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 34(1): 57-70.

Feld, Steven (1984). "Communication, Music, and Speech about Music". *Yearbook for Traditional Music*, 16:1-18.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Hendrich, B. (2005). "'Muharrem'de Ağlar Sazım': Alevilikte Sazın Belleksel ve İletişimsel Boyutları", Gönül Pultar- Tahire Erman (Ed.). *Türk(iye) Kültürleri.* Ankara: Tetragon.

İbn Haldun (1991). *Mukaddime II.* (Çev. Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar* (Çev. Aksu Bora ve diğerleri). İstanbul: Metis.

Kapferer, B. (1986). "Performance and the Structuring of Meaning and Experience". Victor Turner, Edward M. Bruner (Eds.). *The Anthropology of Experience* (s.188-207). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Lynch, G. (2006). "The Role of Popular Music in the Construction of Alternative Spiritual Identities and Ideologies". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 45(4): 481–488.

Mazumdar S. ve Mazumdar S. (2004). "Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places". *Journal of Environmental Psychology,* 24: 385–397.

Meizel, K. (2006). "A Singing Citizenry: Popular Music and Civil Religion in America". *Journal for the Scientific Study of Religion* 45(4): 497–503.

Otto, R. (1923). *The Idea of the Holy* (Çev. J. W. Harvey). New York: Oxford University Press.

Pellat, CH. (1991). "Mawlid or Mawlud". *The Encyclopaedia of Islam,* (VI: 895–897) Leiden: E.J. Brill.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Regelski, T. A. (2006). "'Music Appreciation' as Praxis". *Music Education Research,* 8(2):281-310.

Şahin, İ. (2009). "Dini Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 49 (2): 269–285.

Şahin, İ. (2011). "İlahi, Ritüel ve Kadın: Boğazlıyan Örneği". *Milli Folklor,* 12 (90): 115–133.

Stokes, M. (1992). "Islam, the Turkish State and Arabesk". *Popular Music,* 11 (2): 213-227.

Sylvan, R. (2002). *Traces of the Spirit, The Religious Dimensions of Popular Music.* London: New York University Press.

Tapper, N. ve Tapper R. (1987). "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man* 22 (1): 69–92.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society.* New York: Cornell University Press.

Turner, V. (1995). *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure.* New York: Aldine De Gruyter.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi* (Çev. Ünver Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yocum, G. (1992). "Notes on an Easter Ramadan". *Journal of the American Academy of Religion,* 60 (2): 201-230.

8. BÖLÜM

TOPLUMSAL FARKLILAŞMA SÜRECİNDE DİN



TOPLUMSAL FARKLILAŞMA VE DİN

Fazlı Polat

1. Giriş

Toplumsal yapının en temel dinamiği insandır. Dolayısıyla insanla ilişkili olan bütün yapıların bir canlılık ve hareketlilik içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu hareketlilik, toplumda yönü belirlenmemiş bir farklılaşmayı ve değişmeyi de beraberinde getirmektedir. Bu süreç insanlık tarihinin başlangıcından beri devam etmektedir.

İnsanoğlunun dünyaya gelişiyle birlikte farklılaşma, zorunluluk bağlamında çok yönlü tartışılmıştır. Özellikle toplumsal farklılaşmayı en fazla belirginleştiren güç ve servet paylaşımının hemen hiç bir toplumda eşit bir şekilde dağıtıldığını söyleyemeyiz. Bu itibarla farklılaşma, kaçınılmaz bir realite olması yönüyle sosyolojinin önemli tartışma konularından biri haline gelmiştir. Yine sosyolojinin bir alt dalı olan ve en kısa tanımıyla; din-toplum ilişkilerini incelemeyi kendisine konu edinen din sosyolojisi için de, sosyal farklılaşma ve din ilişkisinin incelenmesi öncelikli konularından biri durumundadır.

Farklılaşmanın insan hayatını oluşturan dinamiklerin tamamını etkilediği için bu dinamiklerin birbirlerinden bağımsız olduklarını düşünemeyiz. Söz konusu dinamiklerin en önemlilerinden biri de "Din"dir. Farklılaşma ve din ilişkisi ise, bireyin zihin dünyasında şekillenen ve toplumsal ilişkilerde ki dinsellik boyutuyla bağlantılıdır. Bu itibarla bu ilişkinin derecesine ve gündelik hayattaki etkisine geçmeden önce, farklılaşma kavramının analizini, farklılaşmanın bireysel ve toplumsal dinamiklerinin izahını yapmak gerekmektedir.

2. Farklılaşmanın Biçimsel Boyutu ve Kavramsal Anlamı

Sosyal ilişkilerin eşitsizlik üzerine kurulu olmasının temelinde, sosyal farklılaşma olgusu vardır. Bu olgu, belirli bir toplum içerisindeki karşılıklı sosyal etkileşim sürecinden kaynaklanan, fertler, sosyal kurumlar ve sosyal gruplar arasındaki her türlü farklılığı ifade eder. Buna göre sosyal farklılaşmanın dört büyük biçiminden söz etmek mümkündür.

Birincisi, fonksiyonel farklılaşmadır. İnsanların yetenek düzey ve yönlerinin farklılığı ile ilgilidir. Toplumlardaki her bir insanın farklı bir iş yapmasına ve böylece dengeli bir işbölümünün doğmasına, bu eşitsizliğin önemli katkısı mevcuttur.

İkincisi, geleneksel farklılaşmadır. Bu farklılaşma, toplum tarafından verilmiş olan farklı durum ve şartlarda bireylerin nasıl davranacaklarına dair kuralları, töre ve gelenekleri var kılan bir sosyal farklılaşma tipidir. Örneğin; bazı toplumlarda gençlerin yaşlılara karşı saygılı davranmasının zorunlu hale gelmesi gibi.

Üçüncüsü, kurumsallaşmış farklılaşmadır. Örneğin; ordudaki rütbe yani hiyerarşik sıra ve derece farklılaşmasıdır.

Dördüncüsü, rekabetçi farklılaşmadır. Bir bireyin veya grubun başarısının, diğerlerinin başarısızlığını göstermesi bakımından ortaya çıkan bir farklılaşma olarak bilinmektedir.

Her insan farklıdır ve toplum içerisinde tahmin edilenden çok daha fazla farklılık gösterir. İnsan toplulukları yeryüzünde görülmeye başladığından günümüze kadar her dönemde, biyolojik, sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlere bağlı olarak çok sayıda eşitsizlik ve farklılıklar ortaya koymuşlardır. Bu farklılıklardan bazıları şunlardır: Irk, cinsiyet, renk, boy, ağırlık gibi biyolojik kökenli olanlar, evlilik, zenginlik, yoksulluk, soyluluk, güçlülük, kentlilik, köylülük, işçilik, işverenlik, memurluk, yöneticilik gibi sosyo-kültürel kökenli olan eşitsizlik ve farklılaşma alanlarıdır. Bu farklılaşma alanlarının belirginleşmesi ise, ekonomik (toprak, servet, para, mal, mülk), sosyal (statü, mevki, makam, şan, şöhret), siyasal (iktidar, araçları) ve bilgi (bilimsel bilgi, felsefe, sanat bilgisi, teknik bilgi ve her türlü enformasyon) kaynaklarının paylaşımındaki eşitsizlikler sebebiyle açığa çıkar. Eşitsizlik sadece sıraladığımız somut olgulara yönelik gerçekleşmemektedir. Mesela insanların derilerinin renginin farklılığı bir eşitsizlik olmamakla beraber, sadece bir farklılıktır.

İnsanlar arasında görülen farklılıklar yalnızca fiziksel, duygusal ve zihinsel olarak sınırlandırılamaz. Doğuştan sahip olunan farklılıkların yanı sıra in-

sanların doğuştan sonraki yetişme tarzları, karşılaştıkları durumlar ve yaşadıkları tecrübeler bu farklılaşmayı açığa çıkaran önemli etmenlerdir. İnsanların gösterdiği bu farklılıklar yaşadıkları toplum yapısını da önemli derecede etkiler.

Farklılaşmak; başkalaşmak, değişik bir hal ve manzaraya bürünmek, ayrımlaşmak benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir (Günay, 1979). Bu kavram öncelikle kişilik oluşumu ve bu oluşumun süreçleriyle, daha sonra ise toplum tanımlamalarına göre incelenip kavramsallaştırılmaktadır. Farklılaşma kavramının bu şekilde tanımlanması ve algılanması, analizleri daha çok sosyal psikolojiye yönlendirmektedir. Çünkü kişilik oluşum süreçleri ve bireyin anlam dünyasını oluşturan süreçler, toplumdan bağımsız ve boşlukta meydana gelen hususlar değildir. Dil, din, gelenekler ve görenekler, sanat, toplumların dünya görüşü, tarih kültürü bu süreçlerin sonucunda ortaya çıkar. Bu unsurların oluşmasının öznesinde ise insan vardır. Dolayısıyla insan, yaşamının her döneminde farklılaşma yaşar ve bu farklılaşmayı, yaşadığı topluma bir şekilde yansıtır.

Genelde sosyoloji biliminde toplumsal farklılaşma terimi bu anlam içeriği çerçevesinde tanımlanmıştır. Buna göre toplumsal farklılaşma; meşguliyet, mertebe, durum, fonksiyon ve kültürün farklılaşması, başkalaşması ve çeşitlenmesinden ibaret bulunan bir süreç olarak tarif edilmektedir (Günay, 1998: 288).

3. Sosyalizasyon Sürecinde Farklılaşma

Farklılaşmanın toplumsal temeli *asli ve tali sosyalizasyon* diye ikiye ayrılmaktadır. Sosyalizasyon en basit ifadesiyle *topluma hazırlanma ve katılma sürecidir*. Klasik bir tarifle sosyalleşme bireyin içinde yaşadığı toplumun kültürünü ve toplumdaki rolünü öğrenerek toplumla bütünleşmesi anlamına gelen sosyal süreçtir. Sosyalizasyon birey ve topluma bağlı olarak iki yönlü olarak değerlendirilir: *toplumsal açıdan sosyalizasyon ve bireysel açıdan sosyalizasyon* (Kızılçelik-Erjem, 1996: 483–484).

Toplumun hem nesnel hem de öznel gerçekliğiyle değerlendirilmesi gerekir anlayışından hareketle, içselleştirme diyebileceğimiz kavramsal analizde birey, toplumun bir üyesi olarak doğmaz. O, sosyalliğe doğru bir yatkınlıkla doğar ve toplumun bir üyesi haline gelir. Bu yüzden her bir bireyin hayatında, toplumsal diyalektiğe katılmaya başladığı esnada, zamansallık, bir ardışıklık söz konusu olur. Bu sürecin başlangıç noktası *içselleştirmedir*. İçselleştirme nesnel bir olayın ifadelendirilmiş bir anlam olarak, yani bir diğer kişiye ait olup tam da bu yüzden kişi için öznel bakımdan anlamlı

hale gelen öznel süreçlerin bir tezahürü olarak dolaysızca kavranması ya da yorumlanması anlamına gelmektedir (Berger-Luckmann, 2008: 189–190).

Bu diyalektikle birlikte insanlar biyolojik bir organizma olmanın ötesinde aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun bir ürünüdür. İnsanlar grup içinde doğarlar ve toplumsal niteliklerini gruplarda kazanırlar. Bu gruplar aracılığıyla toplumda geçerli olan bilgiler, değerler bireye aktarılır. Toplumsallaşma (sosyalleşme) bireyin toplumun kurallarını, değerlerini, tutum ve davranışlarını, uygulamalarını öğrenmesi, öğrendiklerine uygun davranması ve böylece toplum içinde bir kişilik, benlik kazanması sürecidir (İçli, 2008: 117).

Bireysel ve toplumsal süreçte, farklı olanla kurulan ilişkilerde anlamlar dünyası oluşturulur. Bu; mekânsallık ve zamansallığın bireyi dönüştürmesi ve içselleştirme derecesine ulaştırmasıdır. Buna yol açan *ontogenetik süreç* ise, *sosyalizasyondur*. Böylelikle sosyalizasyon, bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı şekilde girmesi olarak tanımlanabilir. Sosyal psikolojide *birincil ve ikincil sosyalizasyon* (Güney, 2009: 192–94) olarak karşılığını bulan *aslî ve tali sosyalizasyon* süreçleriyle farklı olanın tecrübesine ilişkin anlamlılık boyutuna ulaşılır. *Asli sosyalizasyon*, bireyin çocukluk döneminde başından geçen ve onu toplumun bir üyesi haline getiren ilk sosyalizasyondur. *Tâli sosyalizasyon* ise, zaten sosyalleşmiş olan bireyi kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlara sokan herhangi bir sonraki süreçtir (Berger-Luckmann, 2008: 191).

Asli sosyalizasyon, birey açısından genellikle en önemli sosyalizasyondur ve tâli sosyalizasyonun temel yapısının, asli sosyalizasyona benzemesi gerekir. Bireyler nesnel bir sosyal yapının içinde doğar. İlişki kurmanın doğal sonucunda anlamlı farklılığa ulaşan birey aracılardan aldığını süzer ve tali sosyalizasyonunu buna göre kurgular ve şekillendirir.

Asli sosyalizasyon salt bilişsel öğrenmeden fazla şeyler içerir. Daha en temelde çocuk, çeşitli duygusal biçimlerde anlamlı ötekilerle kendini özdeşleştirir. Yani bu farkına vardığı kişilerin rol ve tutumlarını benimser, içselleştirir ve kendinin kılar. Ki bu sayede çocuk kendini tanımaya ve öznel bakımdan tutarlı ve makul kimlik edinmeye güç yetirebilir hale gelir. Bu tek yanlı ve statik bir süreç de değildir. Bu süreç anlamlı ötekiler tarafından tanınma ile kendini-tanıma arasında, diğer bir ifadeyle *nesnel olarak atfedilmiş kimlik ile öznel olarak edinilmiş kimlik arasında diyalektiği doğurur*. Bireyin anlamlı ötekilerle özdeşleştiği her uğrakta bu diyalektik toplumun genel diyalektiğinin bireysel bazda tikelleşmesi anlamına gelir. Böylece *dışarıda olan gerçek şey içerde olana tekabül eder, nesnel gerçek-*

lik öznel gerçekliğe tercüme edilir veya bunun tersi de geçerlidir (Berger-Luckmann, 2008: 192-96).

Tali sosyalizasyon ise, kurumsal ya da kurum temelli alt dünyaların içselleştirilmesidir. Bunun da kapsamı ve karakterini, işbölümü ve buna eşlik eden sosyal bilgi dağılımı belirler (Berger-Luckmann, 2008: 202-203).

Berger bütün bu süreçleri, toplumun temel diyalektiği olarak ifade ettiği üç aşama yahut üç adımla açıklamaktadır. *Dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme. Dışsallaştırma,* insanın fiziki ve zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmasıdır. *Nesnelleşme*, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok daha dışa dönük bir olgusallık olarak karşılayan bir realitenin bu faaliyetlerinin sonucunda ulaşılan noktadır. *İçselleştirme* ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından sübjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir (Berger, 2000: 38).

Bununla birlikte insanın sosyalizasyonu, çok karmaşık bir süreçtir. İnsan, etrafında bulunanların, her gün karşılaştığı sayısız olayların ve kişilerin, içinde bulunduğu sosyo-ekonomik-kültürel koşulların, gelenek, töre, din ve yasaların, fiziksel çevrenin ve sayılmakla bitmeyen daha pek çok unsurun etkisindedir (Kağıtçıbaşı, 2010: 360).

4. Farklılaşmanın Toplumsal Temelleri

Farklılaşmanın toplumsal yansımasında kilit kavram sosyal ilişkidir. Sosyal ilişki, iki veya daha fazla insanın kendi aralarında karşılıklı olarak sürdürdükleri kısa ve uzun süreli anlamlı etkileşimlere denir. *Max Weber*'e göre, bir ilişkinin sosyal ilişki olabilmesi için: en az iki insan arasında olması, belli bir süre devam etmesi, en az iki kişinin birbirinden haberdar olması, ilişkinin ortak bir anlam taşıması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir ilişkiye sosyal ilişki denilebilmesi için; tarafların, bilinçli olarak bu ilişkinin farkında olması gerekmektedir. Eğlenen iki insan da kavga eden iki insan da sosyal ilişki içerisindedir (Kızılçelik-Erçem, 1996: 495-496).

Bu bakış açısının, yani toplumsal ilişkiler örneğinin geliştirilmesinde, *Georg Simmel*'in büyük katkısı olduğunu belirtmek gerekir (Scaff, 2011). Georg Simmel, *Toplum Nedir?* sorusuna en yalın tanımlamayla, "toplum; insanlar arasındaki etkileşim" şeklinde cevap vermektedir (Turner, Beeghley, Powers, 2010: 286). *Simmel*'in sosyolojisinin merkezi teoremi, etkileşimde bulunan kişilerin birbiri hakkında zorunlu olarak bir şeyleri bilmeleri ama her şeyi bilmemeleridir. *Toplum nasıl mümkün olabilir?* sorusunun cevabında ilk olarak, *A'nın B'ye* ilişkin bilgisi olarak insan etkileşiminin oluşabilmesi için aktörlerin birbirlerinin bazı kalıplaşmış imgelerine sa-

hip olması gerektiğini vurgulamıştır. İkinci olarak, *A'nın* kendisi hakkında *B'ye* verdiği bilgiyle ilgili olarak, gizlilik, mahremiyet ve yakınlık fenomenleriyle insanın kendini açma derecelerini sıralamıştır (Levine, Carter, Gorman, 2011: 95-121).

Simmel'e göre toplum *sayısız ufak sentezler*'den oluşmaktadır. İnsanların birbirlerine bakmaları, birbirlerini kıskanmaları, aralarında mektuplaşmaları, birlikte yemek yemeleri, birbirlerinden hoşlanmaları ve hoşlanmamaları, adres sorma veya birbirleri için giyinip-süslenmeleri gibi, sayısız bilinçli-bilinçsiz, geçici-kalıcı, önemli-önemsiz hareketler, insanları birbirine bağlamaktadır ve bu da toplumun atomları arasında etkileşim olduğu anlamına gelmektedir (Frisby, 2002: 132; Jung, 2001: 77). Ancak bunlar arasında dereceler vardır ve toplum da bu ilişkilere göre mümkün olmaktadır.

İnsanın her şeyden evvel, toplu olarak yaşama gerçekliği, karşılıklı olarak etkileşime girmesini ve onaylanmayan tutumlara sahip olsa dahi, gerçekliğin nesnel tanımı gereği, anlamlı bir farklılık düzeyine sahip olmasını sağlamaktadır. Gündelik gerçeklik dünyası, hayatlarını sübjektif olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından, gerçekliğin sadece olduğu gibi kabul edilmesiyle sonuçlanmayıp bu subjektif süreçler öznellikler-arası ortak duyu dünyasının inşa edilmesiyle nesnel bir boyut kazanır (Berger-Luckman, 2008: 32).

5. Farklılaşma ve Din

Görüldüğü gibi, toplumları oluşturan bireyler, iş-güç, sosyal mevki, prestij, servet ve statü gibi birtakım özellikleri bakımından farklılaşmaktadırlar. Buna paralel olarak, toplumun dinî hayatında farklı dindarlık tiplerinin oluşacağı ve dinin tezahür biçimlerinde de birtakım değişikliklerin görüleceği muhakkaktır. Bu bağlamda toplumsal farklılaşma, tabakalaşma ve din ilişkileri incelenmeye değer konular olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda ampirik deliller, toplumsal sınıflar arasında dinsel münasebetler, stil ve pratik konusunda önemli dinsel farkları vurgulamaktadır (Turner, 1998: 249).

Genel olarak toplumsal farklılaşma ile din arasındaki ilişkileri iki düzlemde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi toplumsal farklılaşmanın dini yaşantı üzerindeki etkileri şeklinde görülür. İlk bakışta farklılaşma ile birlikte din, toplumsal alanın birçok yönü üzerindeki sosyal etkisini kaybetmesine yol açan bir süreç olarak görülebilir. Bu durumda din, toplumda daha önceleri sahip olduğu fonksiyonları kaybetmiş bir görünürlük sergileyebilir. Farklılaşma sonucunda meydana gelen sekülerleşme ise, sosyal kurumların dinin etkisinin özgür ve özerk hale gelmesi sürecine işaret eder.

Sonuçta dinin kendisi, bir görev ve sorumluluktan ziyade, bireysel tercih ve vicdan meselesi haline gelir. Bu süreçte, dini pratikler azalır ve toplumdaki bir takım dinsel içerikli sosyal ilişkiler daha pragmatik, daha rasyonel ve daha seküler bir yapıya dönüşür. Sonuç olarak, daha çok dünyevi değerler sistemi üstün duruma gelir.

İkincisi ise dinin toplumsal farklılaşma üzerindeki etkileri (dine dayalı farklılaşma) şeklinde ele alınmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde dinî kriterlere dayanan toplumların çok daha az olduğunu görmekteyiz. Bu anlayışta toplumun farklılaşmasının din tarafından belirlenmesi söz konusudur ki, bunun en tipik örneğini "Kast sistemi"nde görmekteyiz (Kehrer, 1996: 72; Günay, 1998: 294). Kastlar dinsel değerlerle meşrulaştırılır. Hind Kast sistemi dinî inançlar temeli üzerine oturmuş bir sosyal farklılaşma örneğidir. Bu örnekte din, bir toplumsal farklılaşma veya toplumsal farklılıkları meşrulaştırma fonksiyonu olarak görülmektedir. Dinsel değerlerle meşrulaştırılan bireyin statüsü kutsallaştırılarak dokunulmaz olarak ilan edilir. Birey bu statüyü doğuştan kazanır ve yaşam boyunca aynı statüyü devam ettirir. Kastlar arasında geçiş yoktur. Rahipler en üst kastı oluşturmuştur.

Farklılaşmanın dini temelini anlayabilmemiz için özellikle İslam'ın ontolojik temelde insana ve farklılaşmaya bakışının izahına bakmamız gerekir. Kurtuluşun kendinde olduğunu ilan eden ilahi bir seslenişin, negatifliği bizatihi varlıksal temele indirgemesi mümkün değildir. Konuya bu perspektiften yaklaşıldığında, özellikle İslam'ın farklılaşmaya, pozitif bir değer yüklediğini görürüz. İnsan, dünyaya gelişiyle birlikte çevreden gelen birçok etkiye maruz kalarak farklılaşma sürecine girer. Bu farklılaşma, genellikle insanı iyilikte, güzellikte ve hayırda yarışamaya teşvik eder.

Gerçekte Kur'an-ı Kerim, ontolojik anlamda bütün insanların "bir ve aynı cevher"den neş'et ettiğini kabul eder: "Ey insanlar sizi bir tek can(lı)dan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun" (Nisa 4/1). Yine Kur'an'da, insanlığın "bir ve ortak cevherden" yaratıldığı, yani "(sülaleh) topraktan, balçığın özünden yaratıldığı" (Mü'minun 23/17) ifade edilmektedir.

Hz. Peygamberin bu bağlamda ki bir hadisi ise şöyledir: "Bütün insanlar Âdem'den ve Âdem de topraktan yaratılmıştır" (İbn Mace, Menasik, 84). Yine bu hadiste de, insanlığın türsel olarak bir cevherden neş'et ettiğine işaret etmektedir.

İslam dininin insanlığa ilişkin aynı kökten geldiğini bildiren bu anlayışı ve müntesiplerine yaptığı vurgulama, insanlığın yaratılışta eşit ve bir olduk-

ları anlamına gelmektedir. Ama bu yaratılıştaki tekliğe binaen toplumsal farklılaşma ise Kur'an'da şu şekilde açıklanmaktadır.

Allah isteseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat size verdiği nimetler içinde sizi sınamak istedi (Maide 5/48). Ontolojik farklılığın sosyal hayatta tesis edilişine örnek olarak da zikredebileceğimiz bu ayeti bazı müfessirler "biz her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik" şeklinde tercüme etmişlerdir. Yani, zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun sosyo-kültürel yapısına bağlı olarak şekillendiğine vurgu yapan Kur'an'ın, aynı zamanda "çoklukta birlik" ilkesini ön plana çıkardığını müşahede etmekteyiz.

6. İslam ve Farklılaşma

İnsan toplumun bir üyesi olarak doğmaz, bilakis sosyalliğe doğru bir yatkınlıkla doğar ve toplumun bir üyesi haline gelir (Berger-Luckmann, 2008: 190). Daha önce bahsedilen, Simmel'in toplumu insanlar arasındaki ilişkiler olarak gören yaklaşımları, farklılaşmanın toplumsal ve *asli/tali* süreçlerini oluşturmaktadır.

İslam, farklılaşmayı sosyal ilişkiler bağlamında ele alır, varlıksal ve ahlaksal temelde açıklar. "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır" (Rum, 30/22). Bu ayet, farklılığın tabii bir şekilde verilmiş olduğu ve bunun bir üstünlük vesilesi olarak algılanmaması gerektiğini temel bir ilke olarak vurgulamaktadır. Farklı yaratılış tarzının doğal olarak farklı yaşam tarzını doğurmasının da sosyolojik bir tespit olduğunu söylemekte fayda vardır. Nitekim Allah, "Artık onların aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen gerçekten ayrılıp onların keyiflerine uyma! Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik. Allah isteseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat size verdiği nimetler içinde sizi sınamak istedi" (Maide, 5/48) buyrularak farklılaşmanın ahlaksal boyutu vurgulanır. Yine farklılaşmanın her iki boyutuna aynı anda vurgu yapması yönüyle dikkat çeken; "Ey insanlar! Bakın, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah, katında en üstün olanınız, ona karşı derin sorumluluk (takva) bilincine sahip olanınızdır. Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır" (Hucurat 49/13) ayeti, İslam dininin farklılaşmaya bakışını ortaya koymaktadır. Bu ayetler İslam dininin farklılaşmaya negatif içerikle değil, doğal ve kaçınılmaz bir gerçeklik olarak yaklaştığını göstermektedir.

Yine farklılığa ve farklılaşmaya karşı Müslümanların bakış açısını gösteren bir örneği zikretmekte fayda vardır. Hz. Ali resmi bir emirname sıfatıyla Mısır valisi Malik bin Ester'e yazdığı mektupta şöyle demiştir; halk iki sınıftır. Din'de sana kardeş olanlar (Müslümanlar) ve yaratılışta sana eş olanlar (Gayri Müslimler) (İbni Ebu Talip Ali, 1981: 369). İslam'ın farklılaşmaya karşı bu temel yaklaşımından sonra müntesiplerine yönelik farklılaşma çağrıları, gündelik gerçeklikte dinin etkisi yani dinsellik ekseninde şekillenmektedir. Dinin sosyolojik boyutu, kaçınılmaz olarak inançtan-eyleme müntesiplerine bir şekil kazandırmasıyla onları farklılaştırmaktadır.

6.1. Dinin Teolojik Farklılaştırması

Tüm insanlığın aynı cevherden var olduğu ve bunun toplumsal farklılaşmaya yansımasında dinlerin müntesiplerine kazandırmaya çalıştığı en temel hususlar teolojik düzlemde ifadelendirilmektedir. Farklılaştırma ile ilgili Kur'an-ın yaklaşımına bakıldığında, her türlü düşünce ve inancın ifade edilmesine müsaade edilmesi bir yana, aykırı düşünce ve inançlara Kur'an'ın bizzat kendi metni içerisinde yer verildiği görülür.

Farklı düşünce ve inançlar kendilerini, kendi mantıkları içinde nasıl ifade ediyorlarsa Kur'an da aynen tekrarlamış, ancak bu düşünce ve inançların, yanlışlıkları ve tutarsızlıkları da ortaya konulmuş; bir başka ifadeyle fikre fikirle karşılık verilmiştir (Aktan, 2000: 73). Bütün bu açıklamalardan sonra Kur'an-da, kendilerini kendi ifadeleriyle dile getiren bazı inanç biçimleri şunlardır (Ayrıntılı tasnifler için bkz. Aktan, 2000: s.74-75; Hayrani Altıntaş, "Dehriyyûn Maddesi", *DİA*, c.9, s.107):

6.1.a) *Dehriyyun*

"Mutlak zaman" anlamına gelen Arapça "dehr" sözcüğüne nispeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslam dünyasında ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden "dehriyyun", belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmenin yanında inkârcı tezlerin de ortak adıdır (Cevizci, 2000: 227). Bu konu Kur'an'da ifadesini şu şekilde bulmuştur; "Onlar, 'hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Yaşarız ve ölürüz. Bizi öldüren zamandan başka bir şey değildir', dediler. Bu konuda onları bildikleri bir şeyde yoktur. Onlar sadece tahminlerine göre hüküm veriyorlar" (Casiye, 45/24).

6.1.b) *Atalar Geleneği*

İnsanların yanlışta ısrarlarını geleneklere ve atalara saygı temeline dayandıran görüşleri, muhtelif ayetlerde onların kendi ifadeleriyle tekrarlanır ve

bunun yanlışlığına işaret edilir (Aktan, 2000: 74). Bu noktaya temas eden ayetlerden bir kaçını verelim; "Onlar bir kötülük yaptıkları zaman babalarımızı bu yol üzerinde bulduk. Allah da bize bunu emretti" dediler. De ki Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyler mi söylüyorsunuz (Araf 7/28). "Onlar Musa'ya; 'sen bizi babalarımızın tuttuğu yoldan döndürmek, sen ve kardeşin egemen ve saygın kişiler olasınız diye mi bize geldin. Biz sana inanmayız' dediler" (Yunus 10/78; Şuara 26/72-76; Lokman 31/21; Zuhruf 43/21-23).

6.1.c) *Kaderci Yaklaşım*

İslam dünyasında iyi ve kötünün bizzat Tanrı'dan geldiği inancını benimseyen ve her eylemin önceden Tanrı tarafından yaratılıp, takdir edildiğini dile getiren bir nazariyedir (Cevizci, 2000: 189). Bu bakış açısıyla, bazılarının Rahman olan Allah'tan başka şeylere tapınıyor olmaları kaderci bir yaklaşımla Allah'ın iradesiyle şöyle açıklanır (Aktan, 2000: 74): "Dediler ki Rahman olan (Allah) dileseydi biz bu putlara tapmazdık. Onların bu hususta bir bildikleri yoktur. Sadece dayanaktan yoksun boş laflar ediyorlar" (Zuhruf 43/20).

6.1.d) *İnsanın Tanrılık İddiası*

Tanrılık iddiasında bulunan Nemrut'un iddiasını kanıtlamak üzere Hz. İbrahim ile tartışmaya girdiği anlatılır. Tartışma sırasında ileri sürülen karşılıklı iddialar ve kanıtları detaylı olarak verilir: "Allah kendisine zenginlik ve hükümdarlık verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim'le tartışmaya gireni görmedin mi? O zaman İbrahim "Rabbim hayat veren ve öldürendir" dedi. İbrahim "Allah güneşi doğudan getirmektedir. Hadi sende onu batıdan getir", dedi. Bunun üzerine inkâr eden söyleyecek bir söz bulamadı (Bakara, 2/258). Kur'an'ın, bütün bu inanç sistemlerine yönelik açıklamaları/eleştirileri, öncelikle müntesiplerini inanç temelinde farklılaştırmaya yöneliktir.

6.2. Dinin Ameli Farklılaştırması

Hemen her din ilk ortaya çıktığında müminlerini diğer din müntesiplerinden ayırt etmek için ya yeni bir ibadet biçimi ortaya koymakta ya da var olan ibadetin formatını değiştirmektedir. Örneğin, İslam dininin temel ibadetlerinden sayılan namaz, farz olduğunda o günkü toplum Hz. Peygamberin kıldığı anlamda bir namaz formatını bilmezlerdi. Yine Kâbe'deki ibadet formatı da bugünkü şekliyle yapılmazdı. Bu konuda "Onların Beytullah yanındaki duaları da ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir..." (Enfal, 8/35) ayeti bu hususu belirtmektedir. Yine ibadetler konusu, bir dinin farklılaştırmaya ilişkin en güçlü vurgusu olup bu konu-

da mezheplerin toplumsal işlevleri bu farklılaştırmaya ilişkin sistematiği ifade etmektedir.

Durkheim, dini sırf toplumsal hayatın bir fonksiyonu olarak değerlendirmiş ve ona bir topluluğun grupsal bilinci olarak yaklaşmıştır. Dinin toplumsal yaşamda farklı gruplara karşı sosyal mesafe farklılaşmasına en büyük etkiyi "*dünya'nın dini açıdan algılanışı*" şeklinde tanımlanan *mezhepsel* farklılıklar oluşturmaktadır. *Mezhep'in, değişik beşeri faaliyetler, sorun ve tasavvurlara yaklaşım biçimlerinin dine tesirinden meydana gelen oluşumlar* olarak açıklanması ve bu oluşumda *çevrenin, siyasetin, kültürün* tesirlerinin bulunması, gruplar nezdinde farklılaşmaya sebep olmaktadır (İşcan, 2006: 15). Hem grupsal farklılaşma hem de bir başka dine yönelik farkı ortaya koyma noktasında mezhepler dinin kurumsal boyutlarını da oluşturmaktadır.

6.3. Dinin Gündelik Hayat Temelinde Farklılaştırması

Sosyologlar, bütünleşme perspektifinde dinin işlevini farklılaşma açısından değerlendirmekte ve insanın günlük hayatındaki dinsel kökenlere dikkat çekmektedirler. *Durkheim*, dini sırf toplumsal hayatın bir fonksiyonu olarak değerlendirir ve ona bir topluluğun grupsal bilinci aşısından yaklaşır. *Durkheim*'e göre din, toplumun kendi bilincine varışında kullandığı simgeler düzeni ve toplumsal varlığa özgü düşünüş biçimidir (Durkheim, 1992: 323). *Durkheim*, dinin toplumsal işlevi farklı sosyo-ekonomik sınıflar üzerinde birleştirici, yani toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı rolüne önem verir (Durkheim, 1992: 259; Durkheim, 2005: 28; Kösemihal, 1971).

Weber'e göre sosyoloji, toplumsal eylemi yorumsal tarzda anlamaya ve akışı ve sonuçları bakımdan nedensel olarak açıklamaya çalışan bir disiplindir. Eylem failin ya da faillerin onu öznel bir anlamla ilintilendirmeleri ölçüsünde (içsel ya da dışsal) insan davranışı olarak tanımlanır (Ringer, 2006: 119–152; Çiftçi, 2003). Nitekim *C. Geertz* ve *P. Berger* dini, 'hayatı anlamlandırma' değişkeniyle incelemişlerdir.

Geertz'e göre din, gündelik hayat bilgisi, ideoloji; sanat ve diğer *kültürel sistemler* gibi, hayatın anlamını tehditkâr ve sarsıcı deneyimlerle baş edebilmek, böylece hayatı anlamlandırabilmek üzere ortaya çıkar. Özellikle din, sadece *dünya görüşü* veya anlayışı vermekle kalmamalı aynı zamanda bir *etos* yani yaşama tarzı da ortaya koymalıdır. Din, bireyin hayatına anlam vermesinin yanında toplumda istikrar sağlayıcı fonksiyon da üstlenir. Din davranış düzeni ile dünya görüşünü birleştirerek, toplumsal değerlere birleştiricilik için en fazla ihtiyaç duydukları nesnellik görüntüsü verir (Çiftçi, 2011: 24–31).

İnsanlar gerçekliğe/dünyaya anlamlı düzen atfetmeye doğuştan, fitraten zorunludurlar, (Çiftçi, 2011: 32) diyen *Berger*, dinin bir yeni gerçeklik anlayışı sunarak mevcut hayat tarzını güçlendirmek için doğduğunu, dolayısıyla da, *Geertz*'de olduğu gibi, hayat tarzının kendini değil, sadece hayattaki sarsıcı deneyimleri meşrulaştırma hizmeti gördüğünü düşünmektedir. Hem *Berger* hem de *Geertz*, dinin bireylere anlamlılık bahşetmekle kalmayıp topluma da istikrar kazandırdığını söylerler (Çiftçi, 2011: 34-35). Bu yönüyle din değer birliğini meşrulaştıran, bunun için hissi anlatımlara olanak sağlayan bir özellik arz eder. Çünkü din, kolektif kimliği pekiştirmektedir. Böylece aslında profan olan kutsal düzleme çekilir (İşcan, 2006: 15). Bir başka ifadeyle din, kutsal bir kalıp içerinde kozmikleşmektedir (Berger, 2000: 64).

Dine karşı perspektifler farklı olsa da din ve insan hayatı ilişkisi birçok açılardan tartışıla gelmiştir. Din; bilim, iman, madde, sanat vs. hakkındaki tutumların hülasası ve mahiyetinin toplamı, insanın nasıl bir bakış açısı ve dünya görüşüne sahip olduğunu gösterir (Usta, 2008: 68). Gerek formel din gerekse de dinin anlaşılına biçimi olarak algılanan mezhepsel yapılar, ancak toplumsal farklılaşmanın ontolojik gerçekliğiyle açıklanabilmektedir.

Kaynaklar

Abrevaya, E. (2000), *Aynadan Ötekine: Çocuk Öznelliğinin Oluşumu Üzerine Bir Çalışma*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Aktan, H. (2000), "Kur'an ve Sünnet ışığında Düşünce ve İnanç özgürlüğü", *Diyanet İşleri Başkanlığı Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, Ankara.

Altıntaş, H. (1994), "Dehriyyûn Maddesi", *D.İ.A*, c.9, İstanbul.

Bauman, Z. (1998.), *Sosyolojik* Düşünmek, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berger, P. L. (2000), *Kutsal Şemsiye*, (Çev. Ali Çoşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L., Luckmann, T. (2008), *Geçekliğin Sosyal İnşâsı,* (Çev. Vefa Saygın Öğütle), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2000), *Paradigma: Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Colleti, L. (1978), "Marksizim ve Diyalektik", *Demokrasi İçin Toplumcu Düşünce*, (Çev. Y. Arıak), 2. sayı, Ankara.

Cooley, C. H. (2009), *Human Nature and the Social Order*, New York: Charles Scribner's Sons.

Çiftçi, A. (2003), *Nasıl Bir Sosyal Bilim?*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.

Çiftçi, A. (2011), *Din Sosyolojisi ve Yöntem, -Toplum Bilim Yazıları II-*, Ankara: Özkan Matbaacılık.

Durkheim, E. (1992), *İntihar*, (Çev. Ö. Ozankaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Durkheim, E. (2005), *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev. F. Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.

Frisby, D. (2002), *Georg Simmel*, London: Loutledge Press.

Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları

Günay, Ü. (1979), *Din ve Toplumsal Farklılaşma,* A. Ü. İlahiyat Fakültesinde 11.04.1979 tarihli ders notları.

Güney, S. (2009), *Sosyal Psikoloji*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

İbni Ebu Talip Ali, (1981), *Nehcu'l-Belağa*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı) Kum Yayınları.

İçli, G. (2008), *Sosyolojiye Giriş*, Ankara: Anı Yayınları.

İşcan, M. Z. (2006), *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Jung, W. (2001), *Georg Simmel*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2010), *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Evrim Yayınları.

Kehrer, G. (1998), "Din ve Toplum", (Çev. M. Emin Köktaş vd.), *Din Sosyolojisi*, (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.

Kızılçelik S., Erjem, Y. (1996), *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, İzmir.

Kösemihal, N. Ş. (1971), *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Levine, D. N., Carter, E. B., Gorman, E. M. (2011), "Simmel'in Amerikan Sosyolojisi Üzerindeki Etkisi-II", (Çev. Gülay Kızıler), *Georg Simmel*, (Ed. Jale Özata Dirlikyapan), Ankara: Doğubatı Yayınları.

Mead, G. H. (1934), *Mind, Self and Society,* Chicago: University of Chicago Press.

Ringer, F. (2006), *Weber'in Metodolojisi,* (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Scaff, L. S. (2011), "Weber, Simmel ve Kültür Sosoyolojisi", (Çev. Eylem Yenisoy), *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür*, (Ed. J. Ö. Dirlikyapan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Turner, Bryan, S. (1998), "Sivil Din", (Çev. M. Emin Köktaş vd.), *Din Sosyolojisi,* (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.

Turner, J. H., Beeghley, L., Powers, C. H. (2010), *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Sentez Yayınları.

Usta, N. (2008), *Din ve Toplum Yazıları*, Ankara: Platin Yayınları.

Wallace, R. A., Wolf, A. (2002), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Leyla Elburuz-M. Rami Ayas), İzmir.

Zizek, S. (2002), *İdeolojinin Yüce Nesnesi*", (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE DİN

Yahya Mustafa Keskin

1. Giriş

Hemen her toplumda güç, itibar (prestij) ve servetin eşit dağıtılmadığı bilinen bir gerçekliktir. Bu eşitsizliğin ne şekilde ortaya çıktığı, eşitsizlik belirleyicilerinin ve bunların işlevlerinin neler olduğu sosyologların ilk zamanlardan beri dikkatini çekmiş; bu bağlamda toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma, sosyolojinin üzerinde durduğu anahtar kavramlardan olmuştur.

Sosyolojinin bir alt dalı olan, en kısa tanımla; din-toplum ilişkilerini incelemeyi kendisine konu edinen din sosyologları için de, tabakalaşma ve din ilişkisinin analiz edilmesi öncelik verilen hususlardan biri olmuştur. İşte, bu başlık altında toplumsal farklılaşma, tabakalaşma ve din ilişkisi ele alınacaktır. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle toplumsal tabakalaşma kavramının, çeşit ve kuramlarının iyi anlaşılması gereklidir.

2. Toplumsal Tabakalaşma

İnsanlar arasındaki eşitsizliklere bütün toplumlarda rastlanabilmektedir. Bu tip eşitsizlikleri betimlemek için sosyologlar "toplumsal tabakalaşma" veya "katmanlaşma" gibi kavramları kullanmaktadırlar. Tabakalaşma terimi ile sosyolojide farklı insan gruplaşmaları arasındaki yapılaşmış eşitsizlikler kast edilmektedir (Marshall, 2009: 710–711). Özel toplumsal farklılaşma tipi olarak toplumsal tabakalaşma kavramı ile aynı ya da benzer statüde olan kişilerin bir yer işgal ederek (Tezcan, 1995: 75) oluşturdukları birliktelik ifade edilir.

Hemen her toplumda güç, prestij ve servetin hiyerarşik olarak dağıldığı toplumsal düzene vurgu yapılır. Bu düzen kimin neyi ne kadar alacağını belirlemektedir. Sosyologlar, insan toplulukları içindeki gruplar ve bireyler arasında var olan eşitsizlikleri açıklamak amacıyla toplumsal tabakalaşmadan bahsederler. Genel olarak tabakalaşmayı varlık veya mülk anlamıyla düşünürüz fakat aslında tabakalaşma ile toplumsal cinsiyet, yaş, dinsel bağ, askeri rütbe (Giddens, 2008: 340), ırk, meslek, statü, zenginlik, eğitim düzeyi, saygınlık vb. gibi ölçütlere göre eşitsiz bir şekilde kategorileştirilme kastedilir.

Tabakalaşmada en belirleyici terim "eşitsizliktir". Bireyler arasındaki bir eşitsizlik sistemi olarak ifade edilen toplumsal tabakalaşma, arzulanan toplumsal ödüllere sahip olmada daha az veya daha çok paya sahip olma esasına dayanır. Bu ödüller servet, gelir, meslekî prestij, eğitim ve de servetin özel bir türü olarak dinî olabilir.

Toplumsal eşitsizlik; malların eşit olmayan dağılımını ifade eden ekonomik düzeyde, iktidarın eşit olmayan dağılımını ifade eden siyasal düzeyde ve toplumsal statülerin eşit olmayan dağılımını ifade eden toplumsal düzeyde olmak üzere genelde üç temel düzeyde belirginleşir (Tezcan, 1995: 75–76).

3. Tabakalaşma Çeşitleri

Dünyada çeşitli göstergelere dayalı tabakalaşma sistemleri görülmektedir. Bu sistemler politik güç, ırk, dil, prestij cinsiyet ve servet sahipliği gibi farklı etmenlere dayanmaktadır.

Sosyal bilimciler daha çok "kapalı", "yarı kapalı" ve "açık tabakalaşma" sistemleri üzerinde durmaktadırlar. Bu sistemlerde kendi içlerinde, kapalı tabakalaşma sistemleri olarak "kölelik" ve "kast"; yarı kapalı tabakalaşma sistemi olarak "feodal zümreler" ve açık tabakalaşma sistemleri olarak da "sınıf" ve "statü" sistemleri gibi özel tiplere ayrılmaktadırlar (Aytaç, 2002: 191).

3.1. Kapalı Tabakalaşma Çeşitleri

3.1.1. Kölelik

"Kölelik", birtakım bireylerin başka bireyler tarafından sahiplenildiği, eşitsizliğin uç bir kısmıdır (Giddens, 2008: 341). Sistem, serflik ve rehinli emek gibi, insanların özgürlüğünün elinden alındığı biçimleri anlatır (Marshall, 2009: 431). Kölelik, en katı tabakalaşma şekli olup burada birey, asla verilmiş statüsünü aşma ya da değiştirme imkânına sahip değildir.

Kuzey Amerika'da on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar Afrikalıların köleleştirilmesine devam edildi. Öyle ki, on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar aşağı yukarı 20 milyon sağlıklı Afrikalı zorla

Amerika'ya götürülmüştür. Bugün modern dünyada kölelik, farklı isimler altında devam etmektedir. Nitekim BM kayıtlarına göre bugün dünyada üç milyon civarında köle bulunmaktadır (Aytaç, 2002: 192).

3.1.2. Kast

Dar anlamı ile bir Hindû kurumuna gönderme yapan "kast" terimi, daha geniş bir anlamda kişileri farklı toplumsal düzeylerde 'donduran', hiyerarşik ve sosyal bir teşkilata işaret eder (Wach, 1995: 265).

İlginç özelliklere sahip görülen tabakalaşma modellerinden olan kast sisteminde birey statüsünü doğuştan edinir ve yaşam boyunca aynı statüyü devam ettirir. Mevcut pozisyonu veya mevkii onun bütün yaşamını etkiler. Kast sistemi derin eşitsizlikler içermekte, birey ve gruplar arasındaki eşitsizliği kurumsallaştırmaktadır.

En katı tabakalaşma sistemlerinden birisi olarak kabul edilen Kastta, bireylerin ırk, etnisite gibi aidiyet bağlarına veya toplumdaki unvan ve prestij ölçütlerine göre ayrılması söz konusudur (Sezal, 2002: 300). Bu sistemde her tabaka diğerlerinden çok farklı olup, üyelerinin meslekleri babadan oğula nakledilir.

2500 yıllık bir geçmişi bulunan kast sistemi 1949 yılında Hindistan'da resmi olarak kaldırılmasına rağmen bugün de önemini korumaktadır (Aytaç, 2002: 193).

3.2. Yarı Kapalı Tabakalaşma Sistemleri

3.2.1. Feodal Zümreler

Toplumsal tabakalaşmanın diğer bir örneğini de Ortaçağ Avrupası'nda görülen "feodal sistem" teşkil eder. Zümre tipi tabakalaşma, kölelik ve kast tipi tabakalaşmaya oranla daha açık bir sistemdir. "Zümre" kavramı, sanayi devrimi öncesi Ortaçağ Avrupa'sında görülen kapalı bir sosyal yapılaşmayı ifade eder (Arslantürk, Amman, 2011: 403).

Weberci terimlerle, "feodalizm", geleneksel bir tahakküm tarzı bağlamında karizmanın rutinleşmesinin bir örneğini temsil etmekteydi. Dolayısıyla iktidar, bir "fieflik" sistemiyle desteklenmiş olarak "patrimonyal" şekilde örgütleniyor ve "serflerin" (özgür olmayan köylülerin) toprağı işleme hakkı karşılığında "lordlarına" değişen oranlarda ve genellikle çok çeşitli biçimlerde rant (emek, nakit ya da ayni olarak) ödemeye zorlandıkları bir sömürü sistemine dayanıyordu. Weber'e göre, sistemin iç dinamiğini kazandıran etken "rant" mücadeleleriydi (Marshall, 2009: 243). Köleler gibi alınıp-satılmayan "serfler", ancak bağımlı oldukları araziler el değiştirdiğinde bir başkasına ait olmaktaydı.

3.3. Açık Tabakalaşma Sistemleri

3.3.1. Sınıf-Statü

Sınıf, gelir, meslek, prestij (saygınlık), eğitim gibi birtakım özelliklere sahip kimselerin oluşturduğu toplumsal kategoriyi ifade eden bir kavramdır. Grupsal eşitsizliğin giderilebilmesinin daha kolay sağlandığı sistem olması nedeniyle buna açık sınıf sistemi de denmektedir. Nitekim Aron'un ifadesiyle, diğer tüm toplumsal tabakalaşma sistemlerinden farklı olarak kişinin içinde doğduğu mevkiyi/statüyü değiştirebilme özelliğine sahip olduğu, bunu da kendi yetenekleri ve kazanımları ile yapabileceği için (Aron, 1992: 17) değişime ve dinamizme en açık sistem olarak tanımlanır.

Genel anlamda, objektif veya subjektif olarak sülale, meşguliyet benzerliği, zenginlik, eğitim, yaşam biçimi, kavramlar ve duygular, tutumlar ve davranışlar tarafından karakterize edilen sınıflar ilk önce Batı'da gelişmişlerdir (Wach, 1995: 270).

Çağdaş toplumlarda gelir, en önemli sınıf ya da statü belirleyicisi durumundadır. Nitekim, çağdaş toplumlarda toplumsal sınıf ayrımında daha çok gelir değişkeninin yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kimi durumlarda da geliri içeren ya da belirleyen meslek-uğraşı biçimi dikkate alınmaktadır (Aytaç, 2002: 195). Statü ise bireyin içerisinde bulunduğu toplum hiyerarşisindeki konumunu veya işgal ettiği yeri ifade eden bir kavramdır.

Çağdaş kapitalist topumlar kabaca "üst", "orta" ve "alt" olmak üzere üç sınıftan oluşur. Üst sınıf, üretim araçlarına sahip olan bireylerden; orta sınıf, genel müdürler, CEO'lar, banka müdürleri ve fabrika müdürleri gibi farklı meslek gruplarından olup, üretim araçlarının sahibi değil ama kontrol edicisi ve yöneticisi olan bireylerden; alt sınıf ise, üretim araçlarının sahibi olmayan sadece üretim araçlarını kullanarak üretim yapan fakat artık değer olarak ürettikleri kârı burjuvaya bırakan, Marx'ın deyimiyle "işçi sınıfından" (proleterya) oluşmaktadır.

4. Tabakalaşma Kuramları

Basit teknoloji ve üretim sistemine sahip olan toplumlardan başlayan eşitsizliğin, farklılaşmanın, üretim vasıtalarının alabildiğine çeşitlendiği günümüz toplumuna uzanan tarihinde farklı boyutlar ve özellikler sergilediğine şahit olmaktayız. İşte bu noktada toplumbilimciler, söz konusu sınıf farklılıklarını anlamaya çalışmış, farklı tabakalaşma kuramları geliştirmişlerdir. Bu bağlamda, toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma ile din arasındaki karşılıklı etkileşimi daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı varsayımından hareketle, belli başlı tabakalaşma kuramları üzerinde durmak gerekir.

4.1. İşlevselci Tabakalaşma Kuramı

Davis ve Moore tarafından geliştirilen işlevselci kuram, toplumsal tabakalaşmanın evrensel olduğunu; toplumsal hayatın ve sürekliliğinin devamı için tabakalaşmanın en önemli işlevsel başarı mekanizması olduğunu iddia etmiştir. Başka bir deyişle bu kuram, insanların nasıl ve ne biçimde tabakalaştığını, fonksiyonel bir yaklaşımla açıklamaya çalışır. İşlevselci tabakalaşma kuramına göre tabakalaşma kaçınılmazdır.

Davis ve Moore'a göre, toplumların bireylere sağladığı üç farklı ödül mevcuttur ki bunlar servet (gelir), iktidar (başkalarına hükmetme) ve statü (bireylerin toplumdaki yeri, saygınlığı ve itibarı)dür. Bu üç ödülün eşit dağıtıldığı toplumda insanlar, mevkilerini yükseltmek için bir çaba içine girmeyecektir. Her meslek, yaş ya da cinsiyet farklılığı içerisinde olanlar, kendi konumlarının gereğini yerine getirdiğinde, toplumsal düzen ve bütünlük sağlanacaktır (Aytaç, 2002: 196).

Kuram, tabakalaşma kavramını, toplumun durağan haldeki farklılaşmasını ve aynı zamanda değişimini ifade eden toplumsal statüler temelinde açıklar. Kuramda, tabakaların olumlu işlevleri, yeni konum ve mevkilerin gereklilikleri, tabakalaşmanın kaçınılmazlığı ve ödül sistemleri üzerine odaklanılır. Bununla toplumun işleyen bir sosyal sistem olarak, gerekli sosyal konumları ve statüleri yarattığı ve her bir konum için de uygun bireyleri seçtiği ifade edilir (Gül & Karaman, 2012: 373).

4.2. Çatışmacı Kuram

Marx'ın sınıf kavramı, tabakalaşma kuramları arasında önemli bir yere sahiptir. Marx'a göre tabakalaşma iki düzeyde belirginleşir. Bunlar iktidarı, gücü ve sermayeyi (üretim araçlarını) elinde bulunduran burjuvazi ile bunlara sahip olmayan, sömürülen (ezilen) işçi (proleterya) sınıflarıdır (Fındıkoğlu, 1975: 71, 379). Marx'a göre, insanlık tarihi sınıf çatışmaları tarihidir.

Kuram, sosyal sınıfları, toplumdaki nesnel olarak yapılaşmış ekonomik eşitsizlikler temelinde, yani bireylerin üretim ilişkilerindeki konumları içinde ele alır. Ekonomik ilişkiler sınıfların temelini oluşturmaktadır. Tüm sınıf ilişkileri, sömüren ve sömürülen gruplar arasında oluşmaktadır. Sömürenler bir artı değere sahip olurken sömürülenler ise, iş-güçlerini satarak yaşamlarını devam ettirmektedirler. Her cemiyet üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin neticesi olarak ortaya çıkan sınıflar halinde organize olmuştur (Türkdoğan, 2004: 399). Sömürü ve baskı farklı formlarda gerçekleşmiştir.

Kurama göre kaynaklar, işlevselci kuramın iddiasının aksine yeteneğe, görevlere ve baskıya ya da zorluk derecelerine göre değil, daha çok mirasa,

sömürüye ve baskıya göre dağıtılmaktadır. Eşitsizlik, insanların kıt kaynaklara sahip olmaları nedeniyle birbirleriyle kıyasıya savaşmaları sonucunda belirginleşir. Bu da kaynakların dağıtılmasında eşitsizliği doğurur. Bu durumda egemen grup, bir kez güce sahip olduğunda, kendi gücünün meşruluğunu propaganda yoluyla kitlelere aşılar. Din, politika, kitle iletişim araçları vs. yoluyla kendini haklı gösterir. Eğer kitleler, üst grubun propagandasından etkilenmişlerse yanlış bilinçlenmişlerdir. Bu durumda, üst sınıfın yönetmeye, hükmetmeye hakkı olduğu yanılsaması ortaya çıkar. Kitleler, ciddi bir şekilde sömürülüyorsa, bu zaman içinde sınıf bilinci keskinleşir ve çatışma ortaya çıkar. Marx bu durumda, bilinçlenen ezilen sınıfın (Proleterya) bilinçlenerek üst sınıfı (Burjuvazi) devirip sınıfların, eşitsizliğin, tabakalaşmanın olmayacağı bir toplumu kuracağını öngörmüştür (Aytaç, 2002: 197).

4.3. Uzlaşma Kuramı

Kuramın temsilcisi Weber'dir. Marx'tan etkilenmekle birlikte Weber, Marx'ın tabakalaşma kuramını değiştirerek ondan bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Nitekim, Weber de sınıfın nesnel koşullara dayandığı görüşünü kabul etmekle birlikte, sınıf oluşumunda Marx'ın sözünü ettiği ekonomik faktörlerden daha fazlasının etkili olduğunun altını çizmektedir. Öyle ki, Weber'e göre, sınıfsal farklılıklar yalnızca üretim araçlarının denetiminden ya da denetimlerinin olmamasından değil, mülkiyetle doğrudan doğruya ilişkisi olmayan ekonomik etkenlerden de kaynaklanmaktadır. Yani Weber'deki hiyerarşik ayrım, insanların üretim araçları karşısındaki durumuna göre değil, piyasadaki mallara hangi ölçüde sahip olduklarına ve hayatta elde edecekleri olanaklara bağlıdır (Aytaç, 2002: 202–203).

Kapitalizmin gelişmesine karşı çıkmayan Weber, Marx'ın komünizm hakkındaki düşüncelerini ise uygulanamayacak ütopya olarak değerlendirmiştir. Weber, toplumdaki mal ve hizmetlerin değiştiği piyasa süreçlerini ve çoklu toplumsal sınıf olasılıklarını ele alır. Bu bağlamda, bireylerin yaşam tarzlarındaki ayrıcalık yaratan ayrışmalara, statülere ve siyasal güç ilişkilerine dikkat çeker. Weber'e göre tabakalaşma çok boyutlu olmakla birlikte o, daha çok üçlü bir tabakalaşma yapısı üzerinde durur ki bunlar "sosyal sınıf", "statü" ve "politik parti"dir (Gül & Karaman, 2012: 375). Bunlar, teker teker veya hepsi birden ferdin davranışlarını, hayat tarzını, dolayısıyla da sınıfını değiştirebilirler. Birey, ekonomik, sosyal ve politik daireler içinde yer alır ve bunlardan birinde diğerlerine göre daha yukarılarda veya aşağıda bulunabilir.

Sosyal sınıf kavramına Marx'dan farklı olarak yaklaşan Weber'e göre sınıflar, sosyal topluluklar değildir; yalnızca toplumsal eylemin mümkün ve

muhtemel temellerini temsil ederler (Weber, 2006: 269–270). Weber'deki sınıf, Marx'ın aksine üretim ile değil, tüketim ile ilgilidir.

5. Toplumsal Tabakalaşma ve Din İlişkileri

Görüldüğü gibi, toplumları oluşturan bireyler, iş-güç, sosyal mevki, prestij, servet ve statü gibi birtakım özellikleri bakımından farklılaşmaktadırlar. Buna paralel olarak, toplumun dinî hayatında farklı dindarlık tiplerinin oluşacağı ve dinin tezahür biçimlerinde de birtakım değişikliklerin görüleceği muhakkaktır. Bu bağlamda toplumsal farklılaşma, tabakalaşma ve din ilişkileri incelenmeye değer konuları olarak karşımızda durmaktadır.

Ampirik deliller, toplumsal sınıflar arasında dinsel münasebetler, stil ve pratik konusunda önemli dinsel farkları vurgulamaktadır (Turner, 1998: 249). Genel olarak toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma ile din arasındaki ilişkileri toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmanın dini yaşantı üzerindeki etkileri ve dinin toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma üzerindeki etkileri (dine dayalı tabakalaşma) şeklinde iki düzlemde ele alınak mümkündür.

5.1. Toplumsal Farklılaşma ve Tabakalaşmanın Din Üzerindeki Etkileri

İlk anda toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmanın dinî tecrübenin anlatımı üzerindeki etkisi ön plana çıkarılmaktadır (Weber, 1996: 365; Wach, 1995: 293). Ancak, Wach'ın da belirttiği gibi bu etki, doğrudan doğruya ferdi ilgilendiren sübjektif din değil, objektif din üzerinde görülmektedir (Wach, 1995: 297; Günay, 2003: 328). Doğrudan doğruya ferdi ilgilendiren sübjektif din toplumsal farklılaşmadan etkilenmediği içindir ki, aynı devir ve aynı medeniyet içinde yaşayan iki kişi sosyal mevki, meslek ve zenginlik bakımından farklı da olsalar, benzer dinî tecrübelere sahip olabilmektedirler. Çünkü temel bir hadise olarak dinî tecrübe, oldukça içten bir karaktere sahip olan bir birliğin esasını teşkil etmekte ve bütün insanlarda müşterek olan düşünce, duygu ve heyecanlar tabakasını derinliğine delmek suretiyle soy, meslek, zenginlik ve mevki bakımından oldukça farklı olan insanları dinî inanç etrafında birleştirerek bütünleştirmekte, yekvücut hale getirmektedir (Günay, 2003: 297).

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, önce basit (ilkel) ve karmaşık şeklinde kategorize edilen iki çeşit toplum tipini ayırt etmek; bu toplum tiplerinde ortaya çıkan farklı dindarlık tiplerinin ve dinin tezahür biçimlerinin üzerinde durmak gerekmektedir.

5.2. Basit (İlkel) Toplumlarda Toplumsal Farklılaşma, Tabakalaşma ve Din İlişkileri

Basit toplum veya daha doğru bir deyimle az farklılaşmış toplum; farklılaşmanın, meşguliyetin, mevki, statü ve fonksiyon farklılıklarının henüz

tam olarak ortaya çıkmadığı toplum tipidir. Ancak, basit (ilkel) toplumları hiç farklılaşmamış olarak düşünmek, homojen sosyal ve kültürel üniteler olarak görmek yanlış bir bakış açısıdır. Nitekim en ilkel (basit) toplumlarm bile, belirli bir tekâmül ve ilerleme safhalarmdan geçtiği, dolayısıyla mutlaka değişme ve farklılaşma geçirdiği bilinen bir gerçektir. Bu tip ilkel toplumlara örnek olarak; Güney Afrika'nın Büşmen'leri, Avustralya'nın Arunta'ları verilebilir (Günay; 1999; 290–291).

Basit (ilkel) toplum tipinde toplumsal farklılaşma, tabakalaşma ve din ilişkileri çok belirgin değildir. Bununla birlikte bu tür toplumlarda toplumsal mevkilerin ve statülerine bağlı olarak bazı dinî fonksiyonlarm belli kişilere ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, sosyal mevkinin yanı sıra "sülale" ve "zenginliğe" bağlı olarak ibadetle ilgili görevlerin belli kişilere verilmesi eğilimi ilkel toplumlarda sık rastlanan bir durumdur.

Basit toplumlarda önemli bir farklılaşma faktörü de 'cinsiyet'tir. Nitekim, karmaşık veya ileri toplumlarm dinlerinde olduğu gibi, bazı 'tabular' (dinî yasaklar) kabilenin bir kısmını ve özellikle kadınları bir kısım dinî faaliyetleri yapmaktan ya tamamen (örneğin, Avustralya ve Malenezya'da) ya da kısmen muaf tutmaktadır. Ayrıca, çeşitli nedenlerle hem basit (ilkel) hem de ilerlemiş (karmaşık) toplumlarda kadınların genellikle erkeklere oranla dindarlığa daha eğilimli olduklarının bilinmesine rağmen, dinî ayin ve törenlerle ilgili vazifeleri yerine getirmede erkekler kadınlarm önünde yer almakta, kadınlara ise sadece duaları yapma gibi görevler düşmektedir. Gerek ilkel ve gerekse ilerlemiş toplumlarda kadınlarm dinî faaliyetleri yapmaktan tamamen veya kısmen uzak tutulmasının pek çok nedeni olabilir. Bunlar; kadınların fizyolojik ve psikolojik özellikleriyle ilgili olabileceği gibi, kültürel, toplumsal ve daha da önemlisi toplumların cinsiyet algılarıyla da ilgili olabilmektedir (Wach, 1995: 271; Günay; 1999: 291).

Basit (ilkel) toplumlarda cinsiyet kadar önemli bir diğer farklılaşma faktörü "yaş"tır. Nitekim "yaş", sadece ilkel toplumlar düzeyinde değil, karmaşık toplumlarda da en önemli farklılaşma ve tabakalaşma unsurlarmdan biridir. Öyle ki, az farklılaşmış toplumlarda her cinsiyetin kendine mahsus koruyucu bir ilahı olduğu gibi, aynı zamanda belli yaş kategorilerindekilerin kabul edildikleri dinî grup ve cemaatler, ayinler ve üstelik hayatın belirli dönemlerinden (doğum, evlenme ve ölüm gibi) ötekilere geçişlerde uygulanan geçiş ayinleri bulunmaktadır (Günay; 1999: 291). Wach da, bütün toplumlarda kesin sonuçlu dinî tecrübelerin ve yaratıcı atılımların genel olarak genç, teşkilatlanmış din içerisindeki hâkim rolün ise, yaşlı şahıslar tarafından yerine getirilmekte olduğunu belirtmektedir (Wach, 1995: 272). Bu nedenledir ki, din adamı portresinde genellikle ihtiyarlar belirgin bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaşa dayalı farklılaşma ile din arasındaki ilişki söz konusu olduğunda dikkatimizi çeken önemli bir husus da, genelde yaşın ilerlemesine paralel olarak, bireylerin dindarlık eğilimlerinde de görece bir artışın olmasıdır. Nitekim, yapılan tecrübî din sosyolojisi çalışmaları da bu genellemeyi büyük oranda doğrular neticelere ulaşmıştır. Bu durum daha çok gençlik döneminin psikolojik özellikleri ile hayata bakış algıları ve/veya hayattan beklentileriyle izah edilebilir. Öyle ki, yaş dönemlerinin özelliği olarak gençler için zevk, eğlence ve dünyaya düşkünlük daha cazip görünmektedir. Nitekim, G. L. Bras da, insanlığın ilk devirlerinden itibaren dünya nimetlerinin yaşlılardan ziyade gençlere daha cazip göründüğünü belirtmektedir (Günay; 1999: 291).

Bir diğer toplumsal farklılaşma türü de "meşguliyettir". Bazı basit (ilkel) toplumlarda zayıf da olsa mesleki ihtisaslaşmalar mevcuttur. Basit (ilkel) toplumlardan karmaşık toplumlara doğru gidildikçe toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmalar artmakta ve çeşitlenmektedir. Basit (ilkel) toplumlar kendi hâkim mesleki faaliyetlerine ve meşguliyetlerine göre; avcı, balıkçı, çoban vb. sınıflara ayrılmaktadır. Aynı şekilde mesleki faaliyetlerin cinsi bu toplumların göçebe veya yerleşik olmalarını da etkilemektedir. Burada dikkati çeken en önemli hususlardan birisi de, bu toplumların mesleki faaliyetleri veya meşguliyetlerinin dinî yaşayışlarıyla çok yakından ve sıkı ilişki içerisinde olduğudur. Nitekim, basit toplumlarda yiyecek derleme, hasat ve av gibi faaliyetlere belli dinî ayin ve törenler eşlik etmektedir. Dini motifler sadece meslek seçimini etkilememekte, aynı zamanda belli işler ve meslekler karşısında takınılan tavır üzerinde de belirleyici bir rol oynamaktadır (Günay; 1999: 292–293).

Kısaca ifade etmek gerekirse cinsiyet, yaş ve meşguliyet basit (ilkel) toplumlarda temel farklılaşma ve tabakalaşma faktörleri olup, her faktörle din arasında karşılıklı etki/tepki söz konusudur.

5.3. Karmaşık Toplumlarda Toplumsal Farklılaşma, Tabakalaşma ve Din İlişkileri

Karmaşık toplum toplumsal farklılaşma ve/veya tabakalaşma denilen olgunun ortaya çıkarak toplumun iş-güç, sosyal mevki, statü ve fonksiyonlar bakımından başkalaştığı, iş bölümü ve uzmanlaşmanın gittikçe arttığı toplum tipidir ki, bunun en gelişmiş örneklerini günümüz modern toplumlarında görmekteyiz (Günay, 1998: 288).

Tıpkı ilkel ve az farklılaşmış toplumlarda olduğu gibi, daha karmaşık toplumlarda da meşguliyet, mevki, durum ve fonksiyon farklılıklarının dinle yakından ve karşılıklı ilişkisi söz konusudur. Öyle ki, özellikle günümüzde,

toplumsal işbölümünün artmasına paralel olarak, meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar da kendilerini daha güçlü hissettirdiklerinden, artık, ilkel toplumlardaki gibi tabiî cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde kesin sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmekte, bu durum karşısında ise gayri mütecanis bir toplumdaki toplumsal bütünleşmeyi sağlamak ihtiyacı kendini daha da kuvvetle hissettirmektedir (Günay, 1998: 293).

Burada, karmaşık toplumlarda toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmanın din ile ilişkisinin farklı kategori ve tabakalarda ne şekilde cereyan ettiğini daha iyi anlayabilmek için bu ilişkilerin, göçebe ve yerleşik topluluklar düzleminde ele alınması konunun aydınlatılması açısından elzem görünmektedir.

5.4. Göçebe ve Çoban Gruplarında Dinî Tezahürler

İnsan topluluklarının ilk yaşam biçimi olduğu belirtilen ve avcılık ve toplayıcılık olarak tanımlanan tarzlarından sonra, göçebe yaşam tarzı ve hayvan yetiştiriciliğinin de toplumların yaşantılarında belli bir döneme denk geldiği bilinen bir gerçektir. Konumuz açısından dikkat edilmesi gereken husus bu tür yaşam biçimlerinin kendine mahsus dinî karakter göstermesidir. Bu durum en çok, dinin pratikleri üzerinde kendini göstermektedir. Öyle ki, dinsel pratiklerle yaşam biçimleri arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Aynı şekilde, göçebe hayatının ritmi, onların dinlerinde önemli günlerin ve bayramların takvimine denk gelmektedir. Nitekim antik Yahudilikte koyun kırkma bayramı yer almıştır (Günay, 1998: 299–300). Nitekim, temel geçimin hayvancılık ya da çobanlık yoluyla sağlandığı söz konusu toplumlarda her şey, temel besin kaynağının bol ve bereketli olması üzerinden cereyan etmekte, bu bağlamda kanlı kurban geleneği ön plana çıkarılmaktadır. Bunun en güzel örneğini, günümüzde ülkemizde yarı göçebe şeklinde hayatını devam ettiren topluluklarından başında gelen ve daha çok Tunceli ve Elazığ bölgesinde yaşayan Şavaklarda gözlemek mümkündür. Öyle ki, temel geçimini küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinden ve özellikle tulum peyniri üreticiliğinden sağlayan Şavaklar, hayvanlarını, baharda daha geniş mera ve otlakların bulunduğu Erzincan ve Erzurum yaylalarına çıkarır ve kışa kadar buralarda kalırlar. Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, söz konusu toplulukların sezonun bol ve bereketli geçmesi için her göç öncesi, kurban kesme pratiğine başvurmasıdır.

5.5. Yerleşik Gruplarda Dinin Tezahür Biçimi

Yerleşik hayata geçiş, nüfus, sağlık, beslenme, siyasi örgütlenme biçimi vb. gibi daha pek çok noktada toplumların hayatlarında pek çok değişikliğe neden olmaktadır. Şüphesiz bu durum sadece söz konusu alanlarla sınırlı

kalmamakta, toplumların algı dünyasında da etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Öyle ki yerleşik hayat tarzı, göçebelerde çok da net çizgilerle belirlenemeyen ülke, toprak, ekim ve mahsul gibi unsurları ön plana çıkarmakta, bu da söz konusu toplulukların dinî yaşayış ve davranışlarında birtakım yankılar meydana getirmektedir. Bu durumu, farklı yerleşik hayat formları ve kategorileri üzerinde gözlemek mümkündür.

Tabiatla doğrudan doğruya ve devamlı temas halinde olan köylüler ve özellikle ziraatçılar, tabiatüstü sihrî formlara öteki toplumsal çevrelere oranla daha duyarlıdır. Bu nedenledir ki, büyüsel unsurlar köylü dindarlığında çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bu yolla köylü, kendi hayat faaliyetleri için, esrarengiz güçlerin yardımını sağlamaya, kötülerin de fesadını bertaraf etmeye çalışmaktadır. Keza, köylü dinleri ve dindarlıklarında bolluk ve bereket tanrıları ve benzeri kutsallıkların önem kazanması (Günay, 1998: 300) bu bağlamda, tarımcı toplumların tanrılarına "Toprak Ana", akarsu yataklarında yaşayanlarınkine "Bereket Tanrısı", denizci toplulukların tanrılarına ise, "Koruyucu Mabut" adının verilmesi (Keskin; 2004: 17), bu bakımdan kayda değerdir.

Kent, toplumların dinî hayatı üzerinde önemli değişmelere neden olan faktörlerden birisidir. Bu bağlamda, kentlileşen toplumlar ve özellikle burjuvazi de kendine has bir dindarlık geliştirmiştir. Bu tür dindarlık resmi, formel, araştırma ve sorgulamaya dayalıdır. Bu tür dindarlıkta asıl belirleyici olan hiç kuşkusuz eğitim-öğretim faktörüdür. Öyle ki seküler eğitim ve öğretim süreçlerini tecrübe etmiş birey ve toplumların dini anlayışı ve yaşayışı üzerinde derin etkiler bırakmaktadır.

Weber'den önce din ile ekonomik hayat arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken kişi İbn Haldun'dur. Nitekim o, ekonomik refah seviyesinin yükselmesinin bireylerin ve toplumların dinî hayatları üzerinde negatif bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak, yapılan tecrübî din sosyolojisi çalışmaları bunun aksini göstermiş, faaliyetleri daha çok bu dünya işleriyle ilgili olmakla birlikte tüccarların, dinî konuda diğer gruplardan veya sınıftan olanlara oranla daha dindar eğilime sahip oldukları tespit edilmiştir.

Genellikle Zenginler, orta tabakadan olanlara veya fakirlere oranla daha gösterişsel dindarlık tutum ve eğiliminde olurlar. Genellikle pek çok dinde zengin sınıfların gösterişli dinî ayinler düzenleme eğilimine karşılık, fakir sınıfların dinî ayinlerinde sadelik göze çarpmaktadır. Bu bağlamda özellikle zengin tabakadan olanlarda gösterişsel dindarlık davranışları biçimlerinin ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Meseleye ülkemiz açısından bakılacak olursa, zengin kesimden olanların birtakım dinî pratikleri yerine getirirken zenginliklerini ortaya koyacak şekilde davranmaları (örneğin,

mevlidlerini sanatçılara okutturmak, tesettürünü marka olan ürünler içerisinden seçmek, hac için yüksek fiyatlı otelleri tercih etmek gibi) sıkça karşılaşılan bir durumdur.

Aydın veya entelektüel kesimin dindarlığı da ilginç ilişkiler göstermektedir. Öyle ki, söz konusu tabakadan olanların dinî tutum ve davranışları kendine has örnekler sunmaktadır. Örneğin, bu tabakanın rahipler ve din adamları tarafından teşkil edildiği dönemde ilimle din iç içe ve sıkı münasebet halinde görülmüştür. Buna karşılık zamanla ortaya çıkan ayrımlaşmaya paralel olarak bu münasebetlerin müsamaha, ilgisizlik veya tecavüz şekillerinde tezahür eden istikametlere yöneldiğine şahit olunmuştur. Âlimler sınıfının dinî tutum ve davranışlar üzerindeki etkilerini "Yahudilik", "Parsilik", "Brahmanlık", "Mani dini" ve "Konfüçyanizm"de görmek mümkündür. Özellikle Konfüçyanizm, her şeyden önce, zengin ve kültürlü sınıflarm dini olarak karşımıza çıkmakta olup, onun ahlâkı, Çin törelerinin ana formunu belirlemiştir (Günay, 1998: 301–302).

Alt tabakadan olanların, özellikle de işçilerin şimdiye kadar kendilerine mahsus bir dindarlık tarzı gösteremedikleri belirtilmektedir. Nitekim modern proleterya dine karşı ilgisiz tutumu ile karakterize olmuş bulunmaktadır. Yine de, kurtuluş dini ve dindarlığı, alt tabakalar için temel bir ideali oluşturmuştur. Nitekim Weber, meselâ Hindistan'da, alt tabakaların, bir kurtarıcının sakramantel dindarlığı ile yükselme idealine yöneldiklerine işaret ediyor (Günay, 1998: 302).

Hemen bütün büyük dinlerde resmî ve kitabî dindarlık ile halk dindarlığının kayda değer çizgilerle birbirinden ayrılmakta oluşuna önemle işaret edilmektedir. Bu çerçevede, "halk dindarlığı" veya "popüler dindarlık" terimi "resmî" (ofisiyel) veya "kitabî" yahut "entelektüel dindarlık" biçimlerine göre daima özel bir formu teşkil etmiştir. Nitekim İslâmiyet'te "avam" ve "havas" dindarlıkları arasında gözetilen ayrım bu durumun tipik bir göstergesi olmaktadır. Halk dindarlığı içerisinde yer verdiği büyüsel, mistik ve mitolojik unsurlar ve vurgularla, kutsal metinlere yahut nasslara ya da onların falan ya da filan biçimindeki kabul görmüş ve kurumlaşmış bir yorumuna sıkı bir bağlılık esasına dayalı kitabî yahut resmî dindarlıktan ayrılmaktadır (Günay, 199: 302). Bu bağlamda dikkatimizi çeken en önemli husus, halk (popüler) dindarlığının sâde, günlük hayata kolayca uyum gösteren ve pratik fayda sağlanmaya yönelik olarak kabul görmesidir.

Muharipler sınıfının hâkim olduğu politeist toplumlarda savaş, çarpışma ve zafer tanrıları önem kazanmaktadır. Meselâ savaşçı bir kavim olan Meksika'nın Azteklerinde en mühim ulûhiyet savaş tanrısı

"Ultziloposti"dur. Azteklerde savaşçılar sınıfının heyecanlı ve kavgacı karakteri Meksika mitolojileri ve ayinlerini de etkilemiştir. Nitekim, bunların dinlerinde çok sayıda insan kurbanına yer verilmesi bundandır (Günay, 199: 303).

5.6. Dine Dayalı Tabakalaşma

Tarihsel süreç içerisinde tabakalaşması dinî kriterlere dayanan toplumların çok daha az olduğunu görmekteyiz. Bu anlayışta toplumun farklılaşmasının ve tabakalaşmasının kesin olarak din tarafından belirlenmesi söz konusudur ki, bunun en tipik örneğini "Kast sistemi"nde görmekteyiz. (Kehrer, 1996: 72; Günay, 1998: 294).

Hind Kast sistemi dinî inançlar temeli üzerine oturmuş bir toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma örneğidir. Öyle ki, bu örnekte din, bir toplumsal farklılaşma veya toplumsal farklılıkları meşrulaştırma fonksiyonu görmektedir. Dinsel değerlerle meşrulaştırılan Kast sisteminde birey statüsünü doğuştan kazanır ve yaşam boyunca aynı statüyü devam ettirir. Kastlar arasında geçiş yoktur. Rahipler en üst kastı oluşturmuştur. Farklı kastlar arasında etkileşim yoktur.

Sistemin varlığını korumasında statülerin süreklilik arz etmesi ve dinsel bir temele dayanması belirleyicidir. Ancak, dinî merciler yoluyla mevcut eşitsizlikleri savunma, dinî niteliklere dayalı bir tabakalaşma düzeni ile bir tutulamaz. Din tarafından tabakalandırılmış bir toplumun bireyleri, daima ve tümüyle meşru bir kriter temelinde tespit edilmiş olan bir tabaka bünyesine bağlıdırlar (Kehrer, 1998: 72).

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus da, dinî merciler yoluyla mevcut eşitsizlikleri savunma ile dinî niteliklere dayalı bir tabakalaşma düzeninin bir tutulamamasıdır. Öte yandan, dinî niteliklere dayalı bir tabakalaşmanın olmadığı tabakalaşmada, dinin mevcut toplumsal farklılaşmaya tepkisinin mahiyeti tartışılmıştır. Öyle ki, dinin özellikle toplumsal değişmeyi sağlamak yerine, mevcut statü ilişkilerinde bir değişiklik yapmayı deneyerek, toplumsal tabakalaşma için ahlakî temellendirmeler yapması görülen bir durumdur (Kehrer, 1998: 72).

Kaynaklar

Aron, R. (1992), *Sınıf Mücadelesi,* (Çev. E. Güngör), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Aytaç, Ö. (2002), *Sosyoloji,* Malatya: Üniversite Kitabevi.

Fındıkoğlu, Z. F. (1975), *Kar Marx ve Sistemi,* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Giddens, A. (2008), *Sosyoloji,* İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Gül, S. G. & F. Karaman, (2012), "Toplumsal Tabakalaşma ve Yoksulluk", (Ed. Muammer Tuna), *Sosyolojiye Giriş,* Ankara: Detay Yayıncılık.

Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Kehrer, G. (1998), "Din ve Toplum", (Çev. M. Emin Köktaş vd.), *Din Sosyolojisi,* (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları, ss. 17–118.

Keskin, Y. M. (2004), "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi,* Sayı: 2, ss. 7–21.

Marshall, G. (2009), *Sosyoloji Sözlüğü,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tezcan, M. (1995), *Sosyolojiye Giriş,* Ankara: 4. Baskı

Türkdoğan, O. (2004), *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi,* İstanbul: IQ Yayınları.

Sezal, İ. (2002), *Sosyolojiye Giriş,* Ankara: Martı Yayınları.

Turner, B. S. (1998), "Sivil Din", (Çev. M. Emin Köktaş vd.), *Din Sosyolojisi,* (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.

Wach, J. (1995), *Din Sosyolojisi,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Weber, M. (2006), *Sosyoloji Yazıları,* (Çev. T. Parla), İstanbul, İletişim Yayınları.

Turner, B. S. (1998), "Sivil Din", (Çev. M. Emin Köktaş vd.), *Din Sosyolojisi,* (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları, ss. 238–251.

Zygmunt, B. (1999), *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar,* (Çev. Ümit Öktem), İstanbul, Sarmal Yayınları.

9. BÖLÜM

DİNİ GRUPLAR VE YENİ DİNİ HAREKETLER

DİNİ GRUPLAR SOSYOLOJİSİ

Niyazi Akyüz

1. Toplumsal Gruplar

İnsan toplumsal bir varlıktır. İnsanlık tarihi boyunca insanlar, birlikte bazı ihtiyaçlarını daha kolay karşılayabileceklerinden toplum halinde yaşamakta, ancak bu şekilde bile bütün ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Çünkü bilhassa nüfusun yoğun olduğu toplumsal kesimlerde insanlar, günlük ihtiyaçlarını ya da uzun vadeli maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için kendilerine daha yakın olan ve ilişki kurabilecekleri kişilere ya da gruplara ihtiyaç duymaktadır.

Toplumsal sistemlerin üç temel unsurundan birincisi insanlar, ikincisi gruplar, üçüncüsü ise toplumsal ilişkilerdir. Toplumsal ilişki, insanlarm toplum halinde örgütlenmelerini ifade eden önemli bir sosyal unsurdur. Bu nedenle sosyoloji, toplumsal kurumlar ve toplumsal olaylarla birlikte toplumsal ilişkileri de inceler. Hatta Tönnies'in, toplumları, cemaat ve cemiyet şeklindeki sosyolojik kavramlaştırınasında sosyal ilişkilerin niteliği temel ayırt edici bir özellik olarak ortaya konur (Doğan, 2002: 74). Durkheim'in, toplumları, mekanik-organik dayanışmaya sahip olarak nitelediği ikili kavramlaştırınasında da, sosyal ilişkilerin sıklığı ya da azlığı önemli bir faktör olarak belirtilir (Aron, 1986: 322). Toplumsal ilişki "bir ferdin veya grubun, kendi dışındaki fert ve grupların çeşitli davranış şekillerini ve beklentilerini hesaba katarak sürdürdüğü ilişkiye dayalı etkileşim" (Erkal, 1998: 170) olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal ilişki, "başkası" düşüncesi etrafında ortaya çıktığı için, insanlar ya da toplumsal grupların, yalnızca kendi varlıklarının farkında olmaları yeterli değildir.

Bireyin, kendi dışında bulunan kişi ya da toplumsal grupların varlığını dikkate alması, toplumsal ilişkilerin doğal bir sonucudur. Buna göre toplumsal ilişki, insanın, kendi dışındaki insanlarla ilişkisinde anlamlı bir hayat alanı yaratma olayıdır (Doğan, 2002: 74). İşte ortak amaçlarını gerçekleştirmek, ihtiyaçlarını karşılamak, inançlarının gereğini yerine getirmek için birden fazla insanın birbiriyle ilişki kurması, grupların oluşmasının da doğal zeminini teşkil etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki grup, hem insanın en temel ihtiyaçlarını karşılaması hem de kendisini, içinde yaşadığı geniş toplumsal yapıya daha fazla ve farklı açılardan bağlaması bakımından çok önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Günlük dilde grup kelimesi her tür topluluğu ifade etmek üzere kullanıldığı için, sosyolojik analiz açısından terimi tanımlamak gerekmektedir. Böylece toplumsal grupları başka topluluklardan ayırt etmek de kolaylaşacaktır. İnsanlar, tüm zaman ve mekanlarda aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din ve boş zaman değerlendirme gibi çeşitli gruplar içinde yaşamışlardır. Bu gruplar, tüm sosyal bilimciler tarafından bir toplumdaki temel gruplar arasında sayılmaktadır. İnsanlar, bütün ihtiyaçlarını bu gruplar içerisinde karşılarlar. Her toplumda pek çok yetişkin ve çocuk, birçok ihtiyacını karşılamak için, ailesinde, okulda, iş yerinde, spor kulübünde, camide, dernekte, partide çeşitli faaliyetlerde bulunmaktadır (Fichter, 1994: 57–58).

2. Toplumsal Grupların Özellikleri

Toplumsal gruplar çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. Grupların toplumsal işlevlerini, yapılarını, üyelerinden talep ettikleri rolleri, karşılıklı ilişkilerin niteliğini, davranış ölçütlerini ve amaçlarını temel alan sınıflandırmalar vardır. Grupların sınıflandırılmasında en çok kullanılan ölçütlerden biri karşılıklı ilişkiler ve iletişimdir. Bu ilişkilerin özel, kişisel, sık ve yoğun olduğu gruplara C. H. Cooley, Birincil Gruplar adını vermektedir. Bu yakın ve samimi beraberliklerin psikolojik sonucu, bireyselliklerin ortak bütün içinde erimesi ve bireyin benliğinin, en azından belli amaçlar açısından grubun ortak amaçlarıyla bütünleşmesidir. Böylece 'biz' bilinci güçlenmekte, grupla özdeşleşme artmaktadır. Cooley'in birincil grup tanımında, yüz yüze ve sürekli ilişkiler yanında, üyelerin sayıca az ve fiziksel yakınlık içinde olması dikkati çekmektedir. Cooley, ilişkilerin daha az kişisel, daha seyrek ve biçimsel olduğu geniş gruplara ise, İkincil Gruplar adını vermiştir. Bu gruplara girmek ve çıkmak bireyin isteğine bağlıdır. Bu gruplarda ilişkiler, sözleşmelere benzer: Siyasal partiler, sendikalar vb. (Tan, 1981: 53–54).

Tönnies, grupların üyeleri arasındaki ilişkilerden yola çıkarak bir sınıflama yapmaktadır. Bu sınıflamaya göre insanlar, *Gemeinschaft* (Cemaat) ve

Gesellschaft (Toplum/Cemiyet) şeklindeki gruplarda yaşarlar. Bunlardan Cemaat, bir arada, yakın, özel, yoğun ilişkiler içinde yaşayan topluluk olarak tanımlanmaktadır. Tönnies, bu ilişkilere dayanan gruplar için aile ya da yakın akraba gruplarını, köy topluluklarını, komşuluk gruplarını, arkadaş topluluklarını örnek vermektedir. Cemiyet ya da toplum olarak isimlendirilen topluluklar ise bilinçli ve gönüllü olarak üye olunan grupları ifade etmektedir. Tönnies bunlar için, ekonomik çıkarlar için üye olunan grupları örnek vermektedir. O, Cemaat ve Cemiyet'i tanımlarken iki kriter kullanmaktadır. Birincisi, Cemaat türü topluluklara bireyler tüm kişilikleriyle üyedir. Amaçlarının tümünü ya da çoğunu bunların içinde gerçekleştirir. Cemiyete ise bireyler, kişiliklerinin bir bölümüyle katılır ve amaçlarını gerçekleştirir. İkinci kritere göre Cemaat, duygu ve anlayış itibariyle uyum içinde olan bireylerden oluştuğu halde Cemiyette, bireyler arasında rasyonel çıkarlar ön plandadır (Bottomore, 1984: 98).

Toplumsal grupları sınıflandırma çabalarının en kapsamlısı G. Gurvitch'in çalışmasıdır. Gurvitch, sınıflamasında içerik, büyüklük, süre, ritm, fiziksel yakınlık, kuruluş temeli (gönüllü-zorunlu), giriş kolaylığı (açık, yarı-kapalı, kapalı), örgütlenme düzeyi, işlev, yönelim, toplumsal bütünle ilişki, diğer gruplarla ilişki, toplumsal denetim, otorite ve bütünsellik derecesi olmak üzere çok sayıda ölçüt kullanmıştır (Tan, 1981: 54).

Gruplarm sürekliliği hem topluma ferdin bağlılığını sağlamak açısından, hem de grup üyelerinin çeşitli toplumsal ihtiyaçlarının karşılanmasının devamı açısından oldukça önemlidir. Bu da bu gruplara yeni kişilerin katılımı ile mümkün olur. Ancak bu katılımlar, çoğunlukla rasyonel amaçlarla gerçekleşmez. İnsanlar, gruplara, çoğu zaman duygusal ya da örf adetler gereği katılırlar. İnsanlar, aile gibi bazı gruplara kendi isteği olmadan, sendika, dernek, tarikat gibi gruplara ise gönüllü olarak katılırlar. Gruba katılmak, ya insanda mevcut olan davranış biçimleri ve değerlerle başka insan ve gruplar arasında gördüğü benzerlikler dolayısıyla ya da amaçladığı şeylere ulaşmak, bazı davranış biçimlerini daha iyi uygulayabilmek için gerçekleşir. Bazen de insan, içine girdiği grubun değerlerine, normlarına ya da davranış kalıplarına uyabilmek için gayret sarf eder (Dönmezer, 1984: 189–190).

Grubun etkileşim içinde bulunduğu çeşitli faktörler ve süreçler, grup üyelerinin, hem içinde bulunduğu grubu, hem de bu faktör ve süreçleri değerlendirmesine yol açar. Bu değerlendirmeden diğer gruplar da nasibini alır. Grup üyeleri, diğer grupları kendilerinin dışında görebilir. Zaten bir gruba ait olma, birinci olarak "grup içine doğru tutum", ikincisi "grup dışına doğru tutum" olmak üzere iki tutum biçiminin oluşmasıyla sonuçlanır. Bu

sonuç, grup üyesinde 'biz' ve 'onlar' ayırımını ortaya çıkarır. Grup içine doğru olan tutumlar, genellikle grubun diğer üyelerine karşı bağlılık ve sempatiyi, grubun dışındakilere karşı farklılığı, çekişmeyi, bazen de çatışmayı getirebilir. Hatta grubun ahenginin ve dayanışmasının güçlülüğünde, bu çekişme veya çatışmaların büyük rolü de olabilir (Dönmezer, 1984: 190–191).

Bir grubun sosyal sisteminin devam edebilmesi için, üyelerin birbirine bağlı kalması, dayanışma içinde olması ve grup kurallarına tam bir teslimiyet içinde olması gerekir. Grupta istikrar, grubun bütünleşmesine bağlıdır. Gruplar, bu bütünleşme derecelerine göre kısa veya uzun süre varlıklarını sürdürürler. Ogburn-Nimkoff'a göre bütünleşme "grubun varlığını sürdürmesi, yani üyelerin grup içinde bir arada kalabilmeleri için etki yapan ve faaliyette bulunan kuvvetlerin tümü"dür. Görülüyor ki bütünleşme, farklı kişiliklerin, tek bir bütün haline gelmesini sağlayan süreçtir. Bu açıdan bütünleşme, bir taraftan grubun örgütlenme sürecini ifade ederken, diğer taraftan, toplumdaki çeşitli faaliyetlerin birbiri ile ahenkli olma derecesini ifade etmektedir (Dönmezer, 1984: 192).

Mercer ve Wanderer'e göre, sosyal grupların oluşabilmesi için;

- ❖ Üyelerin, karşılıklı olarak birbirinin farkında olması,
- ❖ Üyeler arasında belli bir iletişim biçiminin varlığı,
- ❖ Üyelerin, birbirinin davranışları hakkında belli bir dereceye kadar bir tahminde bulunabilmesi,
- ❖ Üyelerin davranışının belirli sosyal normlara göre düzenlenmesi,
- ❖ Grubun zamana karşı dirençli olması, yani sürekliliği gibi şartlar gereklidir (Akar, 2002).

Fichter'e göre bir grubun grup olarak nitelendirilebilmesi için aşağıdaki özelliklere sahip olması gerekir. Bu özellikler şunlardır:

- ❖ Grup olarak adlandırılan sosyal birim, hem üyeleri hem de grubun dışındakiler tarafından tanınabilmelidir. Bu, her grup üyesinin, diğer üye ve üye olmayanlar tarafından tanınması gerektiği anlamına gelmez. Gizli dernekler, localar gibi gruplarda üyelerin ismi saklı tutulur, ama bu grupların varlığını herkes bilir. Büyük kentlerde çok sayıda grup bulunur, hiç kimse bunların hepsini bilemez.
- ❖ Gruplar bir sosyal yapıya sahiptir. Çünkü gruba katılan her üyenin, diğer üyelerin pozisyonlarıyla ilişkili bir pozisyonu vardır. Üyeler arasındaki sosyal tabakalaşma veya sosyal statü farklılaşması, en küçük gayri resmi gruplaşmada bile bulunur.

- ❖ Gruptaki her üye kendi sosyal rolünü oynayarak gruba katılır. Üyeler rollerini oynamaktan vazgeçerse grup da ortadan kalkınış olur.
- ❖ Her bir grubun göreli de olsa "sürekliliği" olmalıdır. Bu, grubun, zamanla ölçülebilir bir "dayanıklılığa" sahip olduğunu gösterir.
- ❖ Grubun sürekliliği için karşılıklı ilişkiler son derece önemlidir. Yani grup üyeleri arasında iletişim ve temas olmalıdır.
- ❖ Her grupta, içinde rollerin oynandığı ortamları etkileyen davranış normları vardır. Davranış normlarının yazılı olması ve yönetmeliklere geçmiş olması önemli değildir. Bu normlar, grup üyeleri tarafından bilinmeli, anlaşılmalı ve onlara uyulmalıdır.
- ❖ Grup üyeleri ortak ilgi ve değerlere sahiptir. Bu ilgi ve değerlere grup üyeleri tarafından kuvvetle sahip çıkılır. Bazı gruplarda ortak ilgi ve değerler, çıkarlar belirsiz olabilir. Bu durumda ortak ilgi ve çıkarların varlığı, ancak değerlerde bir çatışma çıkması ve bu çatışmanın grubun dağılmasına yol açması halinde anlaşılır.
- ❖ Grup eylemlerinin yöneldiği bazı sosyal hedefler bulunmalıdır. Her grup, farklı derecelerde olsa bile bir veya birkaç amaca sahiptir. Hedef, grubun "niçin" veya "hangi sebeple oluştuğu" sorusunun cevabını oluşturur.

Bu özelliklere göre grup, "ortak sosyal hedefleri izleyen, sosyal normlar, ilgiler ve değerlere göre karşılıklı roller oynayan sosyal aktörlerin, tanınabilir, yapılaşmış ve sürekli birlikteliği" şeklinde tanımlanır. Her toplum, kendi içindeki grupların bir bileşimidir. Toplumdaki grupların birbirlerinden işlevleri yoluyla, toplumlar ise kültürleri yoluyla ayrılır (Fichter, 1994: 53–54).

Krech, Chrutchfield, Ballachey, bir grubun, üyelerinin isteklerini yerine getirmek üzere oluştuğunu, üyelerin karşılıklı ilişkileri esnasında, onların tutum ve davranışlarını düzenlediğini, ihtiyaçlarının tatmini üzerinde etkili olan bir grup ideolojisinin geliştiğini belirtir (1971: 191–220).

3. Dini Gruplar ve Özellikleri

Din ve toplum arasındaki etkileşime yakından bakıldığında, bunun, birinci derecede dinin toplum üzerindeki etkisi biçiminde ortaya çıktığı görülür. Tarih boyunca toplumsal örgütlenme, biçim ve davranışların karakteri bu etkiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple din, kültürün ilkel basamaklarından başlayarak, aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi doğal gruplarla hep yakın ilişki içinde olmuştur. Bu gruplar, gerek zihniyet, gerekse örgütlenme bakımından dini etkiyi hiçbir zaman gizleyemez (Wach, 1987: 17). Dinî gruplaşmalar, insanlık tarihinin ilk bilinçli gruplaşmalarından biridir.

Bununla birlikte bu bilinçli gruplaşmalar, diğer toplumsal organizasyonlarda olduğu gibi, dinî organizasyonlar içinde de ortaya çıkmıştır. Bu durum, insanlık tarihinin doğal süreci içerisinde kolaylıkla izlenebilir.

Basit-karmaşık, büyük-küçük bütün toplumlar birçok grubu içinde barındırır. Din de toplum içinde ortaya çıkmış sosyal grup çeşitlerinden biridir. Esasen dini gruplar sosyal grupların özel bir türünü oluşturur. Dini gruplar da diğer sosyal gruplar gibi çeşitli niteliklerine göre sınıflandırılabilir. Bu nitelikler, yapıları, fonksiyonları, gruplaşma prensipleri, büyüklükleri vb. olabilir. Çeşitli dini grupların ortaya çıkmalarına sosyal, siyasi ve kültürel yapının gittikçe artan farklılaşması ile bireylerin ya da grupların dini tecrübelerinin zenginleşmesi sebep olmaktadır. Gerçekte her din, bir toplumda ortaya çıkar ve yayılır. Sosyal hayatta dini, daima bir topluluk, cemaat, ümmet ya da bir grup şeklinde buluruz. Zaten dinin, inananları birbirine bağlayıcı ve birleştirici etkisiyle bir grup ya da topluluk haline getirdiği bilinen bir gerçektir (Günay, 2001: 238).

Yukarıda da işaret edildiği gibi gruplar çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. Ancak, biz burada dinî gruplaşmaları da içine yerleştirebilmemiz için, grup üyelerinin birbirleri ile ilişkilerinin türü açısından yapılan bir sınıflamayı temel alacağız. Buna göre toplumlardaki gruplar, üyeler arasında yüz yüze ilişkinin yoğun, dayanışmanın güçlü olduğu birincil grup ve ilişkilerin resmi ve biçimsel olduğu ikincil grup olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. İşte dinî gruplaşmalar, üyeler arasında yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu, çok güçlü dayanışma duygularıyla birbirine kenetlenen kişilerin mensubiyetiyle karakterize edilen birincil gruplaşmalardır.

Dini gruplar meselesi, bir dinin hangi sosyal gruplarda ortaya çıktığı ve yaşadığına; hangi sosyal grupların doğuşuna sebep olduğuna bağlı olarak ele alınmalıdır. Şu halde bu mesele iki şekilde ele alınabilir. Birinci şekli, din dışında kalan sebeplerle ve dinin ortaya çıkışından önce mevcut olan grupların dinin taşıyıcısı olma halidir. Kan birliğine dayalı grupların aynı zamanda ibadet ve inanç birliği haline gelmesi böyle gerçekleşir. Bu durumda mevcut grup bağının din vasıtasıyla daha da güçlenmesi beklenir. Bu, dinin doğal grup içinde ortaya çıkması halidir. Bunlara "doğal dini gruplar" diyoruz. İkinci şekli ise dinin kendiliğinden bazı dini topluluklar ya da yeni gruplaşma prensiplerine dayalı gruplar yaratmasıdır. Böyle grupların birinci durumdaki gruplarla hiç bir benzerliği yoktur. Dinî tarikatlar, kardeşlik cemiyetleri, mezhepler ve kiliseler böyle gruplardandır. Bunlara da "sırf dini gruplar" diyoruz. Doğal dinî gruplara, çok tanrılı halk dinlerinin hakim olduğu topluluklarda rastlanır. Sırf dinî gruplar ise çok tanrılı halk dinlerinde de rastlanmakla birlikte genellikle evrensel dinlerde ortaya çıkar.

Sırf dinî gruplar, evrensel dinlerle birlikte sürekli ve etkili hale gelmişlerdir. Bu durum, evrensel dinlerle birlikte ortaya çıkan, öncekilerden farklı dinî tecrübenin içinde özel bir "cemaatleşme" şeklinin ve böyle bir cemaatleşmeye duyulan ihtiyacın çok kuvvetli olduğunu göstermektedir. Her şeyden önce toplum içinde, diğerleriyle birlikte yaşayıp onlarla aynı faaliyete katılmaktan dolayı ve kutsalla birlikte olurken cesaret, güç ve teselli kazanmak için, insanı başkalarıyla birleşmeye zorlayan güçlü bir eğilimin bulunduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir birlik, insan için o kadar değerlidir ki, tarih boyunca en etkin sosyolojik ve dinî kurumlar bu tür bir birlik arayışından doğmuştur. İşte bu arayış sayesinde sadece yeni dinî tecrübe tarafından harekete geçirilen fertlerin ilk bütünleşmesi meydana gelmez, aynı zamanda yeniden bütünleşmeye ihtiyaç duyulduğu zamanlarda grup kendini muhafaza eder. İslam, Hristiyan, Budist inançlarındaki "ümmet", "ecclesia", "samgha" kavramları ve bunlara yüklenen anlamlar, bunun delilidir. Bunların her biri yüzyıllarca temel ilham faktörü, düşünce ve faaliyet kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu düşünce ve faaliyetlerin ortaya çıkardığı tarihi kurumları reddedenler bile şuurlu veya şuursuz, onun varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır (Wach, 1995: 393–394).

3.1. Doğal Dini Gruplar

3.1.1. Aile: Aile, insanlık tarihinin ilk dönemlerinde her şeyden önce dini bir cemaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Cermenlerde aile üyelerini birbirine bağlayan şey kan yakınlığı değil, hayatı meydana getiren ve kendilerini bağlı hissettikleri mukaddes güçlerdir. Bütün ilkel topluluklarda olduğu gibi eski Mısır ve İsrail'de aile bağı, kutsal bir temele dayanmaktaydı. Aile grubu, dini önemini, başta İslam olmak üzere bütün semavi ve evrensel dinlerde korumuş, fakat modern zamanlarla birlikte onun dini fonksiyonlarında büyük değişmeler olmuştur (Mensching, 1994: 14-15).

3.1.2. Klan (Sop) ve Kabile (Oymak): Atalara ibadet meselesi, konuyu birden fazla aileyi kapsayan insan topluluklarının dini karakterlerini incelemek için iyi bir vesiledir. Zira atalar, -özellikle önceki nesillerin ataları- birden fazla ailenin ortak geçmişini teşkil etmektedir. Ailelerin klan, klanların ise kabileyi meydana getirmesi, zorunlu olarak çok sıkı bir hayat birliği ortaya çıkarmasa da, klan ve kabile birliği, bütün kültürlerde çok önemli bir rol oynamıştır.

Bu birliğin en önemli şartı, kan birliğidir. Kan birliği sayesinde aileler klanı, klanlar ise kabileyi meydana getirir; böylece aileden başlayan organik cemaat, kendi dinleri ile mücehhez kutsal birliğini devam ettirir. Bu tip dinlere Almanya, Filistin, Küçük Asya, Arabistan ve Kuzey Amerika'da rastlanmaktadır (Mensching, 1994: 25).

3.1.3. Mahalli Birlikler: Köyler ve Şehirler: Toplumda kan gibi doğal bağlara dayanarak oluşmuş gruplar birliklerini sadece akrabalığa borçlu değildir. Bu birliklerin oluşumu üzerinde komşuluğun da çok güçlü etkisi vardır.

Aristo, pek çok ev ve aileden oluşan köy cemaatini, aileden sonra gelen ve ondan daha geniş sosyal birlik olarak telakki etmektedir. Bu anlamda Jolly, Hint köylerinden bahsederken, birleşik yaşayan bir ailenin durumunun ortak bir ikametgahı olduğu kadar, mülkiyet, yemek ve ibadet birliğini de ifade ettiğini belirtmektedir. Komşu aile grupları, toprak yoluyla bile dayanışmayı geliştirme eğiliminde olabilir. Örneğin; Avustralya yerlileri toprağı paylaştıran ve dağıtan, araziye bağlı akrabalık grubu oluşturabilmektedir. Hatta bazı akrabalık gruplarının toprağa ortak olarak sahip olduğu ikamet birlikleri vardır. Bu birliklerde köy sakinleri, birbirlerini akraba kabul ettiklerini göstermek için çoğunlukla dış evlenmeyi (ekzogami) uygulamaktadır.

Köy cemaatinin genişlemesi ve şehirlere doğru gelişmesi karşımıza ilginç manzaralar çıkarmaktadır. Böyle bir gelişmede ekonomik faktörlerin önemi üzerinde çok durulmuştur. Ancak bu gelişmede dini faktörlerin de büyük rolü olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Sümerlerde, ilk şehirlerin bir mabet etrafında kurulmuş "tapınak şehirler" olduğu bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki tapınak sitelerin çeşitli faktörlerle gelişmesi, site devletlerini doğurmuş ve buradan imparatorluklar gelişmiştir (Günay, 2001: 246).

3.1.4. Milli Din Birlikleri: "Kan ve komşuluk bağlarının yanında ortak tarih ve geleneklere sahip olan milletler, her şeyden önce akrabalık, gelenek, dil, kültür ve din birlikleridir. Nitekim milletlerin kendilerine mahsus dini formlara sahip oldukları bilinmektedir. Milli dinler bir millete bağlı inanç ve tapınmanın tipik örnekleridir. Hatta bir milletin mensuplarının birçok dine ve mezhebe mensubiyeti de malumdur" (Günay, 2001: 249).

Kabileler kendi aralarında birleşerek millet haline gelmiş, fakat bu gelişme çoğunlukla dinin yardımıyla sağlanmıştır. Aileler ve klanlarda olduğu gibi kabileler de cemaatlerinin kendileriyle sıkı bir ilişki içinde olduğu kutsal bir unsurla içten birleşmiş olduklarını hissettirmektedir (Mensching, 1994: 31).

3.1.5. Cinsiyet ve Yaş Üzerine Temellenmiş İbadet Birlikleri: Akrabalık üzerine temellenmiş birlikler, pratik ya da ideal amaçları olan birliklerden prensip olarak ayrılır. Tamamen ya da kısmen yaşa göre kurulmuş derneklere doğu ve batı Afrika'da, Malenezya'da, Amerikan yerli topluluklarında sıkça rastlanmaktadır. Bu topluluklarda bir boya kabul edilme, bir takım dini törenlere başvurularak gerçekleşiyordu. Örneğin; bir erkeğin olgunluğa geçişi bazı sembolik ya da gerçek törenlerle teyid edilirdi (Mensching, 1994: 51).

İlkel topluluklarda olduğu gibi gelişmiş medeniyetlerde de pek çok kadın derneklerine rastlanmakla birlikte, bazı topluluklarda gerek yaş gerekse cinsiyet dernekleri oluşturma eğiliminin erkekler arasında kadınlardan daha bariz ve daha uzun ömürlü olduğu görülmektedir (Wach, 1995: 141).

3.2. Dinden Doğan Gruplar: Sırf Dini Gruplar

Buraya kadar incelenen sosyal ve dini teşkilat tiplerine daha az karmaşık kültürlerde sık rastlanmaktadır. Şimdi inceleyeceğimiz grupların nispeten daha ilerlemiş kültürlerde ortaya çıktığını belirtmeliyiz. Ancak bu geçişi teşvik eden iki faktör vardır: Biri toplumsal, siyasi ve kültürel yapının daha hızlı farklılaşması, diğeri ise fertlerin veya grupların dini tecrübelerinin zenginleşip çeşitlenmesi. Birincisini ilkel topluluklarda bariz bir şekilde görmek mümkündür. Toplumsal birimler olarak aile, klan ve kabilenin sayıca artması, onun dini durumunda zorunlu olarak değişikliğe yol açmamışsa da ibadetle ilgili faaliyetlerde bölünmelere götürebilir. Bununla birlikte grupların hayatındaki değişikliklere sadece sosyo-kültürel faktörler yol açmaz. Aynı zamanda dinin bağımsız gelişmesini de hesaba katmak gerekmektedir. Her ne kadar özellikle ilkel topluluklarda dini faaliyetleri grubun diğer fonksiyonlarından tecrit edilemese de, araştırmalar dini tecrübenin kendine özgü bir dinamizmi olduğunu göstermektedir (Wach, 1995: 153).

İlkel topluluklardaki çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere geçiş, sürekli bir tekamül sonucunda derece derece gerçekleşen olaylar silsilesi değil, insanlık tarihinin en büyük hamlelerinden biridir. Esasen sırf dini gruplar dediğimiz doğrudan doğruya "dinden doğan gruplar"a ilk defa tek tanrılı dinlerde rastlanır. Yani sırf dini gruplar sosyolojik olarak farklı yapılarda ortaya çıkmıştır. Bu, ilkel topluluklarda doğal grupların içerisinde yaşayan dini grupları değil, yeni bir dini grup tipini temsil etmektedir. Bu grupların gruplaşma prensipleri de, içerisindeki fertlerin cemaat hissinin yoğunluğu da farklıdır. Sırf dini gruplarda üyelerin birbirine bağlılığının şiddetini ifade etmek üzere "manevi kardeşlik" ve "din kardeşliği" gibi bazı tabirler kullanılır (Freyer, 1964: 47). Bu tabirler hem üyeler arasındaki bağlılığı artırır hem de manevi bütünleşmeyi sağlar. Bu bütünleşme havasıyla üyeler, gerektiğinde doğal akrabalık bağlarını bir tarafa bırakıp eski sosyal yapılarla zıtlık içine girer, hatta bu zıtlık birbiriyle çatışmaya kadar varabilir. İslam'ın ilk yayılış yıllarında kardeş, ana-baba, amca oğlu gibi yakın akrabaların yeni dini prensipler uğrunda ne kadar şiddetli çatışmalara girdikleri bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki burada dini ve manevi bağlar, doğal bağlardan daha güçlü hale gelmiştir (Taplamacıoğlu, 1983: 235-236).

Sırf dini grubun, kendini farklılaştırdığı gruplar karşısındaki tutumu, kendi tabiatına, vermeye çalıştığı mesaja göre değişebilir. Şayet yeni dini grubun

mesajı evrensel özellikler taşımıyorsa, ihtida ettirilebilir olanlarla ihtida ettirilemezler arasında bir ayırıma gider. Birinciler itina ile, ikinciler ilgisizlik veya istihza ile karşılanır. Gizli cemiyetler, sır dinleri ve bazı tarikatlar, bu ikili tutuma sahiptir. Eğer dini grubun evrensel bir amacı varsa, mensuplarının, diğerleri karşısında üstün olduğu mesajını vererek ikili tutumu da her an tezahür ettirebilir (Wach, 1995: 155).

Aslında doğal dini gruplarla yeni dini grupların arasındaki en önemli farklardan biri, sonuncuların misyoner özelliğidir. İlk zamanlar birkaç kişiden ibaret olan yeni dini grup, gruba yeni katılımlarla giderek genişlemeye başlar. Bu genişleme, bazılarında misyonerlik, bazılarında irşat ve davet, bazılarında cihat, bazılarında ise sirayet yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte yayılma konusunda genellikle tek bir yol veya yöntem değil, duruma göre çeşitli usuller etkili olabilir. Örneğin; Hıristiyanlık, yayılmasını geniş ölçüde misyonerlik, Budizm sirayet ve İslamiyet ise temas, irşat ve davet faaliyetlerine borçlu olmakla birlikte başka pek çok şart ve faktörlerin de etkileri ihmal edilemez. Bunlar yanında sırf dini grupların yayılışı konusunda bir hususu daha belirtmeden geçemeyiz. Bu grupların bir kısmı ortaya çıktıkları toplumda geleneksel dini yıkarak onun yerini almak ve daha sonra sınırlarını genişleterek; bir kısmı kapalı bir cemaat halindeyken başka yerlere göç ederek kendilerini özgürce ifade edebilecekleri yeni ortamlar bularak; diğer bir kısmı ise milli bir özellik taşırken yeni yorumlarla evrensel bir statüye kavuşmaları sonucu yayılmışlardır. İslamiyet birincisine, Hıristiyanlık ikincisine, Yahudilik ise üçüncüsüne örnek olabilir (Günay, 2001: 253).

Grup yapılarının en önemli özelliği, grupta bir liderin olması, bu liderin, grup üyelerini çeşitli özellikleriyle etkilemesi ve liderin arkasından gitmelerini sağlamasıdır (Freedman, Sears, Carlsmith, 1989: 435–436). İlkel topluluklarda bile, toplumun çeşitli kesimleri üzerinde büyük etkisi olan, dini kabiliyetlere sahip şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir. Dini şahsiyetlerin, dinlerin gelişiminde oynadığı önemli roller konusunda evrensel dinleri incelemek bize daha fazla ipucu verebilir. Tarihte dinlerin gelişiminde önemli rol oynamış olan bu şahsiyetlerden bazıları düşünce, eylem ya da sosyal teşkilata yenilikler katmış, bir taraftan iman ve ibadette canlılık meydana getirip onları yeniden şekillendirirken; diğer taraftan vahiy ve ilhamları geleneksel kalıplarla yorumlamışlardır (Wach, 1995: 178). Esasen evrensel dinleri karakterize eden önemli bir husus, dini kuran ya da temellendiren ve oluşumunu gerçekleştiren bir kişinin varlığıdır. Bu durumda onlar için "din kurucusu" gibi genel bir terim kullanılabilir. Bu kimseler uzak doğu dinlerinde dini öğreten, hoca, üstat; İslam'da Peygamber; Hıristiyanlık'ta ise İsa'nın zatıdır (Freyer, 1964: 50). Bu kişiler çeşitli toplumlar veya dinlerde az veya çok sıklıkla ortaya çıkabilir.

4. Dini Gruplarda Liderlik, Karizma ve Karizmatik Otoritenin Kullanılması

Yeni bir dinî mesaj ile harekete geçirilen kitleler tarafından kendisine dinî bir karizma atfedilen şahıslar, bu yolla bir dinî otoriteyi de kullanırlar. Bu tür şahıslara, ister ferdî, ister gruplaşmış olsun pek çok ilkel kabilede bile rastlanmaktadır. İnsanlar ile ruhlar arasında tavassut etmeyi meslek haline getirmiş olanlara ve onları bu ilişkiye elverişli kılmak amacıyla bazı ayinleri icra edenlere ilkel toplumlarda farklı derecelerde saygı gösterilir. Hemen bütün dinî millî cemaatlerde dinî bir güce sahip olan ve dinî tasavvurlar üzerinde temellenen birçok egemenlik şekilleri görülmektedir. Geçmiş dönemlerde egemenlik şekilleriyle ilgili tüm icraatların kabile şefi ya da kralın şahsında toplandığı anlaşılmaktadır (Mensching, 1994: 39).

Karizma kavramı bizi, bütün din önderlerinde, din kurucularında, peygamberlerde, dinî teşkilatın liderleri olan rahiplerde mevcut olduğuna inanıldığı için ilgilendirmektedir. Bunların içinde ilâhî varlıkla ilişkisi sadedinde müstesna bir yeri olan peygamberler, Weber'in işaret ettiği gibi, şahsında karizmayı toplayan ve kullanan kişilerdir (Wach, 1995: 410).

Dinî otorite konusunda hangi şahsiyet tiplerinin, diğerlerine oranla daha kolay iddia sahibi olduğunu belirleyecek kriterler nelerdir? Bu tür bir otoritenin öncelikle fertlere fizyolojik olarak atfedilmiş bir nitelikten ileri gelebileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bir şahıs, diğerlerinden "asabi" mizacı bakımından farklı olabilir; ancak ne zaman ki, ona özel bir tabiat ve mevhibeler atfedilir, onun orijinal bir varlığı ya da hareket tarzı olduğu fark edilir, işte o zaman ona korku ile bakıldığı görülür. Fakat pek çok toplulukta, fiziksel şekil bozukluğu, çoğunlukla o şahsı ortadan kaldırmayı veya kefareti gerektiren "uğursuz" ya da "felaketli" işaretler olarak düşünülmektedir. Örneğin; Etrüskler, Yunanlılar ve Romalılarda durum böyleydi. Kuzey-doğu Asya göçebe topluluklarındaki Şamanların belli bir fiziksel görünüş ve yüksek bir sezgi kabiliyetine sahip olmaları gerektiği bilinmektedir. Birçok Afrikalı, Amerikalı ve Endonezyalı topluluklar için de aynı durum geçerlidir. Anılan bu gruplarda böyle kabiliyetlere sahip olan şahsiyetlere özel hürmet gösterilir. Topluluklarm diğer üyelerinde rastlanmayan ve onların yaşadığı deruni haller, zihnin olağanüstü durumunun sonucu olduğundan, bu tecrübeyi yaşayan kişiler, büyük bir saygıya mazhar olurlar (Wach, 1995: 395).

5. Teşkilatlanma Açısından Dinler

Bütün evrensel dinlerde ister gevşek isterse sıkı olsun, bir dini teşkilat bulunur. Dinin ve dini grubun varlığını sürdürebilmesi, mesajını daha geniş kitlelere ulaştırabilmesi için bu şarttır. Böylece dinin kurumsallaşmasının

önü açılmış olur. Toplumsal gerçekliğin devamında kurumların önemli rolleri vardır. Bir toplumun uzun zaman, hiç değişmeden varlığını sürdürebilmesini sağlayan özellik, onların kurumlarını oluşturabilmeleridir. Dini grupların yüz yıllarca varlığını sürdürebilmesi, dinin kurumsallaşması yoluyla mümkün olmaktadır (Freyer, 1964: 54). Bu sebeple bir dinin teşkilatlanması, aynı zamanda onun kurumsallaşması için hayati derecede önem taşımaktadır.

Dinler söz konusu olduğunda iki tip teşkilatlanmadan bahsedilebilir:

5.1. Maksimum Teşkilatlanma: Bu tip birinci şekilde geleneğin mutlak bir kabulü ile karakterize olur. Bu tutumun gelişmesinde geleneğin şekillendiği tarihi sürecin sonunda ortaya çıkmasının ve prensip meselelerinin (karizmanın devamı) büyük etkisi görülür. Bu sebeple bu tipin, hiyerarşik teşkilatlanmaya dayandığını söyleyebiliriz. Roma Katolik Kilisesi, Yunan Ortodoks Kilisesi, İngiliz Anglikan Kilisesi, Tibet Lamaizmi ve Brahmanizm'in böyle sıkı bir teşkilata sahip olduğu bilinmektedir (Wach, 1995: 193; Günay, 2001: 266).

5.2. Minimum Teşkilatlanma: Bu tip, teşkilat içinde disiplini, kanunu ve kuruluş düzenini, hatta teşkilatlanmayı reddeden dinleri ifade eder. Bu tür dinler bütün müminlerin eşitliği üzerinde ısrar ederek dini ibadetlerdeki görevlerin belirli bir grubun tekeline verilmesini reddeder. Ayrıca bu dinler, başlangıç idealine dönmeyi savunan manevi kardeşlik anlayışı tarafından temsil edilmektedir (Wach, 1995: 193-194). İslam dini bu tarz teşkilatlanmanın tipik özelliklerini taşımaktadır. Bununla birlikte İslam'ın Şiilik başta olmak üzere bazı mezheplerinde yarı hiyerarşik düzeyde ileri derecede bir teşkilatlanma söz konusudur. Yine minimum teşkilatlanmanın bir başka örneğini Budizm'in ilk dönemlerinde görüyoruz. Onun keşiş cemaatlerinde hiçbir hiyerarşi yoktu (Günay, 2001: 266).

6. Dini Grupların Farklılaşması Sürecinde Dini Gruba Yöneltilen İtirazlar

Dini cemaat içindeki dini tecrübelere itirazlar iki şekilde gerçekleşir (Günay, 2001: 270).

Kişisel İtirazlar: Dinin bütün emirlerini titizlikle yerine getiren muhafazakâr dindarlar, bazı dindaşlarının dini yaşantılarını kendilerininkine göre daha gevşek bulduğu için onları eleştirir. Bu eleştirilerin dikkate alınmaması durumunda, bu kişiler, dini gerçek anlamda yaşamanın ancak kendilerini o çevreden uzak tutmakla mümkün olabileceğini iddia ederler. Bu durum, itiraz eden kişilerin, inzivaya çekilmesine kadar giden bir hareketi başlatır.

Kollektif İtirazlar: Bu bireysel itirazcılara başkalarının katılması ve onların ayrı bir grup oluşturması, kolektif itirazı temsil eder. Genel olarak bütün dinlerde gözlenen mistik hareketler, gerek bireysel gerekse kolektif itirazların sonucunda ortaya çıkmıştır. İslam'da sufi hareketi ve tarikatlar, Şii ve Harici mezhepleri, Yahudilik'te Kabbalizm ve Şassidizm hareketleri, Zen Budizmi, Hıristiyanlık'ta Püritanizm ve Revivalizm hareketleri bu itirazlar sonucunda ortaya çıkmış hareketlerin örnekleridir.

Wach, ana dini gruba itirazların, ilahiyat, ibadet ve teşkilat olmak üzere dini anlatımın üç alanında ortaya çıktığını ifade etmekte ise de (Wach, 1995: 204), söz konusu itirazlar, biraz farklı bir sınıflamayla dört başlık altında toplanabilir.

6.1. Din Teorisi Konusundaki İtirazlar: Dini cemaatlerdeki anlaşmazlıklar çeşitli konularda ortaya çıkar. Bunlardan birincisi din teorisinden sapmalar konusundadır. Evrensel dinler içinde sağlam bir din teşkilatı oluşturmuş olan büyük cemaatlerde din teorisinin safiyeti konusunda söz sahibi bir otorite mevcuttur. Bu otorite dinin teorik içeriğini kesin ve mutlak bir şekilde tespit etmiş olabilir. Bu durumda çoğunlukla, otoriteyi kullananların din teorisini yorumlama biçimlerinin, din kurucusunun yorumuna ya da ilahi varlığın kelamına uygun olup olmadığı konusunda itirazlar görülür. Bu itiraz, din teorisine sonradan yapılan ilaveleri ve değişiklikleri temizleyerek, onu saf veya ilk haline getirmeyi amaçlamaktadır (Freyer, 1964: 59–60).

6.2. Tören Usulleri ve İbadet Şekilleri Konusundaki İtirazlar: Dinlerin daha geniş sahalara, farklı kültürel çevrelere yayılarak evrensel bir hale gelmesi ile birlikte, tören usulleri ve ibadet şekillerinin zenginleştiği, ibadet yerlerinin büyük bir ihtişama büründüğü görülmektedir. Bu durum, bazı dindarların tören usullerinde ve ibadet şekillerindeki farklılıkları ve ibadet yerlerinin aşırı ihtişamını eleştirmelerine yol açar. Bütün bu unsurlardan, din kurucusunun (peygamberin) yaşadığı dönemdeki ilk, asli ve sade şekillerine geri dönülmesini isteyen gruplar ortaya çıkar (Freyer, 1964: 60; Wach, 1995: 241–243). İslam'da ibadet şekillerindeki içtihat ve uygulama farklılıklarının Fıkıh ekollerinin doğmasına yol açtığı bilinmektedir. Ayrıca her çeşit bid'ate karşı çıkan ve Peygamber dönemindeki asli şekillere dönülmesini savunan İbni Teymiye'nin öncülüğünde bir hayli güçlenen Vahhabilik ve Selefiye gibi hareketlerin varlığı da iyi bilinmektedir (Günay, 2001: 273; Wach, 1995: 243).

6.3. Dini Teşkilat Konusundaki İtirazlar: Wach, dinlerin içindeki en şiddetli ve en inatçı mücadelelerin teşkilat konusundaki ihtilaflardan kaynaklandığını belirtmektedir. Dinin teşkilatlanmış biçimsel yönlerine itiraz edenler, çoğunlukla her kuruluşu, hiyerarşiyi, konumu, disiplini hem bir

hata hem de dinin dışında ve günah olarak telakki etmektedir. Bu gruplar, ana cemaati, "ilk cemaatlerin sadeliğine dönme"ye çağırmaktadır. Ayrıca onlar, hiyerarşik teşkilatı dinin özüne aykırı bulmakta ve dini makam sahiplerinin maddi bir otorite elde etmelerine ve siyasi sorunlara karışmalarına itiraz etmektedir (Wach, 1995: 245).

6.4. Ahlaki Kurallar ve Yaşantılar Konusundaki İtirazlar: Son itiraz konusu, dinin koyduğu bazı ahlaki kurallar ve yaşantılarla ilgilidir. Evrensel dinlerin ilk doğduğu bölgenin sınırlarını aşarak geniş alanlara, hatta büyük şehirlere yayılmaya başlamasıyla birlikte kitle teşkilatı haline gelen bütün dinler, farklı kültürel çevrelere uyum zorluğu karşısında, getirilen yeni ahlaki kuralların, bazı emir ve yasakların gevşemesi tehlikesine maruz kalırlar. Böyle durumlarda bazı dindar kişi ve gruplardan, ana dini gruba bazı itirazlar gelebilir. Onlar, dini emir ve yasaklara tam olarak uyulmamasına, dinden uzaklaşılmasına, dini prensiplerden taviz verilmesine itiraz ederler (Freyer, 1964: 60). İslam'da Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Muhammed İkbal ve ülkemizde Mehmet Akif'in temsil ettiği reformist hareketler buna örnek teşkil edebilir (Günay, 2001: 274).

7. Dini Gruba Yöneltilen İtirazların Sosyolojik Sonuçları

Teşkilatlanmış dini bir cemaati çeşitli sebeplerle eleştiren bazı kişilere başkalarının katılması sonucunda itirazlar kolektif bir hale gelebilir. Bu hareketler etrafına birçok kimseyi toplamaya başladığında ana dini grup içinde alt gruplar görülür. Aynı süreçte ana gruptan tamamen ayrılan yeni dini cemaatlerin ortaya çıkması da görülmektedir. Esasen bu durum, dini itirazların grup teşkil edici özelliğinden kaynaklanmaktadır. Dini gruba itiraz edenler, elbette önceden ana gruptan ayrılmayı hedeflememiş veya en azından başlangıçta bunu düşünmemiş olabilir. Bununla birlikte iç veya dış faktörlerin etkisiyle; doktrin, ibadet, teşkilat veya ahlak gibi konulardaki görüş ayrılıkları sebebiyle ana dini gruptan ayrılmalara kadar varan itirazlarla karşı karşıya bulunmaktayız (Günay, 2001: 275).

7.1. Zühd ve Takvaya Yönelmiş Dindarlık Grupları: Zühd ve takvaya yönelmiş dindarlık grupları, kişisel itirazlar ile tamamen ayrılma arasındaki ara aşamayı teşkil ederler. Onların hedefi, takva yoluyla grubun tamamını hidayete erdirmektir. Wach, bu tutuma sahip olan grupları "collegium pietatis" olarak isimlendirmektedir. Ayrıca onları "cari şartlar içerisinde gerçekleştirilebilecek olandan daha üstün bir manevi ve ahlaki mükemmelliğe erişmeye çalışan, sıkı bir disiplin, şiddetli bir dindarlık, özel kanaatler ve ortak bir vecd tarafından birleştirilmiş, sınırlı sayıdaki üyeler tarafından oluşturulmuş, gayet gevşek teşkilatlı gruplar" olarak tanımlamaktadır. Dindarlıklarının tipik sosyolojik anlatımı "toplantı" olan bu gruplar belli

amaçlar, dua, tefekkür, kıraat (kutsal metin okuma) ve başkalarına örnek olmak için toplanır. Hıristiyanlık'ta kendilerine "İncil'in mayası" diyen bu tür grupların örnekleri ilk Püritenlerde, Alman Pietizmi'nde, ilk dönemlerdeki İngiliz Metodizmi'nde, Birleşik Amerika'daki Büyük Uyanış'ta bulunabilir (Wach, 1995: 224-226).

7.2. Manevi Kardeşlik Grupları: Bir toplum içindeki fertler arasındaki ortak idealler, tecrübeler ve tutumlar insanları gruplaşmaya götüren en önemli unsurlardır. Bu sürecin başlangıcında, insanlar arasındaki din anlayışı paralelliği yeterli olmakla birlikte, mevcut dini sisteme karşı bir protesto ile merkezi dini tecrübeyi yenilemek ve şiddetlendirmek için büyük arzu duyan kişilerin daha samimi bir cemaate doğru yöneldikleri bilinmektedir (Wach, 1995: 230). Bu grupların mensupları arasında sıkı bir bağlılık meydana gelir. İşte bu tür gruplara Manevi Kardeşlik Grupları (İhvan Birlikleri) adını veriyoruz. İslam'da ve diğer bütün evrensel dinlerde görülen bu grupların ana dini cemaatten ayrılma isteği yoktur. Bu tür gruplardaki üyelerin tek hedefi tamamen dini esaslara uygun bir hayat yaşamaktır. Bu gayretler, ortak mal sahipliği ve ortak mal mülk yönetimine kadar gidebilir. Bu gruplarda, üyeler arasındaki mülkiyet farkları önemli değildir. Herkes sahip olduğu şeyi, başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Genellikle dinlerin ilk cemaatleri buna örnek teşkil edebilir (Freyer, 1964: 62).

7.3. Tarikat Grupları: Ana dini gruba yöneltilen itirazların sosyolojik sonuçlarından biri de, tarikatlar şeklinde örgütlenen grupların varlığıyla ortaya çıkar. Bu gruplar, dinlerde züht ve takva dindarlığı ve manevi kardeşlik gruplarının ileri bir aşamasını teşkil eder. Bütün evrensel dinlerde bu tür gruplara rastlanmaktadır. Bu gruplar, ana dini gruptaki bazı gelişmelere karşı, dini daha sıkı ve yoğun yaşama isteğinden kaynaklanan itirazlar sonucu ortaya çıkar.

"Tarikat" terimi, başlangıçta yoğun bir dini hayat yaşama arzusunda olan 'çömez'in tasavvuftaki metodik formasyonunu ifade etmektedir. Yani İslam'da tarikat hayatı, gece yarılarına kadar yapılan birçok ibadet ve dini eylemlerle, oruç, dua, ilahiler ve özel dini tecrübelerle karakterize edilmektedir (Massignon, 1997: 1). Zahidane dindarlığın ileri bir aşaması olan tarikat grupları Hıristiyan Batı ve Doğuda, İslam'da, görülmektedir. Budizm, Jainizm ve Mani dininde ilk cemaat şekilleri içerisinde manastıra benzer bir teşkilat mevcuttur (Wach, 1995: 234).

Ana gruba karşı ortaya çıkan, dini daha sıkı ve daha yoğun yaşama eğilimi ile karakterize olan bu gruplarda üyeleri birleştiren şeyler, özel kıyafet, özel ibadetler, değişmez ikametgah, birlikte yenen yemek ve ortak faaliyetlerdir (Wach, 1995: 233).

Mensching bütün dinlerde görülen tarikat formasyonunun bazı temel niyet ve kavramlarda odaklaştığını belirtmektedir (Mensching, 1994: 201-203):

Tarikatlarda hakim olan ilk unsur, kutsal dünya ile kutsal olmayan dünyayı birbirinden köklü bir şekilde ayırmaktır. Bu nokta tarikatın doğal gruplarda bulunmamasının temelini oluşturmaktadır. Çünkü orada hayatın ve cemaatin kutsal dışı şekilleri, bizzat kutsaldır. Bu anlamda aile, millet gibi doğal cemaattan ayrılmak, dini anlamda ölümden, ruhun ölümünden farksızdır. Tarikat grupları bu anlamda doğal bağlılıklarla kesin bir çatışma halindedir. Orada kutsal ile kutsal dışı dünya arasındaki anlaşmazlık o kadar keskindir ki zahit, dünyadan kaçma ihtiyacını duyar ve tamamen dini değerler dünyası için yaşamayı tecrübe eder. Bu sebeple, dünyayı kötü olarak algılar.

Tarikat hayatı, müridi dünyaya bağlayan bağlardan kurtulma ile temsil edilen olumsuz hedefin yanında, bir güç elde etme gibi olumlu bir faaliyeti de ihtiva etmektedir. Özellikle Hindistan'da dünya nimetleri ve işlerinden uzak durarak esrarlı bir güç elde edilebileceğine inanılmaktadır. Elbette bu mucizevi güç içinde iman, merkezi bir konumdadır. Bu güçleri elde edebilmek için birçok ahlaki yasağa da uymak gerekir: Cinsel mahrumiyetler, hırsızlık, başka canlıları öldürmek ve başkalarını küçük görerek böbürlenmek vb. gibi.

Tarikatların tamamında ortak olan diğer bir unsur iradi faaliyettir. Bu faaliyetle mürit bir taraftan dünyadan uzaklaşırken, diğer taraftan dünyadan ayrılmayı seçmiş bir gruba mensup olmaktadır. İşte tarikatla mezhebin ortak noktası bu iradi faaliyettir. Bu faaliyet, tamamen kişisel bir seçime dayalı olarak gerçekleşmektedir. Fakat sonuçta her iki grupta da birey, kişisel kutsallığa yönelmektedir.

Tarikat hayatı bir murakabe hayatıdır. Budist tarikatlarında insanın kendinde yok olması uygulaması görülmektedir. Başka dinlerde de iç murakabe ve zamanla iç görüş gücüne ulaşma, bu grupların manevi yönünü oluşturmaktadır. İşte tarikatlarda müridin dini hayatı buna bağlıdır. Bu gruplarda müridin sabahtan akşama bütün hayatı kurallarla yönetilmektedir. Bu kurallar içinde müritten katı şekillerle mücehhez bir dindarlık beklenir. Böylece sağlam bir grup hayatı doğmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki tarikatların müritlerinden istediği hayat şekli, evrensel dinlerde (hayatın bütün alanlarını din üzerinde inşa eden) yegane 'totaliter' grup hayatını ifade etmektedir.

7.4. Mezhepler: Buraya kadar incelenen gruplar genellikle ana dini grup içinde kalmayı tercih etmektedir. Fakat itiraz edenler, işi, ana dini gruptan ayrılmaya kadar götürebilir. Bu durum bütün büyük dinlerde görülebilir.

Genellikle, başlangıçta, ana dini gruptan ayrılma isteği bulunmaz. Bazı kurumsal problemlere ve aslından saptığına inanılan noktalara itiraz edilir. Bu sebeple grupta kalıp, onu 'ıslah etmek' fikri hakimdir. Bu ihtilaflı noktaların bir çözülmeye yol açacak derecede önemli olması da mümkündür. Fakat zamanla bu problemlerin çözümünün mümkün olmadığına kanaat getirerek ana gruptan ayrılmaya karar verilir. Bu ayrılık, ana dini grup tarafından, söz konusu grubun sapmış telakki edilerek tard edilmesi şeklinde de gerçekleşir (Freyer, 1964: 63). Bugün "mezhep" ifadesini karşılamak üzere kullanılan 'sect' kelimesi sözlükte (Micro Robert, 1989: 1171) "bir dinin bağrında aynı doktrine inanan şahısların teşkilatlı grubu" anlamına gelmektedir. Bu kelimenin kesmek (secare=couper) kelimesinden değil, takip etmek (sequi=suivre) kelimesinden geldiğini belirten Mensching, mezhep kelimesinin özünün dini grubun ve onun dogmatik temellerinin parçalı karakterinde yattığını bildirmektedir. Anlaşılıyor ki mezhep, ilk olarak teşkilatlanmış büyük birlikten ayrılmayı; büyük grubun kavram birliğinden kopmasını ve farklı kavramları, kısmen kendi kavramları olarak kabul etmesini ifade etmektedir. İkinci olarak ise, ayrılacak bir dini teşkilat olmasa bile mezhebin, diğer mezheplerle bir bütün oluşturması anlamına gelmektedir (Mensching, 1994: 196–197).

Wach'a göre mezhebi karakterize eden hususlardan ilki onun şiddeti ve sıkılığıdır. Bu keskinlik, ifadesini dışa ait teferruatta (kıyafet ve terminoloji) bulur. Bu şiddet ve sertlik inanca ve disipline de yansıyabilir. Son olarak mezhebi ayırt eden şey zihniyettir. Mezhepçi gruplar, çoğunlukla geleneğin yerini alan karizmatik otoriteye karşı büyük bir saygı duyar. Onlar kilise ve diğer gruplar yanında ya daha az önemli olur, şiddetli ve sert bir tutumu korurlar ya da nazari yönden ideallerine sahip olmalarma rağmen, pratik olarak bu ideali terk ederler. Bu durumda ya bir kilise halini alır ya da yeniden gruplara bölünürler. Plymouth Kardeşler'in altı, Menonnitlerin on altı gruba bölünmeleri bunun örneklerindendir (Wach, 1995: 252–253).

Kaynaklar

Akan, V. (2002), "Birey ve Toplum" *Sosyolojiye Giriş* içinde, ss. 97-127, Ed.: İ. Sezal, Ankara.

Akyüz, N. (1998/A), "İslam'ın İlk Döneminde Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXXVIII, ss. 275–294, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Akyüz, N. (1998/B), "Dinin Mesajının Sosyo-kültürel Muhtevası ve İslam", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXXVIII, ss. 295–308, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Aron, R. (1986), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* Ankara: T. İş Bankası Kültür Yayınları.

Bottomore, T. (1984), *Toplumbilim,* Çev.: Ü. Oskay, İstanbul: Beta Basım, Yayın, Dağıtım.

Buhari, *Kitabü'l-İman,* İstanbul Tarihsiz: Özdemir Yayınları C. I.

Coşkun, A. (Hazl.) (2003), *Mesih'i Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler,* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Doğan, İ. (2002), *Sosyoloji,* Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Dönmezer, S. (1984), *Sosyoloji,* Ankara: Savaş Yayınları.

Durkheim, E. (1912), *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris, Alcan.

Erkal, M. (1998), *Sosyoloji (Toplum Bilimi),* İstanbul: Der Yayınları.

Fichter, J. (1994), *Sosyoloji Nedir?,* çev. N. Çelebi, Ankara: Attila Kitabevi.

Freedman, J. L., Sears, D. O., Carlsmith, J. M., (1989), *Sosyal Psikoloji,* çev. A. Dönmez, İstanbul: Ara Yayınları.

Freyer, H. (1964), *Din Sosyolojisi,* çev. T. Kalpsüz, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. No: 54.

Günay, Ü. (2001), *Din Sosyolojisi,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Köse, A. (2011), *Milenyum Tarikatları,* İstanbul: Timaş Yayınları.

Krech, D., Chrutchfield, R. S., Ballachey, E. L., (1971), *Cemiyet İçinde Fert,* çev. M. Turhan, İstanbul: M.E. B.

Kurtkan, A. (1985), *Din Sosyolojisi,* İstanbul.

Massignon, L. (1997), "Tarikat", *İslam Ansiklopedisi,* Eskişehir: MEB Yayınları.

Mensching, G. (1994), *Dini Sosyoloji,* çev. M. Aydın, Konya.

Tan, M. (1981), *Toplumbilime Giriş,* Ankara: A.Ü. Eğitim F.Y. No: 97.

Taplamacıoğlu, M. (1983), *Din Sosyolojisi,* Ankara: A.Ü.İ.F.Y. No: 156.

Tolan, B. (1983), *Toplum Bilimlerine Giriş,* Ankara: Savaş Yayınları.

Turner, B. S. (1991), *Max Weber ve İslam,* çev. Y. Aktay, Ankara.

Wach, J. (1973), "Toplumun Sırf Dini Teşkilatlanması", çev. M. Rami Ayas, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XIX, ss. 175–192, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Wach, J. (1987), *Din Sosyolojisine Giriş,* çev. B. İnandı, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. No: 181.

Wach, J. (1995), *Din Sosyolojisi,* çev. Ü. Günay, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Y. No: 98.

Watt, W. M. (1986), *Hz. Muhammed Mekke'de,* çev. M. R. Ayas, A. Yüksel, Ankara, A.Ü.İ.F.Y. No: 175.

Weber, M. (1987), *Sosyoloji Yazıları,* çev. T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

YENİ DİNİ HAREKETLER*

Mehmet Ali Kırman

Son yıllarda gerek Batı dünyasında ve gerekse Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların daha ziyade yeni dinî hareketler (Barker, 1992; Kırman, 1999: 223-233; Kırman, 2000: 317-321; Bodur, 2000: 305-311; Bodur, 2003: 2-38). ve bu hareketlerle ilgili konular, söz gelimi din değiştirme (Kırman, 2004), dinî çoğulculuk (Bodur, 2001), dinî pazarlar (Iannaccone, 1992: 123-131; 2003) üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Yeni dinî hareketler farklı inançlar ve ibadetler, farklı bir hayat tarzı, farklı değerler ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Din ve dinî oluşumların kültürün çok önemli bir parçası, hatta etkin belirleyicisi olduğu gerçeği, en temel sosyolojik ilke konumundadır. Dolayısıyla dinî alanda meydana gelen değişmeler ve farklılaşmalar aynı zamanda kültürel bir mahiyet arz ettiği için doğal olarak sosyologların ilgisini çekmektedir.

Tüm dünyada önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen bir tarih olan 1950'den sonra sanayileşmiş Batılı toplumlarda "küresel bir olgu" olarak birçok yeni dinî hareketin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu bağlamda söz konusu dinî oluşumların sayıları binlerle ifade edilse de, bu tür oluşumlara yönelen insan sayısının beş ila on milyon arasında olduğu tahmin edilmekte ve bu sayının da toplam olarak çok fazla bir yekun teşkil etmediği, bir diğer ifadeyle bu grupların marjinal oldukları belirtilmektedir (Introvigne, 2001; Bodur, 2000: 305). Her ne kadar marjinal kabul edilse de, küreselle-

* Bu yazı, "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar" başlığı altında *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*'nin 2003 yılı 4. sayısında 27–43 sayfalar arasında yayınlanan makalenin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

şen dünyada dinî alanda bir takım değişmeler ve farklılaşmaların meydana gelmesinde etkili bir faktör olarak yeni dinî hareketlerin anlaşılması ve açıklanması büyük bir önem arz etmektedir. Ancak bu noktada bir takım ciddi sıkıntıların ve yanlış anlamaların yaşanmakta olduğu da bilinmektedir. Bu sıkıntılar, hiç kuşku yok ki, yine bu alanda yapılacak bilimsel çalışmalarla aşılacaktır. Nitekim bu olgunun ortaya çıkışına paralel olarak söz konusu hareketlerle ilgili olarak Batıda çok sayıda araştırma yapılmış olduğu da bilinmektedir. Bu çalışmaların bir kısmından yararlanılarak yapılan, dolayısıyla bir literatür çalışması mahiyetinde olan bu incelemede, yeni dinî hareketleri anlama ve açıklama çabalarının bir sonucu olarak söz konusu hareketleri tanımlamak amacıyla sergilenen çeşitli girişimler ile tipolojik yaklaşımların bir değerlendirmesi yapılacaktır.

1. Tanımlama Girişimleri

Yeni ve küresel bir olgu olarak ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin çok yönlü ve çok karmaşık olan doğalarının anlaşılması için birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Söz gelimi yeni dinî hareketlerin "yeni dinler", "sekt", "kült", "yeni dindarlık biçimleri", "zararlı örgütler", "yeni dinî hareketler" gibi çok çeşitli kavramlarla ifade edilmeye çalışılması bu gerçeğin en açık ifadesi durumundadır. Türkiye'de de söz konusu hareketler "kült grupları", "tarikatlar", "yeniçağın dinleri", "yeni dinî hareketler" gibi farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Çok çeşitli çevreler tarafından yapılmış olan bu tanımlardan her birinin, yeni dinî hareket olgusunun belli yönlerini yansıtmakla birlikte söz konusu olguyu tam olarak kuşatamadığı, bir takım zayıf ve eksik yanlarının olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmaktadır. Yeni dinî hareketlerle ilgili yapılan tanımlamaları genel olarak dinî çevrelerin yaptığı "teolojik tanımlamalar" ve akademisyenlerin yaptığı "bilimsel tanımlamalar" şeklinde iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Ancak son zamanlarda, yeni dinî hareketlerin son derece değişken tabiatlı olmaları nedeniyle yapılan tanımlamaların kısa zamanda yetersiz bir konuma düştüğünü ve yeni tanımlamaların geliştirilmesi gerektiğini vurgulayan yaklaşımlardan da söz edilmektedir.

a. Teolojik Tanımlamalar

Bugün din sosyolojisi alanında yeni dinî hareket kavramıyla ifade edilen binlerce dinî oluşumun çoğu zaman 'kült' olarak nitelendiği bilinmektedir. Bu niteleme, daha ziyade ortodoks bir din anlayışına sahip Hıristiyanlar ve din adamları tarafından yapılmış inanç eksenli bir yaklaşım olduğu için literatürde "teolojik tanımlamalar" olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu olgunun olumsuz yönlerine atıf yapan bu tanımlamalarda yeni dinî hareketler, gizlilik, dolandırıcılık, hilekârlık, otoriter liderlik, üye kazanmak

için telkin ve beyin yıkama yöntemini kullanma, üyelerin akıllarını ipotek altına alma ve hayatlarının tamamını kuşatma, heterodoks ve sapkın birer kült olma gibi özelliklerle nitelenmiştir. Bu tür olumsuz davranışlar sergilemenin ötesinde uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı, siyasî entrika, çocuklara tecavüz ile intiharı ve ölümü teşvik etme gibi çirkin işlere bulaştıkları da ileri sürülmüştür (Barker, 1992). Bir diğer ifadeyle bu tür teolojik tanımlamalar, söz konusu hareketlerin toplumda yaygın bir kabul gören ve kurumsallaşan yerleşik dinlerin veya inançların dışında kalan heterodoks inançlar olduğu şeklinde değerlendirmeler içermektedir.

Teolojik tanımlama yapanların daha ziyade 'kült' kavramını kullandıkları belirtilmişti. Ancak kült kavramının tanımlanmasında tam bir mutabakatın olduğunu söylemek son derece güçtür. Zira kült kavramıyla ilgili olarak çok farklı tanımlamalar yapılmıştır. Her ne kadar farklı tanımlamalar yapılmış olsa da, bazı özelliklerinden söz etmek suretiyle bir açıklama yapmak mümkündür. Kült kavramı, yaygın bir tanımla, hem toplumda yaygın bir kabul gören, kurumsallaşmış yerleşik ortodoks dinî gruplardan ayrı bir takım inançlar ve ibadet şekillerini ve hem de bunları benimseyen insanların bir araya gelmesiyle oluşan toplulukları ifade etmektedir (Kirman, 2004). Genellikle geleneksel bir dinî örgütün bölünmesi veya yeniden düzenlenmesi durumunda ortaya çıkan kültlerin ortak özelliği 'yeni' ve 'yaygın' olmalarıdır. Kavram, kilise-sekt tipolojisinin yetersizliğine işaret eder. Kiliseler ve mezhepler dinî örgütlenmenin yerleşik ve kurumsallaşmış şekli iken, kültler, senkretik ve ezoterik özellikler taşıyan, bu yüzden fazla kabul görmeyen ve dışlanan kültürel normların ifadeleri olan küçük, fakat aktivist dinî formlardır. Bu yüzden son derece şekilsiz bir dinî örgütlenme biçimi olan (Vernon, 1962: 176-7) kültler, yeni bir dinin oluşumunda ilk aşama olarak görülür. Bununla birlikte kavram, günümüzde, tuhaf inançlar, karizmatik liderler, üyelerin manipülasyonu, beyin yıkama, kuvvetli duygusal bağlar gibi durumları çağrıştıran olumsuz bir anlam içermektedir. Bireyci ve aktivist bir özelliğe sahip olan kültler, özellikle toplumsal değişim zamanlarında insanların hayatlarından ve geleceklerinden endişe etmeye başladıkları anda rahatlıkla ortaya çıkabilmektedir. İnsanlar kültlere ilgi duymakta, belki üye de olmakta, ancak üyeliği uzun sürmemektedir (Macionis, 1993: 476; krş. Barker, 1992).

Aslında sorun, kült kavramının tanımlamasında tam bir mutabakatın olmamasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi psikologlar, kültü insanın hayata bakışını ve hayat tarzını değiştiren bir grup olarak tanımlarken, sosyologlar daha ziyade belli bir toplumun normlarına uymayan bir grup olarak nitelemektedirler. Sosyologlar, ayrıca, böyle bir kavramın kullanılmasının

toplumsal entegrasyon açısından ciddi sorunlar doğuracağını düşünmektedirler. Zira sosyal bilimcilerin çoğu kültü, toplumda egemen kültürden sapmış, heterodoks özelliği ile ele almaktadırlar. Teolojik yaklaşım içinde olanlar ise sosyologların ve psikologların yapmış oldukları tanımlamaları kültün özünü yakalayamadığı gerekçesiyle reddederler. Onlara göre kültler, özleri itibariyle 'dinî'dirler. McDowell ve Stewart gibi Evanjelistler, kültü, Hristiyanlığın İncil'de ifadesini bulan temel doktrinlerini inkâr eden, toplumdan soyutlanmış bir liderin dünya görüşüne dayanan bir takım inançları ve anlayışları esas alan insanlardan oluşan bir grup olarak tanımlarlar. Konuya inanç eksenli yaklaşan Evanjelikler ile öznel değerlendirmelerde bulunan çevrelerin yaklaşımı bilimsel anlamda, özellikle olaylara ve olgulara yansız yaklaşan sosyologlar ile din fenomenologları tarafından kabul görmemektedir (Rajashekar, 1987: yx-xx).

Öte yandan teolojik tanımlama yapanlar, halk desteğini de yanlarına almış görünmektedirler. Nitekim yeni dinî hareketler, kamuoyunda da kült olarak görülürler. Özellikle evlatlarını bu hareketlere kaptırmış olan anne babalar, yeni dinî hareketleri ve özellikle bu hareketlerin karizmatik liderlerini hipnoz, beyin yıkama, zihin denetimi gibi yöntemler kullanmak (Kirman, 2003) ve üyelerin yapmış oldukları maddi desteğe dayanan rahat ve lüks bir hayat sürmekle eleştirmişlerdir (Hadden, 2002). Anlaşılan kavram, kült karşıtları tarafından 'yeni' ve 'sevimsiz' dinî grupları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bir diğer ifadeyle yeni dinî hareketleri inanç eksenli tanımlayanlar, bu hareketleri daha ziyade 'kült' olarak ele aldıkları, 'zararlı' olarak niteledikleri, 'yargılayıcı' ve 'aşağılayıcı' bir tavır takındıkları için bilimsel açıdan çok fazla kabul görmemektedir. Zira konuya bilimsel bir yaklaşım sergilendiğinde açık olan bir gerçek var ki, kült kavramı söz konusu yeni oluşumları yeterince ifade edememektedir. Söz gelimi kült kavramı, Unification Church, ISKCON ve Scientology gibi hareketleri tam olarak ifade etmede yetersiz kalmaktadır.

b. Akademik Tanımlamalar

Teolojik tanımlamalarda sıkça kullanılan kült kavramı, her şeyden önce 'yargılayıcı' ve 'aşağılayıcı' bir takım çağrışımlar içeren bir anlamda kullanılan yanlı, öznel bir kavram olduğu için sosyal bilimlerin değer yargılarından uzak olma ilkesiyle ters düşmektedir. Bu yüzden teolojik tanımlama yapanlar 'kült' kavramını kullanırken, akademisyenler ise daha nesnel bir kavram olan 'yeni dinî hareketler' kavramını tercih etmektedirler.

Yeni dinî hareket kavramı, aslında bir şemsiye kavram olarak İngiliz sosyolog Eileen Barker tarafından geliştirilmiştir. Barker'a göre, yeni dinî hareket kavramı, çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren

de yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Barker, 1992). Daha sade bir ifade ile söz konusu hareketleri dinî duyguların yeni ifade biçimleri olarak nitelemek mümkündür. Bununla birlikte yapı ve dış görünüm olarak ele alındığında ise, yeni dinî hareketleri, çağdaş dünyadaki özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları kaldırma sebebi olarak kavramsallaştırmak da mümkündür. Ayrıca konunun uzmanları, yeni dinî hareket kavramı bağlamında, son yıllarda sayısı hızla artan "din değiştirme" olaylarının (Rambo, 1993: xi) da ele alınması gerektiğini, çünkü bu olayların insanların yeni dinî hareketler veya diğer dinî oluşumlar içerisinde nasıl ve niçin girdiklerinin belirlenmesiyle doğrudan ilgili olduğunu belirtmektedirler (Snow ve Machalek, 1984: 167-190; Köse, 1997).

Akademisyenler ve özellikle sosyologlar, yeni dinî hareketleri 'zararlı' ya da 'tehlikesiz' şeklinde değerlendirmezler. Bu tür değerlendirmeler, sosyal bilimler alanının genel ilkelerine uygun olmadığı gibi 'göreceli' ve 'indî' bir özellik arz eder. Sözgelimi evladı bu tür hareketlere üye olan bir anne babaya göre yeni dinî hareketler 'zararlı' iken, evlatları açısından hayatın problemleri karşısında bir çözüm ya da bazen bunaltıcı aile baskılarından kurtulma, özgürleşme aracı olmaktadır (Kirman, 2003).

Yapmış oldukları tanımlarda 'kült', 'zararlı' 'yıkıcı', 'tehlikesiz', 'sevimli' gibi değer yüklü kavramlara yer vermeyen akademisyenlerin daha nesnel esaslara dayandığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, akademisyenlerin yaptığı tanımlarda yeni dinî hareketlerin ortaya çıktığı 'yer' ve 'zaman' faktörünün esas alındığı görülür. Yeni dinî hareketler, başlangıçta, İngiltere'ye özgü olarak algılanmış, ancak kısa zamanda Batı Avrupa ve ABD'de de hızla yayılmıştır. Bu bakımdan söz konusu hareketler başlangıçta Batı toplumlarına özgü oluşumlar olarak dikkat çekmiş ve öyle algılanmıştır. Ancak günümüzün küreselleşen dünyasında hemen her toplumda örneklerine sık rastlanır olmuştur (Chrssides, 2001). Öte yandan zaman faktörünü göz önüne alan akademik tanımlarda söz konusu dinî hareketler, genellikle kendilerinden önce gelen veya geldiği düşünülen hareketlere gönderme yapılarak 'yeni' olarak nitelenmiştir. Bunların 'yeni' olarak nitelenmelerinin sebebi, hepsinin de II. Dünya Savaşı sonrasının şartlarında, yani yakın zamanda ortaya çıkmış olmalarıdır (Barker, 1992: 145). Bilindiği gibi bu hareketlerin çoğu genellikle 1950'lerde ortaya çıkmış, 1960'lar ve 1970'lerde de yaygınlık kazanmışlardır.

Yeni dinî hareketler olgusuna sosyolojik bir yaklaşım sergileyen bilim adamları ister sekt, ister kült ister yeni dinî hareket olarak adlandırılsın

bütün bu oluşumları, eşine bütün kültürlerde rastlanan sıradan, normal bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak ele aldıkları görülmektedir. Konunun uzmanları, söz konusu dinî hareketlerin geçmişteki örneklerinden farklı bir yapılanma ve görünüm içinde oldukları ve bu hareketlere üye olanların da farklı amaçlarla katıldıklarına dikkat çekmektedirler. Ayrıca konu, çoğulcu bir dünyada özgürlük, özellikle dinî özgürlük sorunu olarak ele alınmaktadır (Hadden, 2002). Zira bu hareketler sosyolojik bir olgu oldukları kadar aynı zamanda dinî bir karaktere de sahiptirler. Bunların dinî olarak nitelenmelerinin sebebi ise, üyelerine, hayatın anlamı, eşyanın tabiatı gibi en temel sorulara nihaî bazı cevaplar sunan dinî ve felsefî bir dünya görüşü önermelerinin yanı sıra yine onlara aşkın bilgi, ruhî dinginlik ve iç huzura erme, kendini yani özbenliğini ortaya çıkarma ve nihayet manevî yönden olgunlaşma ve gelişme gibi elde edilebilir bazı yüksek gayeler için vasıta ve imkânlar da sağlamalarından kaynaklanmaktadır (Barker, 1992: 145).

Yeni dinî hareketlerin ortodoks inançlardan ayrılmış, sapmış olduğu şeklinde ithamlar salt bir iddia olmanın ötesinde kendileri tarafından da kabul edilmektedir. Nitekim liderlerinin vahiy, ilham aldığını savunan Mormonlar ve Mooncular ya da ayrı bir din olduklarını iddia eden Yahova Şahitleri anayol çizgisinde yer almayı reddederler. Budizm'in batıl bir kolu olarak nitelendirilen Soka Gakkai hareketi de, Budizmin diğer bütün kollarını eksik ve yetersiz görür.

c. Yeni Yaklaşımlar

Akademisyenlerin yaptığı tanımlarda 'kült', 'zararlı' 'yıkıcı' ya da 'tehlikesiz', 'sevimli' gibi değer yüklü kavramlara yer verilmediği ve söz konusu yeni dinî hareketlerin ortaya çıktığı 'yer' ve 'zaman' faktörünün esas alındığı belirtilmişti. Ancak yeni dinî hareketler, başlangıçta, İngiltere'ye özgü olarak algılanmış, ancak kısa zamanda Batı Avrupa ve ABD'de de hızla yayılmıştır. Günümüzde ise küçülen dünyanın hemen her bölgesinde sayıları binlerle ifade edilen ve bir çığ gibi büyüyen 'küresel bir olgu' olarak dikkat çekmeye devam etmektedir. Şu halde söz konusu hareketler için artık bir yerden veya bir toplumdan söz etmek pek mümkün olmamaktadır. Zira yapılacak yeni tanımlamaların bu gerçeği göz önüne alması büyük bir zorunluluk haline gelmiştir.

Öte yandan zaman faktörünü esas alan akademik yaklaşımlar, söz konusu hareketleri 'eski' ve 'yeni' şeklinde ikiye ayırırlar. Bu durumda yeni olarak nitelenen hareketlerin hangi özellikleri itibariyle eskilerden ayrıldıklarının açık bir şekilde belirtilmesi gerekmektedir. Eski ile yeni arasında ayrım noktası olarak 1945, 1950'ler, 1960'lar ve 1970'ler şeklinde farklı tarihler ileri sürülmüştür. Gerçi yeni dinî hareketlerin genellikle 1950'lerde ortaya

çıktıkları, 1960'lar ve 1970'lerde de yaygınlık kazandıkları düşünüldüğünde, söz konusu farklı tarihleri içeren yaklaşımların çoğunu telif etmek mümkünse de, sorun tam olarak çözümlenmiş olmamaktadır. Zira '1950 sonrası' ifadesi Unification Church (1954), Scientology (1954), ISKCON (1966) ve The Family (1968) gibi hareketler için uygun olurken, Quakerlar (1652) ve Unitarianlar (1793) bu anlamda yeni sayılmazlar. 19. yüzyılda ortaya çıkmış olmakla birlikte hâlâ canlı ve aktif birer hareket olarak dikkat çeken Mormonlar ve Yahova Şahitleri de bu ölçünün dışında kalmaktadır. Bu tür hareketler için her ne kadar "'eski' yeni dinî hareketler" tabiri kullanılmakta ise de, aslında bunun bir geçici ve palyatif bir çözüm olduğu açıktır. Ayrıca kökleri eskilere uzansa da 1980'lerde yayılan Satanizm ya da 1980'li ve 90'lı yıllarda yaşanan bir takım birleşmelerle güçlenen ve halen bu sürecin içerisinde bulunan United Reformed Church gibi daha yakın zamanlarda ortaya çıkan hareketleri ifade etmesi için artık 1950'leri çağrıştıran 'yeni' kavramının yeterli olmadığı; daha başka kavramların üretilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Chryssides, 2001). Zira son derece hızlı ve kapsamlı bir değişimin yaşandığı günümüzde artık 1950 tarihinin bile çok gerilerde, yaklaşık bir asır geride kaldığı bilinmektedir.

Bu bağlamda belki tam anlamıyla bir çözüm olmasa da, bir arayışın ürünü olarak dikkat çeken bir sese kulak vermek yararlı olacaktır. Yazdığı makalesinde yeni dinî hareketlerle yeni toplumsal hareketleri büyük bir ustalıkla karşılaştıran John Hannigan'a göre, yeni dinî hareketler adı altında toplanabilecek oluşumları bütün yönleriyle anlayabilmek ve onlar hakkında daha evrensel, daha değerli ve daha eleştirel bir yaklaşım sergileyebilmek için bugün çağdaş sosyolojinin en önemli konularından biri olan "yeni toplumsal hareketler" olgusunu ve bu olguyla ilgili olarak geliştirilen kuramları da bilmek gerekmektedir. Çünkü ona göre, yeni dinî hareketler, aynı zamanda birer toplumsal harekettirler. Ancak bu noktada Hannigan, bir zorluğa da işaret etmektedir. Bu zorluk, söz konusu iki farklı hareketin kavramsal ve analitik olarak ayrılıp ayrılmayacakları ya da son yıllarda küresel olarak meydana gelen toplumsal değişmelerde ortak bir kökene sahip olup olmadıklarını belirlenmesi gerektiği şeklinde ifade edilebilir (Hannigan, 1990: 246).

2. Tipoloji Denemeleri

Sosyal bilimlerde olaylar ve olgular incelenirken bir tipoloji oluşturma geleneği vardır. Bu gelenek esas itibariyle Max Weber tarafından geliştirilmiş olmakla birlikte günümüzde de sosyal bilimciler tarafından uygulanır olmuştur. Olaylar ve olgular hakkında teorik açıklamalar geliştirilebilmesi ve analitik karşılaştırmalar yapılabilmesi amacıyla sıkça kullanılan bir araş-

tırma ve açıklama yöntemi olarak tipoloji, toplumsal dünyada gözlenen nesneleri, grupları, davranış şekillerini ve kültürel değerleri, aralarından soyut örnekler, tipler seçerek kategorileştirirken kullanılan iki ya da daha fazla ideal tip dizisine verilen addır. Tipoloji bir izah kolaylığı olması için analitik olarak yapılır. Sosyolojik açıklamanın ilk basamağı olguları, tür ve tiplere göre ayırmaktır. Böyle bir işlemde en önemli husus, olguların sayısında değil, olgular arasında gözlemlenen tipik özelliklerde aranır (Kirman, 2004). Ancak bilinmelidir ki, toplumsal olaylarla ilgili tipoloji yapmak onları bütün yönleriyle açıklamak anlamına gelmez.

Batı toplumlarında yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasıyla birlikte yapılan araştırmalarda söz konusu olgunun daha iyi anlaşılması amacıyla çeşitli tipoloji denemeleri de yapılmıştır. Sosyologlar yeni dinî hareketlerin çeşitli özelliklerini göz önüne alarak farklı tiplere ve kategorilere ayırmışlardır. Bu başlık altında yeni dinî hareketler olgusunun farklı yönlerine dikkat çeken üç tipolojiden söz edilecektir. Ayrıca söz konusu tipoloji denemelerinin genel bir değerlendirmesi de yapılacaktır.

a. Yeni Dinî Hareketlerin Kökenlerini Esas Alan Tipoloji

Yeni dinî hareketlerle ilgili olarak yapılan tipolojilerden en yaygın olanı, söz konusu hareketleri ortaya çıktıkları dinî geleneklere, yani kökenlerine göre ele almaktadır. Buna göre yeni dinî hareketler Asya, Uzak Doğu kökenli olanlar ve Hıristiyan bünyesi içinde ortaya çıkanlar şeklinde iki ayrı kategoride ele alınır (Kirman, 1999: 225-6). Bu tipoloji denemesi, Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketler hakkında yapmış olduğu çalışmalar nedeniyle sahanın otoritelerinden biri kabul edilen James A. Beckford tarafından yapılmıştır. Onun geliştirdiği ikili tipolojiye göre, mistik Doğunun hayata materyalist Batıdan daha fazla anlam kattığına inananların oluşturduğu ve daha ziyade Asya'nın Hint ağırlıklı felsefî ve mistik geleneğine dayalı hareketler ilk kategoride yer alırken, ikinci kategoride ise, kendilerinin Hıristiyan olduğunu savunan, ancak gerek Hz. İsa'nın dönüşü ve gerekse modern toplum hayatında manevî kurtuluşa ermenin çeşitli yolları ile ilgili geliştirdikleri yeni ve farklı öğretiler etrafında bir araya gelen insanların oluşturduğu hareketlere yer verilmektedir (Beckford, 1987: 391). Hıristiyan kökenli olan yeni dinî hareketlerin genellikle pietistik-evanjelik, pentekostal-karizmatik ve binyılcı-apokaliptik geleneğin birini veya diğerini izlediği anlaşılmaktadır.

Yeni dinî hareketleri, tarihî gelişimleri açısından da değerlendiren bu tipolojinin oldukça yaygın bir kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili yapmış oldukları ortak çalışmalarında, Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin daha iyi anlaşılması için sergilenen yaklaşımların iki ana te-

orik çerçevede toplandığını ifade eden Günay ve Ecer'in de Beckford'un ikili tipolojisinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre, bazılarının kökleri XIX. yüzyıla dayanan, ancak özellikle 1960'lı yıllardan sonra uzak Doğu kökenli mistik hareketlerin eklenmesiyle yeni bir boyut kazanan yeni dinî hareketler birinci kategoride yer alırken, bu gelişmelere 1970'li yıllardan sonra Hıristiyan bünyenin verdiği tepki paralelinde oluşan yeni dinî hareketler ikinci kategoriyi oluşturmaktadır (Günay ve Ecer, 1999: 32).

b. Ahlakî ve Manevî Gelişim Yöntemlerini Esas Alan Tipoloji

Yeni dinî hareketlerle ilgili olarak yapılan bir diğer tipoloji denemesi de, söz konusu hareketleri ahlakî ve manevî gelişim için kullandıkları veya kullanmayı düşündükleri yöntemlere göre değerlendirmektedir. Yeni dinî hareketler üzerine önemli çalışmaları bulunan Thomas Robbins ve arkadaşları, daha önce söz konusu hareketlerle ilgili olarak yapılan tekçi yaklaşım yerine 'monistik' ve 'düalistik' şeklinde ikili bir tasnif yapmışlardır (Kirman, 1999: 224). Buna göre birinci grupta monistik olarak adlandırılan ve içsel manevî bir dönüşümü savunan ve böyle bir aydınlanmaya karizmatik liderlere tam bir teslimiyetle ulaşılacağı vaadinde bulunan hareketler yer alır ki, bunların en önemli özelliği, hayatın her alanını ilahî kurallara göre düzenleme konusunda tavizsiz bir ısrar içerisinde olmalarıdır. Oldukça katı ve normatif bir söyleme sahip olan bu hareketlere örnek olarak Church of Scientology, Hare Krişna (ISKCON: International Society For Krishna Consciousness) ve Divine Light Mission (Elan Vital) verilebilir. İkinci grupta yer alan Children of God (Family) ve Unification Church (Moon) hareketleri ise, hem Tanrı hem de insan merkezli bir ahlakî düalizmi kabul ettikleri için 'düalistik' olarak isimlendirilmektedir (Kirman, 1999: 224-5). Bir diğer ifadeyle ahlakî yönden kusurlu dünyayı değiştirme arzusunda olan bu hareketler, aynı zamanda modern kültürün karmaşıklığına, göreceliliğine ve serbestiyetçiliğine karşı oldukları için "karşı hareketler" olarak da nitelendirilmektedir (Hannigan, 1990: 253).

Wilson (1976), grupları, mistik bir kaynaktan elde edilen bilgi, kişinin sahip olduğu güçleri özgürleştirme ya da korunan bir cemaate bağlılıkla kurtuluşa ermeyi öğretip öğretmemelerine göre ayırmaktadır. Campbell (1979) de, mistik "aydınlanma", nefsi ıslah açısından "yararlı" ve "hizmet yönelimli" kültler şeklinde üçlü bir sınıflama önermektedir.

Popüler bir tipoloji de, yeni dinî hareketlerin üyeleri üzerinde oluşturduğu 'etki'yi esas almaktadır. Buna göre üyelerini ailelerinden ve arkadaş çevrelerinden ayıran, koparan; gençlerin gelecekle ilgili umutlarını ve beklentilerini tehlikeye sokan hareketler ile bu gibi etkisi daha az olan hareketler arasında bir ayrım yapılmaktadır. Böyle bir değerlendirmeye göre

sözgelimi Transandantal Meditation 'kötü', Unification of Church (Moon) 'daha kötü', Children of God (Family) ise 'çok kötü' olarak değerlendirilmektedir (Hummel, 1987: 22-3). Ancak bu değerlendirmenin değer yüklü olduğu ve daha ziyade evlatlarını veya yakınlarını yeni dinî hareketlere üye olmasıyla şok yaşayan anne babalar ve kilise çevreleri tarafından rağbet gördüğü söylenebilir.

c. Dünyaya Karşı Tutumları Esas Alan Tipolojiler

Yeni dinî hareketlerle ilgili bir başka tipoloji denemesi de, Roy Wallis tarafından yapılmıştır. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*'da (1984) yeni dinî hareketleri dış dünyaya karşı tutumlarına göre üç kategoriye yerleştirmiştir. İlk kategoride dünyayı reddeden sekt tipi hareketler yer alırken, ikinci kategoride dünyaya karşı mesafeli duranlar, üçüncü kategoride ise dünyayı benimseyip onaylayan kült grupları yer almaktadır (Haralambos ve Holborn, 1995: 468-470).

Wallis, dünyayı reddeden sekt tipi hareketlerin ortak özellikleri arasında açık ve kesin bir şekilde tanımlanmış tanrı anlayışına sahip olma, yerleşik ve kurumsallaşmış olmama, binyılcı bir anlayışa sahip olma, dış dünya ile sınırlı bir ilişki içinde olma, genellikle radikal olmakla birlikte inançlarında geleneksel unsurlara da yer verme, komünal bir hayat tarzını benimseme gibi özelliklerle niteler. Wallis bu tür yeni dinî hareketlere örnek olarak çoğu zaman Mooncuları vermektedir. İkinci kategoride yer alan dünyaya karşı mesafeli duran hareketler, dünya ile bazen uyum sağlarken bazen de ters düşerler. Dünyevî-uhrevî ayrımından kaynaklanan bu hareketler, yerleşik dinlerde kaybolmaya yüz tutan bir zahitlik, püritan anlayış geliştirerek büyük bir kiliseden ayrılmıştır. Wallis'e göre bu tür hareketler, toplum tarafından kabul gören bir din anlayışına sahip oluşumlar olup, üyelerinin çoğu dinî aktivitelerinin dışında uyumlu, sakin ve mazbut bir hayat yaşarlar. Bu tür hareketlerin en canlı örneğini Pentakostallar oluşturmaktadır. Dünyayı benimseyip onaylayan yeni dinî hareketleri üçüncü kategoriye yerleştiren Wallis'e göre, bu tür hareketler, kiliseleri, toplu ayin ve ritüelleri olmamakla birlikte kutsal ve doğaüstü güçlere ulaşma yolları sağlayabileceklerini iddia ederler. Diğer dinlerden ve yeni dinî hareketlerden oldukça farklı olmakla birlikte onları eleştirmezler. Üyelerine genellikle insanda mevcut olan manevî güçleri ihmal etmeden toplumda yaygın kabul gören değerleri başarılı bir şekilde ifade etme imkân ve fırsatı sunarlar. Kurtuluş fikri üzerinde duran bu hareketler, sadece dinî bir değişim ve dönüşüm talep etmedikleri gibi aynı zamanda mutsuzluk, acı çekme ve yetersizlik gibi kişisel problemlere bir çözüm önerisi olarak görülürler. Sözgelimi Transandantal Meditasyon, Hindu dinî geleneğine bağlı iken gelişim süre-

cinde dinî unsurlardan arınmıştır. Yeni katılan bir üyeye kişisel 'mantra'sı verilir ve sabah akşam 20 dakika konsantre olması istenir (Haralambos ve Holborn, 1995: 470). Wallis'e göre, mümkün olduğu kadar üye bulma gayretinde olan bu hareketler, gevşek dokulu, hoşgörülü ve herkese açıktır. Bu yüzden üye giriş çıkış trafiği yoğundur. Bu hareketler aynı zamanda taraftarlarını çiçek, kitap ve kaset satma gibi ticarî faaliyetlere yöneltmek suretiyle kaynak hareketliliği sağlar (Haralambos ve Holborn, 1995: 469).

d. Tipolojilerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme

Yeni dinî hareketlerle ilgili olarak geliştirilen sosyolojik modeller ve tipolojiler yararlı olmuştur. Ancak bunların yararlarının sınırsız olduğu söylenemez. Bir diğer ifadeyle oldukça değişken tabiatlı olan yeni dinî grupların aslında hiçbirinin, geliştirilen tipolojilerden herhangi birine tam olarak uygun geldiğini söylemek oldukça zordur.

Yeni dinî hareketlerle ilgili en yaygın ve en popüler tipoloji denemesi bu hareketleri kökenleri itibariyle farklı kategorilere yerleştirmek suretiyle yapılandırır. Dinî kültlere ve yeni dinlere, ortaya çıktıkları ve tarihî olarak bağlı oldukları dinî gelenekler ışığında bakmanın önemli avantajları olduğu açıktır. Yeni dinî hareketlere bu tipoloji çerçevesinden bakıldığında, İncil veya Hıristiyanlık temelli veya Hindu, Budist, Taoist ve Sufi İslam gibi 'Doğu kökenli' ya da bazı dinî geleneklerden bir takım özellikler taşıyan eklektik gruplar olabildiği gibi, aralarında şeytana tapınma şeklinde 'şeytani' gruplar da görülmektedir. Ancak köken itibariyle yapılan tipolojilerin yetersizliğini ortaya koyan örnekler de vardır. Bir diğer ifadeyle, yeni dinî hareketleri köken itibariyle açıklamaya çalışan tipolojilerin kuşatamadığı hareketler de vardır. Söz gelimi, önceden Tanrının Çocukları olarak bilinen The Family adlı hareketin hangi kategoriye gireceği tartışmalıdır. Moonculuk ise aynı zamanda Doğu dinlerinin özelliklerini taşıdığı için bu sınıflamaya uymamaktadır (Hummel, 1987: 19).

Öte yandan Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık (Health, Happy and Holy) ya da kısaca 3HO olarak bilinen hareket ile İlahî Işık Misyonu (Divine Light Mission) hareketi, Wallis'in ortaya koydugu tipolojide yer alan üç kategoriden hiçbirine girmemekte, ancak her üç tipin de özelliklerini taşımaktadır. Mesela Sağlık Mutluluk ve Kutsallık Hareketi, Sihizm gibi yerleşik bir dinin kolu olduğu için dünyaya karşı mesafeli duran yeni dinî hareketlere benzer. Bununla birlikte dünyayı benimseyen hareketlerde olduğu gibi sağlık, mutluluk gibi kişisel yararlar sağlayacak teknikler kullanırlar. Tıpkı Transandantal Meditasyon gibi Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık hareketi de herkese açıktır ve öğretisinin tüm dünyaya yayılmasını ister. Bununla birlikte dış dünyayı reddeden hareketlerin bazı özelliklerini de taşır. Söz geli-

mi açık bir tanrı anlayışına sahiptir; üyeleri alışılmadık tarzda beyaz elbise ve türban giyerler ve komünal bir hayat yaşarlar. Ayrıca bu harekette, üyelerin bazı davranışları kısıtlanır. Mesela üyeler vejeteryandır ve içki, sigara ve uyuşturucu kullanmazlar. Taşıdığı özellikler itibariyle herhangi bir kategoriye dâhil edilemeyen, hemen her kategorinin özelliklerini taşıyan 3HO hareketinin üyeleri, geleneksel evlilik ve iş hayatı ile alternatif bir yaşam tarzının unsurlarını birleştirirler (Haralambos ve Holborn, 1995: 471).

Öte yandan James A. Beckford da, Wallis'in yeni dinî hareketleri anlamak üzere geliştirdigi üçlü tipolojiyi değerlendirirken, söz konusu hareketlerin çok farklı özellikler taşımaları nedeniyle herhangi bir kategoriye kolayca girmediğini belirtir ve geliştirilen tipolojinin kullanışlı olmadığını; sekt ve kült arasındaki farklılıklara yeteri kadar dikkat edilmediğini belirtir. Beckford, ayrıca, bazı yeni dinî hareketlerin 'dünyayı reddedenler' şeklinde tanımlanmasının değerini sorgular. Ona göre hiçbir dinî grup dünyayı reddedemez; çünkü varlığını sürdürebilmesi için daha geniş ekonomik sistemle ilişki içinde olmak zorundadır (Haralambos ve Holborn, 1995: 471).

Bununla birlikte Beckford yeni dinî hareketlerle ilgili olarak geliştirilen tipolojilerin yararlı olduğunu inkâr etmez. Beckford'un tersine Rodney Stark ve William S. Bainbridge yeni dinleri ayıran bir tipoloji kullanılmasına tamamen karşı çıkarlar. Bu ikili, 1985 yılında kaleme aldıkları The Future of Religion adlı eserde yapılan tipoloji denemelerinin yeni dinî hareketleri ifade etmede yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar yeni dinî hareketler gibi karmaşık ve kompleks bir olgunun açıklanmasında yapılan tipolojilerin yetersizliğini savunsalar da adlandırma yapmadan kendileri de söz konusu hareketleri belli özellikleri itibariyle birbirinden ayrıştırmaya çalıştıkları görülür (Haralambos ve Holborn, 1995: 471-72).

Sonuç

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Batı toplumlarında çok sayıda dinî hareket ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeleri göz önüne alan din sosyologları yapmış oldukları araştırmalarda yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çerçevede birçok tanımlama ve tipoloji denemesi yapılmıştır. Ancak, her tanımlama ve tipoloji girişimi önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olmakla birlikte aynı zamanda çeşitli yönlerden eleştiriye de maruz kalmıştır. Fakat ortaya konan her çaba, her ne kadar eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuşsa da, yeni dinî hareket olgusunun sosyal bilimsel incelenmesinde fonksiyonel araçlar sunması hasebiyle üzerinde durulması gereken bir model olarak kendisini tanıtmaktadır.

Kaynaklar

Barker, Eileen, *New Religious Movements,* 3rd edition, London, 1992.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Küreselleşme Bağlamında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri,* Ankara, 2000, C. I, s. 305-311.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dini Rolü: Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 9, Erzurum, 1990, s. 80–108.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Moonculuk Hareketi ve Ülkemizde Cemaat Türü Benzer Bir Yapılanmanın Sosyolojik Analizi", *K.S.Ü. Ilahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, Ocak-Haziran 2003, s. 2–38.

Chryssides, George D., "Defining the New Spirituality", CESNUR tarafından 29–31 Agustos 2000 tarihleri arasında Letonya'da düzenlenen 14. Uluslararası sempozyuma sunulan tebliğ, [15 Mart 2001].

Chryssides, George D., "New Religious Movements: Some Problems of Definition", *Diskus, Internet Journal of Religion*, Vol.2, No.2, 1997 [15 Mart 2001].

Hadden, Jeffrey K., "Introduction: Cult and Sect in America", New Religious Movements Lectures, Virginia, [13 Ocak 2002].

Hannigan, John A., "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and The New Social Movements Compared", *Review of Religious Research*, 1990, Vol. 31, No. 3, s. 246–259.

Haralambos, Michael ve Martin Holborn, *Sociology*, 4th edition, London, 1995.

Hummel, Reinhart, "Contemporary New Religions in the West", A.R. Brockway and J.P. Rajashekar (eds.), *New Religious Movements and the Church*, Geneva, 1987: 16–29.

Iannaccone, Laurence R., "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, Vol. 39, No. 1, 1992: 123–131.

Introvigne, Massimo, "The Future of Religion and the Future of New Religions", 15–17 Haziran 2001 tarihleri arasında İsveç'te düzenlenen The Future of Religion adlı sempozyuma sımulan tebliğ, [15 Mart 2003].

Kirman, M. Ali, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar,* C. 2, Sayı 4, Mayıs-Ağustos 1999: 223–233.

Kirman, M. Ali, "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Falcültesi Dergisi*, (Ankara, 2003), C. 45, Sayı 1.

Kirman, M. Ali, "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2003, C. 6, Sayı 17.

Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004.

Macionis, John J., *Sociology,* 4th edition, New Jersey, 1993.

Rambo, Lewis, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, 1993.

Snow, David A. and R. Machalek, "The Sociology of Conversion", *Annual Review of Sociology*, 1984, Vol. X: 167–190.

Vernon, Glenn M., *Sociology of Religion*, New York, 1962.

ALEVÎLİK-BEKTAŞÎLİK

Ramazan Uçar

1. Tarihi Arkaplan

Türkler, İslamiyet ile Müslümanların İran'ı ele geçirip Maveraünnehir'e kadar ilerlemeleri sonucunda karşılaşmışlardır. Bu dönemde (610) bölgede yaşayan Türklerin çok güçlü bir siyasi yapılarının olmadığı görülmektedir. Göktürk devleti batı ve doğu olmak üzere ikiye bölünmesinin ardından, özellikle Batı Göktürkler iç ve dış çekişmeler sonucunda zayıf düşmüş ve bölge mahalli idareler tarafından yönetilmeye başlamıştır (Belazuri, 2002: 589; Turan, 1993: 137). Mahalli idareler ülkelerini Müslümanlara karşı koruma yönünde çaba gösterınişlerse de; Ahnef b. Kays ve Kuteybe b. Müslim önderliğinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda Toharistan, Soğd, Buhara, Semerkand, Harezm ve Fergana Müslümanlar tarafından ele geçirilmiştir (Kitapçı, 1994: 102vd; Yazıcı, 1992: 14–15). Fetih hareketlerinin kalıcı olabilmesi için buralarda yaşayan halkın İslamlaştırılması yönünde özendirici adımlar atılırken, çok sert tedbirlerin de alındığı bilinmektedir (Kitapçı, 1994: 101–161). Ancak tüm bu çabalara rağmen Türklerin İslam'a girmelerinin kolay ve çabuk olduğunu söylemek oldukça zordur (Uçar, 2012: 44). Çünkü Türklerin Müslümanlarla karşılaşmadan önce benimsedikleri farklı bir inanç sistemlerinin olduğu bir gerçekliktir.

1.1. İslam Öncesi Türk İnançları

Türkler, İslam ile tanışmadan önce siyasi açıdan olduğu gibi dini açıdan da bölünmüşlerdir. Türkler arasında en yaygın inanç Gök-Tanrı'yı merkeze alan inanç sistemidir (Küçük-Tümer, 1993: 80). Ancak yerleştikleri bölgelerin çeşitli din ve kültürleri barındırıyor olmasından dolayı Türkler, Budizm,

Zerdüştlük, Hıristiyanlık, Manihaizm, Yahudilik gibi farklı dinlerle temas halinde oldukları bazılarının da bu dinleri kabul ettikleri görülmüş ve aralarında din kaynaklı savaşlar dahi çıkmıştır (İnan, 1976: 165). Fakat Türkler bu dinlerin hiçbirini tam olarak kendi inanç ve değer sistemleri ile bağdaştıramamış ve hiç birinde devamlı olarak karar kılmamışlardır. Bu dinler, özellikle de Budizm Türklerin geçmişten beri yaşadıkları hayata, benimsedikleri inanç, örf ve âdetlere aykırı bulunmuştur (Küçük-Tümer, 1993: 78).

Türk boylarında bazıları yukarıda adı geçen dinlere yönelmiş olsalar da, "Tanrı tektir, ezeli ve ebedidir, her şeyin yaratıcısıdır, öldürücüdür, kainatın efendisidir, görülmez ve sonsuzdur, insanlarm ne kadar yaşayacağını tayin eden O'dur, Tanrı'nın yaratmış olduğu yer ve su kutsaldır, Atalara saygı vardır, ahiret inancı ve öldükten sonra yeni bir hayatın olduğu düşüncesi" (Küçük-Tümer, 1993: 82) esaslarını barındıran Türk inanç sistemi olan Şaman kültürünün etkisinden kurtulamamışlardır (İnan, 1986: 1). Türklerin uyguladıkları ayinleri yürüten ve ruhlarla iletişim kurduğuna inanılan "Kam" (Şaman) adı verilen şahsiyetler vardır ki, sistemin merkezinde yer almaktadırlar (Günay-Güngör, 1998: 98; Küçük-Tümer, 1993: 82; Eröz, 1990: 254; Kalafat, 1990: 11; Eliade, 1999: 24vd; Kafesoğlu, 1980: 34 vd.).

Türkler arasında yıldız, ay, güneş kültlerinin merkezde yer aldığı inançlarm varlığı da bilinen bir gerçekliktir. Bazı Türk boylarının yıldız, ay ve güneşe kutsiyet atfederek onlara taptıkları ifade edilmektedir (Esin, 1978: 125). Özellikle Hunların, herhangi bir işe başlamadan önce yıldız ve ayın durumuna baktıkları ve ona göre hareket ettikleri bilinmektedir (Günay-Güngör, 1998: 50–51).

Türk inanç sistemi içinde öne çıkan bir diğer husus ise atalar kültüdür (Eröz, 1992: 67). Türklerin, atalarının ruhlarının kendilerine yardım edeceği düşüncesinden hareketle resimlerini çeşitli malzemeler üzerine yapıp onları duvarlarına astıklarına ve önemli yolculuklar öncesi onlardan yardım isteyip üzerlerine saçı saçtıklarına dair bilgiler bulunmaktadır (Günay-Güngör, 1998: 63vd.). Siyasi ve dini açıdan bölünmüşlük içerisindeki Türkler, Müslümanlarla temas etmişlerdir.

1.2. Türklerin İslamlaşması

Türklerin Müslümanlarla ilk temasları Hz. Ömer dönemine kadar geri gitse de, ilk ciddi karşılaşmanın Emevîler döneminde olduğu bilinmektedir. Bu dönem Türklerin Müslümanlara direndiği, İslam'ı kabullenmeye fazla yaklaşmadıkları bir süreç olarak bilinmektedir. Emevîlerin güçlü orduları karşısında zaman zaman kısmî başarı elde eden mahalli Türk hakanları Müslümanların üstünlüğünü kabul etmiş ve İslam'a girmişlerdir. Emevîler

fethettikleri Türk bölgelerini çoğu kez bir ganimet yatağı olarak görmüş, oralarda yaşayan halka mevâli muamelesi yapmışlardır. Bu durum, tüm halk üzerinde olumsuz etki yaratmış ve özellikle Türklerin Emevîlere karşı düşmanca tavırlar sergilemelerine sebebiyet vermiştir (Turan, 1993: 10vd.). Türklerin Emevîlere karşı olumsuz tavırları Abbasîlerin iktidara geliş sürecinde açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Abbasîlere en büyük destek Horasan bölgesinden gelmiş ve ihtilal hareketi büyük oranda onların desteğiyle başarıya ulaşmıştır (Bozkurt, 1999: 43; Yazıcı, 1992: 16). Abbasîlerin iktidara geliş sürecinde mevâlinin desteğini alması ve onlara insanca muamelede bulunması Türklerin hem Abbasîlere hem de İslam'a karşı düşüncelerinin değişmesine neden olmuştur.

Abbasîlerin iktidara gelmesiyle birlikte Türklerin İslamlaşma süreci yeni bir boyut kazanmıştır. Başlangıçta kendilerinin iktidara gelmesinde etkili olan çeşitli güçlere makamlar vererek onları ödüllendiren Abbasîler, bu nüfuzun etkisinden kurtulmak için birçok tasfiye hareketi başlatmış ve bu da Türklerin etkin görevlere getirilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece Türkler, İslam'a karşı ön yargılarından kurtulmaya ve daha olumlu yaklaşmaya başlamışlardır (Şeşen, 1960: 11–19; Fığlalı, 1991: 77). Tüm bunların yanında Türk-Abbasî ilişkilerinin barış ve kardeşliğe dönüşmesine vesile olan hadise ise Talas (751) savaşıdır. Savaşta Türkler ve Abbasîler işbirliği yaparak büyük bir tehdit durumundaki Çin güçlerini mağlup etmişlerdir (Cahız, 1988: 59vd.). Elde edilen başarının ardından Abbasî halifesi Türk yurtlarındaki reislere mektuplar yazarak onları İslam'a davet etmiş birçoğundan olumlu yanıtlar almış ve böylece Türklerin İslam'ı kabul etme süreci hız kazanmıştır (Turan, 1993: 139).

Türklerin İslam'a giriş sürecine etki eden bir diğer faktör ise, ticari faaliyetler ve bu bağlamda gelişen sıcak ilişkilerdir. Bu sıcak ilişkiler Türklerin İslam'ı yakından tanımalarına vesile olmuştur. Diğer yandan Türkler arasında İslam'ı yaymak için görev yapan şeyh ve dervişlerin katkısı da unutulmamalıdır (Sümer, 1982: 52; Cahen, 1994: 25). Tüm bu gelişmeler Türklerin İslam'a giriş sürecine katkı sağlasa da, tekdüze bir din anlayışının benimsenmediği görülmektedir. Tarihi süreç içinde yaşanan hilafet mücadelesinin etkileri Türklerin İslam anlayışının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Hz. Peygamberin vefatını müteakip ortaya çıkan siyasi içerikli hilafet mücadelesi Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde devam ederek Müslümanların fraksiyonlara ayrılmasına sebebiyet vermiş ve bu durumun siyasi, sosyal ve dini sonuçları ortaya çıkmıştır. Özellikle Emevîler, daha sona da Abbasîler döneminde Alioğullarına yönelik şiddet olayları bütün Müslümanların vicdanlarında

silinmeyecek yaralar açmıştır. Emevîlerin siyasi muhaliflerine özellikle de Alioğulları ve Hâricîlere yönelik yaptığı takip ve imha hareketleri, muhaliflerin merkezi otoritenin takip ve zulmünden kurtulmak ve taraftar bulmak için otoritenin daha zayıf olduğu bölgelere yönelmelerine sebep olmuş; en elverişli yer olarak Horasan ve Maveraünnehir seçilmiştir. Bu bölgelerde yaşayan Türkler kendilerine de olumsuz bir yaklaşım sergileyen Emevî idaresine karşı muhaliflerin yanında yer almıştır. Emevîlerin özellikle Peygamber ailesine yani Alioğullarına yönelik şiddet içerikli yaklaşımları Türklerin hoşuna gitmemiş ve mazlum durumundaki Alioğullarına karşı peygambere olan sevgi, hürmet ve bağlılıktan dolayı muhabbet beslemişlerdir.

Hilafet meselesi üzerinde yaşanan siyasi çekişmelerin bir müddet sonra dini içerik kazandığı görülmektedir. Hilafetin nas ve tayinle Hz. Ali ve onun soyuna ait olduğu düşüncesi oluşmuş ve bu düşünce etrafında Müslümanlarm bir bölümünün toplandığı görülmektedir. Doğal olarak bu anlayış Türkler arasında da yayılmış ve taraftar bulmuştur.

Türklerin İslam'ı kabul ediş süreci hızlı gelişmiş gibi gözükse de, yüzyıllar boyu devam eden eski inanç ve düşüncelerini bir anda silip atmaları kolay olmamıştır. İslam'a girdikten sonra bile etkisinden kurtulamadıkları birçok inancı İslamileştirerek yaşamışlardır (Onat, 1994: 39–40). Her ne kadar Türkler, Sünnî anlayış çerçevesinde İslam'ı kabul etmiş görünüyorlarsa da, daha çok Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisini ön planda tutan sûfîlik akımının etkisinde kalmışlardır. Türkler arasında eski inançlarından gelen *şaman* kültürünün de etkisiyle sûfî (Köprülü, 1991: 15–20) anlayış yaygınlaşmıştır (Ayas, 1991: 35). Bu dönemde Horasan ve Maveraünnehir'de Hoca Ahmet Yesevî başta olmak pek çok mürşid görmek mümkündür.

Tasavvuf merkezli din anlayışı, göçebe bir hayat süren Türklerin hayat felsefeleri ile örtüşmüş ve büyük bir itibar görmüştür. Bu konuda Türkler arasında İslam'ı anlatmak için dolaşan şeyh ve dervişlerin rolü büyük olmuştur. Şeyh ve derviş kesimin bu kadar etkin olması, Türklerin eski inançlarında "kam"lara büyük itibar etmeleri ve bu derviş grubunu "kam"larla özdeşleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Böylece Türklerin son derece esnek, zengin hoşgörü ve sevgi anlayışından doğan bu yaklaşım, onları tasavvufi fikirler altında yeniden şekillenen ve gelişen Ehl-i Beyt ve Hz. Ali sevgisinin hakim olduğu bir dini anlayışa sevk ederken, bir yandan da Hanefilik olarak yaygınlaşmış esasları kabule yöneltmiştir.

Dönemin sosyal, ekonomik, kültürel ve eğitim şartları ile birlikte İslam'ın, ilk tebliğ sürecinin kurumsallaşmadan uzak olarak bireysel merkezli bir tarzda yürüdüğü görülmüştür. Kurumsallaşma süreci mescitlerle başlamış, "ribat" adı verilen dini-askeri merkezlerle devam etmiş ve buralar-

da İslam'a yeni giren Türkler dini bilgileri öğrenme ve özümseme imkanı bulmuşlardır. Oluşturulan kurumlar aracılığıyla Türkler arasında İslam'ın yayılış süreci devam ederken Karahanlılar, Gazneliler sonra da Büyük Selçukluların İslam'a girmeleri Türklerin kitleler halinde İslam ile bir daha ayrılmamak üzere gerçekleşen birlikteliğinin en önemli unsurunu teşkil etmiştir. Özellikle Büyük Selçukluların sınırlarının oldukça genişlemesi Türklerin Anadolu kapılarına kadar dayanmalarına ve bir müddet sonra Anadolu'ya girmelerine vesile olmuştur.

1.3. Anadolu'nun Türkleşmesi

Türklerin Anadolu ile temaslarının erken dönemlere dayandığı yönünde bilgiler verilse de bu temasların yurt edinme bağlamında olmadığı askeri görevler gereği olduğu bilinmektedir (Yıldız, 1978: 134). Büyük Selçuklular, Gazneliler ile yaptıkları Dandanakan savaşını (1040) kazanınca kendilerine rakip olabilecek engelleri ortadan kaldırmış ve sınırları Anadolu'ya kadar dayanmıştır. Selçuklu hakanlarından Çağrı Bey, bölgeyi Türkler için bir yurt haline getirebilmek için Anadolu'ya seferler yapmaya başlamış (Turan, 1993: 33–34), birçok Türk boyunun Anadolu'ya yerleşmesi sağlanmıştır. Alpaslan'ın 1071 Malazgirt zaferi ile birlikte Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri perçinlenmiş ve Anadolu'ya yönelik göçler artmıştır.

Türklerin Anadolu'ya yönelmelerinde devletin yayılma politikasının yanında Orta Asya bozkırlarından gelen büyük kitlenin sınırlar içinde herhangi bir olumsuzluğa neden olmadan yerleştirerek hem Bizans'a karşı güç kazanma hem de bu göçebe olarak hayatlarını sürdüren soydaşlarına yurt temin etme düşüncesi ağır basmıştır (Turan, 1993: 34). Yapılan akın ve göçler sonucu bir daha çıkmamak üzere Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri 1075 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla siyasi anlamda da bir güç olduklarının göstergesi olmuştur. Anadolu Selçukluları güçlerine güç katan göçebe Türklerin Anadolu'ya gelişlerini büyük bir memnuniyetle karşılamış ve onları kontrollü bir şekilde boş arazilere yerleştirmiştir (Barkan, 1942: 280; Sarıkaya, 2003: 124). Bu yerleşme sürecinde Orta Asya'dan Anadolu'ya kendileri ile birlikte yaşadıkları yerlerin örf ve adetlerini, dinî âdap ve erkânını getiren dervişler, kafilelerin reisleri olarak göçlerin sevk ve idaresinde aktif rol almışlar ve sürece katkı sağlamışlardır (Barkan, 1942: 284).

Anadolu'nun Türkleşmesi amacını güden bireysel faaliyetlerin yanında sosyal oluşumların da varlığı bir gerçektir. Gâziyân-ı Rum, Ahîyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum, Bâcıyân-ı Rum gibi çeşitli sosyal zümrelerden söz edilmektedir (Âşık Paşaoğlu, 1992: 164). Moğol istilasıyla birlikte yeniden artan göç dalgası Anadolu'ya daha önce gelip yerleşen toplumun hayatla-

rını olumsuz etkilemiş (Ocak, 1996: 40), yerleşik hayata geçen Türkler ile konar-göçer yaşayan Türkler arasında ilk iktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel anlaşmazlıklar başlamıştır.[1] İktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel olarak ortaya çıkan bu ayrılıkların bir müddet sonra din anlayışında da farklılığa dönüştüğü görülmüştür (İnalcık, 1998: 135; Ocak, 1996: 40vd.). Böylece yerleşik hayata geçerek devlet desteğini arkasına alan medrese İslam anlayışını (Sünni) benimseyen yerleşik Türkler ile İran (Köprülü, 1991: 20) üzerinden etkilenerek gelen tasavvuf ağırlıklı Ehl-i Beyt temayüllü anlayışı benimseyen göçebe Türklerin din anlayışı olmak üzere iki farklı anlayış ortaya çıkmıştır (Ocak, 1996: 76). Din anlayışında ortaya çıkan bu yaklaşım farklılığı iktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda ortaya çıkan çatışmalarm meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Çatışmalarda özellikle Baba İlyas Horasani'nin ön plana çıktığı ve kendisini peygamber olarak ilan ettiği yönünde bilgilere dikkat çekilmektedir (Ocak, 1996: 88; Ayas, 1991: 42). Bu iddia, dönemin siyasi ve sosyal ortamından kaynaklanan ve göçebe Türkleri ve onların dini liderlerini zaafa uğratma ve etrafında toplanan kitleleri kendisinden uzaklaştırma adına ortaya atılmıştır. Muhtemeldir ki, Baba İlyas, etrafında toplanan kitlenin büyük değer verdiği ve güvendiği bir şahsiyettir. Bu da Türk kültüründen gelen "kam" ve Ehl-i Beyt düşüncesi bağlantılı İmamet fikrinin birleşerek kendisine manevi bir değer atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. İşte Anadolu Selçuklular döneminde yaşanan bu olaylar; Türk toplumunun din anlayışının oluşmasında ve şekillenmesinde etkili olmuş ve günümüzde süren yaklaşım farklılıklarının temelini oluşturmuştur. Kitabi kültürden uzak olması dolayısıyla dış etkilere açık, eski inançları (Birge, 1991: 142vd.; Hasluck, 1995: 189vd.) ile İslam'ı meczeden göçebe Türkler, tasavvuf merkezli hoşgörü, sevgi, saygı ve Ehl-i Beyt fikrinin merkezde yer aldığı, Ahmet Yesevi (Köprülü, 1991: 27vd.) dergahından kopup gelen dervişler etrafında bir İslam anlayışı geliştirmişler ve günümüzde heterodox (Ocak, 1996: 66) olarak da isimlendirilen toplum kesimleri ve dervişleri o dönemlerde Kalenderî, Yesevî, Haydarî ve Vefâî isimleri ile anılır olmuşlardır (Bkz. Ocak, 1999). Burada öne çıkan isim Hacı Bektaş Velî'dir (Âşık Paşaoğlu, 1992: 164).

2. Alevîlik-Bektaşîliğin Ortaya Çıkışı

Alevî kavramı, Anadolu'da 19. yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmış olup, "Ali" merkezli bütün toplulukları kapsaması için tasarlanmış

1 Anadolu'ya sonradan gelen göçebe Türkler için, Etrak-i bi- İdrak (Akılsız Türkler), Etrak-i Mütegallibe (Zorba Türkler), Etrak-i na-pak (Pis Türkler), Etrak-i Harici (Dinsiz Türkler) gibi isimler kullanılır olmuştur. Bkz. Ocak, a.g.e., s. 43; Melikoff, *İrene, Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, 1993, s. 31.

bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Baha Sait Bey, 2000: 163vd.). Tarihi süreç içerisinde Bektaşî, Kızılbaş, Rafizî, Zındık, Batınî vb. şekilde tanımlanan bu sosyal kesimler, bugün yaygın olarak Alevî veya Alevî-Bektaşî şeklinde tanımlanmaktadır.

2.1. Hacı Bektaş Velî ve Alevîlik-Bektaşîlik

Hacı Bektaş Veli (1209–1270), vefatından sonra büyük ün kazanan ve Anadolu'nun dini ve siyasi hayatında önemli etkileri olan bir Türk dervişidir. Kendisi Horasan hükümdarı İbrahimü-s'Sani Seyyid Muhammed ile Nişaburlu alim bir zatın kızı Hatem (Hatun)'in oğludur (Gölpınarlı, 1958: 4; Fığlalı, 1991: 137; Güzel, 1998: 16–33; Güzel, 2002: 23).

Hacı Bektaş Velî, Hoca Ahmed Yesevi'nin talebesi ve halifesi olan Lokman Perende'nin yanında eğitimini tamamlayarak icazetini alıp irşad göreviyle Anadolu'ya gönderilmiştir. Hacı Bektaş Velî Anadolu'ya gelmeden önce hacca niyet ederek Necef, Mekke, Kudüs, Halep, Elbistan, Sivas gibi bölgeleri dolaştıktan sonra Anadolu'ya gelir (Fığlalı, 1991: 144). Elbistan'da Dede Garkın ile görüşen Hacı Bektaş Velî, kardeşi Mintaş ile birlikte Dede Garkın'ın halifelerinden Baba İlyas ile görüşür (Melikoff, 1999: 92; Öztürk, 1990: 51; Fığlalı, 1991: 147; Cahen, 1970: 195). Kardeşi Mintaş'ın Sivas'ta öldürülmesinden sonra Sulucakarahöyük'e (Ocak, 1996: 174; Ocak, 1995: 169vd.) Kadıncık Ana (Noyan, 1987: 22; Krş. Çelebi Cemalettin Efendi, 1994; 40; Yıldırım, 1994: 81) olarak bilinen kadın dervişlerin önde gelen ismi olan Fatına Bacı'nın yanına yerleşmiş ve aralarında Abdal Musa, Ahi Evren, Şeyh Edebali, Cemal Seyyid, Sarı İsmail, Hacım Sultan gibi isimlerin olduğu müridler yetiştirmiş (Güzel, 1998: 33; Fığlalı, 1991: 183vd.; Öztürk, 1990: 144), bunlar Anadolu'nun birçok yöresine dağılarak onun çizgisinin toplumsal temellerini oluşturmuşlardır. Anadolu'daki hoşgörü ve sevgiye dayalı sufi gelenek bir müddet sonra onun ismi etrafında birleşmiş ve böylelikle, Hacı Bektaş Velî, Anadolu'da Türk dinî hayatında tasavvuf merkezli hoşgörü, sevgi, saygı ve Ehl-i Beyt'e muhabbet esasına dayalı din anlayışının en büyük temsilcisi olmuş ve efsaneleri dilden dile dolaşır hale gelmiştir (Baha Sait Bey, 2000).

2.2. Osmanlı Dönemi ve Alevîlik-Bektaşîlik

Siyasi, iktisadi, sosyal alanda yaşanan birtakım olumsuzluklar sonucu yıkılan Anadolu Selçuklu Devleti'nden sonra Anadolu'da birçok Türk beyliği kurulmuştur. Bunlardan biri de Anadolu Selçuklu Devleti zamanında bir uç beyliği durumunda olan yavaş yavaş yıldızı parlayan Osmanlı Beyliği'dir. Osmanlı Beyliği Oğuzların Kayı Boyun'dan ve Türk sûfi geleneğine mensup dervişlerin ön planda olduğu bir beyliktir (Barkan, 1942: 285vd.).

Anadolu'da yaşanan istikrarsızlık ortamında Osman Bey önderliğinde 1299 yılında devlet kurulmuştur. Devletin kuruluşunda ve topraklarının genişlemesinde siyasi ve dini özellikleri olan dervişlerin (Geyikli Baba, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Abdal Mûsa vb.) payının büyük olduğu görülmüştür (Melikoff, 1993: 21vd.; Barkan, 1942: 285vd.; Köprülü, 1988: 89vd.; Bardakçı, 1999: 8). Osman Gazi, babası vefat ettikten sonra Kayı Boyu'na lider olunca Hacı Bektaş Velî'nin ona Elifî tâc giydirdiği, kılıç kuşandırdığı ve kuşak bağladığı yönünde bilgiler verilmektedir (Melikoff, 1999: 121; Fığlalı, 1991: 140). Ancak Hacı Bektaş Velî'nin 1272'de vefat ettiği düşünülecek olursa bu bilgilerin tarihi gerçeklerle örtüşmediği görülmektedir (Öztürk, 1990: 63). Burada özellikle üzerinde durulması gereken isim Abdal Mûsa'dır. Abdal Mûsa Hacı Bektaş Velî'nin müridi olarak Osmanlı Beyliği'nin sınırları içinde faaliyetlerini sürdürmüş ve Bektaşîliğin kurumsallaşmasına büyük hizmet etmiştir (Melikoff, 1993: 22; Çamuroğlu, 2000: 25).

Anadolu'da süregelen bu sûfî geleneğin Osmanlılar ile birlikte Bektaşî şemsiyesi adı altında birleşmesi ile ilgili olarak Hacı Bektaş Velî'nin mensup olduğu boy ile Osmanlıların mensup olduğu boyun aynı kökten geliyor olmasını ilişkilendirenler bulunmaktadır (Aksüt, 2002: 124vd.). Her ne olursa olsun Bektaşîlik ilk dönemlerde Osmanlı'da büyük itibar görmüş bir tarikattır ve Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişki içerisindedir (Melikoff, 1993: 22–24).[2] Osmanlıların topraklarının genişlemesi ve Anadolu'nun büyük bir bölümüne hâkim olmaları ile birlikte Anadolu'da bulunan sûfî geleneğe mensup tüm sosyal kesimlerin ortak adı Bektaşî olmuştur. Bektaşîliğin Osmanlı içinde meşru bir zemininin olması Anadolu'da varlığını sürdüren ve heteredoks olarak nitelendirilen Kalenderî, Haydarî, Vefâî, Ahî gibi toplum kesimlerinin kendilerini bu isim altında meşrulaştırmalarının önünü açmıştır. Zaten bu toplum kesimleri ile Bektaşîlik arasında inanç ve ritüeller açısından fazla farklılıkların olmadığı bilinmektedir (Melikoff, 1993: 22, 23, 29). Ancak bir müddet sonra bu toplum kesimleri arasında sadece sosyal nitelikli farklılaşmaların ortaya çıktığı görülmüştür. Bu durum şehirleşme ve göçebelik olarak kendini göstermiştir. Kent merkezlerinde kurulan tekkelerin daha entelektüel kesime hitap eder hale gelmesi, göçebe kültüre mensup kesimleri bunlardan uzaklaştırmıştır. Sonuçta, Şehir Bektaşîleri ve Köy Bektaşîleri olmak üzere iki sosyal grup ortaya çıkmıştır (Eröz, 1990: 52; Yörükan, 2002: 451). Göçebe olan bu toplum kesimleri (Köy Bektaşileri) uzun bir süre Râfizî, Zındık, Mülhid, Kızılbaş gibi küçük düşürücü isimlerle anılmak durumunda kalmışlardır (Melikoff, 1993: 25–33).

2 Farklı bir yaklaşım için bkz. Öztürk, *a.g.e.*, s. 83-91; İ. Zeki Eyuboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, İstanbul, 2000, s.129.

Osmanlı Devleti, kurumsallaşma sürecinin bir uzantısı olarak, kitabi kültüre yönelmiş ve Anadolu Selçukluları'nda olduğu gibi medresenin kurallara dayalı din anlayışını ön plana çıkarmaya başlamıştır. Medrese İslam anlayışı, devlet desteğini de arkasına alarak yayılma yönüne gidince, Alevî-Bektaşîler yaşam biçimleri ve anlayışları dolayısıyla buna tepki göstermişlerdir. Diğer yandan devletin izlediği eğitim, kültür, sosyal ve iktisadi politikaları gücünü aldığı iradeye yabancılaşmış ve Türk nüfus bundan büyük bir rahatsızlık duymaya başlamıştır (Öztürk, 1990: 90). Dolayısıyla Türkmenler kendilerinin dışlandığını hissetmeye başlamışlardır (Vergin, 2000: 66). Bu noktada merkez-çevre anlaşmazlığı baş göstermiş (Savaş, 2002: 48vd.) ve kendisi de bir Türk olan Şah İsmail (öl.1524) faktörü devreye girmiştir. Eğitimli ve iyi bir propagandacı olan Şah İsmail, Osmanlı Devleti'nde Türkmen unsurlarm merkezi idareden memnuniyetsizliklerini anlamış, yaşanan rahatsızlıklara işaret ederek onların gönüllerini okşayıp fiilî durumu kendi lehine çevirme yönüne giderek Osmanlı topraklarına göz koymuş (Uğur, 2001: 56; Öztürk, 1990: 185–186), propaganda faaliyetlerine başlamış hatta zaman zaman küçük saldırılar yapmıştır. Osmanlı Sultanı II. Beyazıt kısmen durumun farkına varmış, Anadolu'da yaşanan bu memnuniyetsizliği giderebilme adına Bektaşî Ocağı'nın başına Balım Sultan'ı (Bkz. Baha Sait Bey, 1994: 129vd.; Melikoff, 1999: 203; Fığlalı, 1991: 196) görevlendirerek durumu lehine çevirmeye çalışmıştır (Türkdoğan, 1995: 350). Balım Sultan Bektaşîliğin ikinci kurucusu olarak nitelendirilmektedir (Öztürk, 1990: 157). Anadolu'da yürütülen propaganda faaliyetlerinden haberdar olan Yavuz Sultan Selim, durumun ciddiyetini fark etmiş sorunun çözümü için önünde engel olarak gördüğü babasını iş başından uzaklaştırmıştır. Anadolu'da yaşayan göçebe Türk unsuruna yapılan zulüm ile Ehl-i Beyt'e yapılan zulüm arasında ilgi kuran Şah İsmail'in propagandaları karşısında Yavuz Sultan Selim harekete geçmiş ve Şah İsmail'e savaş ilan etmiştir.

Şah İsmail'in propagandaları (Sümer, 1992) Anadolu'da büyük yankı uyandırmış ve birçok yöreden binlerce Türkmen, Şah İsmail'e destek olmuştur (Onat, 2003: 111–126). Ancak Çaldıran Ovası'nda yapılan savaşı (1514) (Uğur, 2001: 69) Yavuz Sultan Selim kazanmış ve binlerce Türkmen kılıçtan geçirilmiştir. Kılıç savaşını Yavuz Sultan Selim kazansa da gönül fethini Şah İsmail kazanmıştır (Öztürk, 1990: 188). Şah İsmail'e gönülden bağlanıp, ordusuna katılan birçok Türkmen aşireti merkezî otoritenin takibinden ve baskılarından kurtulmak için Doğu Anadolu'da kalarak yöredeki Kürt aşiretlerine entegre olmuştur. Türkmenler zamanla asimilasyon süreci geçirerek dillerini ve benliklerini unutmaya başlamışlar, ancak ibadetlerini yerine getirirken kullandıkları dilin Türkçe oluşu sebebiyle Türkçe dua-

lar ve gülbankları unutmamışlardır (Bruinessen, 2000: 104). Bu dönem, Anadolu'ya özellikle Şiî ve farklı birçok dini akımın girmesine uygun zemin oluşturmuştur. Savaştan sonra Osmanlıların uyguladığı politikalar çevre (Alevî-Bektaşî) ile merkez (Sünni) arasında çizginin keskinleşmesine yol açmış, Bektaşîler bir noktada devletin kontrol mekanizması içinde, Alevîler (Kızılbaşlar) genel anlamda bunun dışında kalmışlardır.

Alevîlik-Bektaşîliğin dönüm noktalarından bir diğeri, 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Alevî-Bektaşî Tekkeleri'nin kapatılmasıdır. Yeniçeri Ocağı'nın tarihi süreç içinde geçirdiği dejenerasyon ilişkilendirildiği Alevî-Bektaşî Tekkeleri'nin de büyük zarar görmesine sebep olmuş, Tekkeler yakılıp yıkılarak kapatılmış, buralarda bulunan birçok değerli eser tahrip edilmiştir (Öztürk, 1990: 192–196).[3] Böylece Bektaşîlik de yıllarca yasaklanmış ve Alevî-Bektaşîler yer altına çekilmek durumunda kalmışlardır. Alevî-Bektaşî Tekkeleri Nakşîbendîlere devredilse (Soyyer, 1999: 38vd.) de Alevî-Bektaşîlerin faaliyetlerini sürdürmeleri engellenememiştir (Melikoff, 1993: 227vd.; Öztürk, 1990: 197).

II. Meşrutiyet döneminde Alevî-Bektaşîlerin yenileşme hareketleri içinde yer almalarının yanında hem İttihatçılarla hem de II. Abdülhamit ile ilişkilerini iyi tutup önemli idari görevler aldıkları görülmüştür (Lewis, 1996: 403vd.). Ancak bu bireysel ilişkiler Alevî-Bektaşîlerin merkezi otorite karşısındaki konumlarının değişmesine pek fayda sağlamamıştır.

2.3. Cumhuriyet Dönemi-Alevîlik-Bektaşîlik

Osmanlı Devleti'nin, yaşanan olumsuz siyasî gelişmeler sonucunda Anadolu da dâhil olmak üzere toprakları işgal güçleri tarafından paylaşılmış, Türk Milleti kendi kaderini yeniden çizmenin telaşı içerisindeyken Mustafa Kemal Atatürk, büyük bir ileri görüşlülükle bunun millet iradesiyle gerçekleşeceğini anlamış ve Anadolu yollarına koyulmuştur. İlk olarak Erzurum'da sonra da Sivas'ta olmak üzere kongreler toplayarak Türk Milleti'nin bağımsızlık meşalesini yakmış ve tüm işgal güçlerinin Anadolu'dan atılmasına karar vermiş, bu bağlamda Anadolu'da yaşayan tüm sosyal kesimlerle diyalog içinde olmuştur. Mücadelenin Türk Milleti'nin kendi içinde sağlayacağı birlik ile başarıya ulaşacağının bilinci içerisinde olan Atatürk, Sivas Kongresi sonrası Türk Milleti içinde büyük bir saygınlığı olan Hacı Bektaş Tekkesi'ne uğrayarak Çelebi Cemaleddin Efendi (Dedegan-Çelebi) ve Salih Niyazi Baba (Babagan) olmak üzere her ikisiyle de görüşmüş (Öztürk,

[3] Farklı bir yaklaşım ve değerlendirmeler için bkz. Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*, İstanbul, 1994; Gülağ Öz, *Yeniçeri-Bektaşi İlişkileri ve II. Mahmut*, Ankara, 1997, s. 60; Melikoff, *Uyur İdik...*, s. 227.

1990: 1999; Şapolyo, 1964: 284vd.; Schüler, 1999: 161) ve kendilerine dergahtan yardım yapılmıştır (Kansu, 1988: 492; Küçük, 2003: 130).

Yapılan ilk seçimlerde Çelebi Cemaleddin Efendi Kırşehir milletvekili seçilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkan vekilliğine getirilmiştir. Bu görüşmeden sonra Anadolu'da yaşayan tüm Alevî-Bektaşîler, Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Baba'nın işaretiyle tarihteki kuruluş misyonlarında olduğu gibi (Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kuruluşu) Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da kendi üzerlerine düşen görevi yerine getirmek üzere Millî Mücadele'nin en büyük destekçisi olmuşlardır (Bozkurt, 2000: 76). Osmanlı döneminde gördükleri olumsuz yaklaşımların neticesi olarak merkeze karşı gönül kırıklığı içinde olan Alevî-Bektaşîlere, Atatürk'ün yaklaşımı onları heyecanlandırmış ve onlar inkılapların en büyük destekçisi olmuşlardır (Noyan, 1987: 84vd.; Mardin, 1993: 96; Bozkurt, 2000: 76). Alevî-Bektaşîlerin Atatürk'e olan bu sevgilerini bir kurgu olarak görenler (Bahadır, 2002: 20vd.) olsa da onların büyük çoğunluğunun Atatürk'e olan bağlılıkları ve onunla bütünleşmeleri bugün bilinen bir gerçektir.

Cumhuriyet ve Atatürk ilkelerini özümseyen Alevî-Bektaşîler, Cumhuriyet ilkeleri ile Alevîlik-Bektaşîlik ilkeleri arasında aynîlik görmüşler (Birge, 1991: 20), ancak çok partili dönemle birlikte siyasi eğilimlerde ortaya çıkan farklılıklar onları da etkilemiş, yeni bir değişim sürecine girmişlerdir (Şener, 1996: 87vd.).

Türkiye'deki demokratikleşme süreci ile birlikte Alevî-Bektaşîler bir dönem Demokrat Partiye destek vermişler, ancak daha sonra Demokrat Parti'nin izlediği politikalardan memnun kalmayınca, Atatürk'ün partisine yönelmişlerdir. Bu partide de zamanla kendilerini ifade etme adına umduklarını bulamayınca Türkiye Birlik Partisi'ni kurmuşlardır (Schüler, 1999: 163; Bozkurt, 2000: 81). Ancak partinin beklenen hedefleri gerçekleştirememesi Alevî-Bektaşîleri yeniden Cumhuriyet Halk Partisi'ne yönlendirmiştir. Bu durum, Türkiye'de Marksist ideoloji yanlılarını Alevîlik-Bektaşîliğin tarihi süreçten gelen merkez-çevre ilişkileri bağlamında bazı değerlere atıflar yapmaya yönlendirmiştir. Sonuçta Alevî-Bektaşîliği radikal unsurlarla bezenmiş azınlık gruplarm desteklediği bir yaklaşıma doğru itmiştir (Mardin, 1993: 125).

Siyasi ve sosyal alanda yaşanan değişim süreci Alevî-Bektaşîlerin kendilerini daha iyi ifade etmelerine imkân sağlamış, kurulan dernek ve vakıflarla birlikte Alevî-Bektaşîler gündemde kalmayı başarmışlar, yeni söylem arayışlarına girmişler (Krş. Yörükoğlu, 1992; Şener, 1994; Dierl, 1991; Bender, 1991) ve kendilerini Türkiye'de laikliğin savunucusu ve koruyucusu olarak görmeye başlamışlardır (Ocak, 1994: 119; Çamuroğlu, 1999: 96vd.).

3. Alevîlik-Bektaşîlikte İnanç, İbadet ve Kurumlar

Türk insanının İslam'ı bir çeşit algılama biçimi olarak bilinen Alevîlik-Bektaşîlik, sözlü bir geleneğe dayanması dolayısıyla tarihî süreç içerisinde Eski Türk inançları başta olmak üzere değişik inanç sistemleriyle etkileşim içinde olmuş, ancak bu etkileşimler hiçbir zaman bu yapının İslam kimliğinin önüne geçmemiştir. Durum böyle olunca Alevî-Bektaşîlerde İslam'ın temel inanç ve ibadet esaslarını görmek mümkündür.

3.1. İnanç Esasları

Alevî-Bektaşîler, bir takım algılama ve yaklaşım farklılıkları olsa da, İslam'ın temel inanç esaslarına genel anlamda uymaktadırlar. İslam dininin tevhid esasına dayalı olması dolayısıyla ele alınması gereken hususlarm başında Allah, Peygamber ve Ahiret inancı gelmektedir.

3.1.1. Allah İnancı

Tevhid dini olması dolayısıyla İslam'ın merkezinde Allah inancı vardır ve her şey ona iman etmekle başlar. Dolayısıyla Müslüman ilk olarak yüce Allah'a iman etmelidir. Alevî-Bektaşîler de her şeyi yoktan var eden yüce bir yaratıcının varlığına iman etmektedirler (Eyüboğlu, 2000: 33; Üzüm, 2002: 33). Ancak onlar yüce yaratıcının tüm isim ve sıfatlarının insanda mevcut olduğu düşüncesinden hareketle insana büyük değer atfetmektedirler (Eyüboğlu, 2000: 288vd.; Fığlalı, 1991: 220). Bu değer zamanla Allah'ın kendini insanda gösterdiği (Ocak, 1983: 146; Atalay, 1991: 68vd.) şeklinde algılanıp yorumlansa da hiçbir zaman Allah'ın varlığına ve birliğine olan inancı zedelememiştir.

3.1.2. Peygamber İnancı

Allah, insanları doğru yolu bulmaları için içlerinden seçtiği peygamberlerle uyarmıştır. Hz. Muhammed İslam dininin tebliğcisi ve son peygamberdir. Tüm Müslümanlar buna inanır ve iman ederler. Aynı şekilde Alevî-Bektaşîler Hz. Muhammed'e büyük bir sevgi ve aşkla bağlıdırlar (Eyüboğlu, 2000: 157; Üzüm, 2002: 33–34). Hz. Muhammed İslam dininin tebliğcisi ve aynı zamanda çok büyük sevgiyle bağlandıkları Hz. Ali'nin kayın babasıdır. Hz. Ali'nin adını anarken onun adını anmayı ihmal etmezler ve Hak-Muhammed-Ali şeklinde ifade ederler. Hz. Ali sevgisinin peygamber sevgisinden önde geldiği yönünde yaklaşımlar olsa da Hz. Muhammed'i peygamber olarak Hz. Ali'yi de "Allah'ın Aslanı" olarak severler. Bu itibarla Alevî-Bektaşîler, Hz. Muhammed'e büyük bir sevgiyle bağlanarak iman ederler. Peygamber'e iman, doğal olarak Kur'an-ı Kerim'e de imanı beraberinde getirmektedir. Ancak tarihi süreç içinde yaşanan siyasi olaylar ve bu olaylarm yansımaları o kadar ileri boyutlara gitmiştir ki, ortaya çıkan

siyasi görüş farklılıkları Müslümanlarm temel inanç akidelerini bile etkilemiştir. Dolayısıyla bazı Alevî-Bektaşîler, Kur'an-ı Kerim'in değiştirilip değiştirilmediği konusunda şüphe duyabilmektedir. Bu anlayışın oluşmasında Şiî yaklaşımların izlerini görmek mümkündür. Ancak genel anlamda Alevî-Bektaşîler Kur'an-ı Kerim'i kutsal kitapları olarak görmekte ve iman etmektedirler (Eyüboğlu, 2000: 158; Zelyut, 1991: 30vd.).

3.1.3. Ahiret İnancı

Ahiret inancı İslam'ın temel prensiplerinden biridir. İnsanlar doğarlar, yaşarlar ve ölürler. Öldükten sonra Ahiret hayatı başlar, burada insanlar dünyada yapmış oldukları tüm iyilik ve kötülüklerin karşılığını görürler, cezalandırılır veya mükafatlandırılırlar. Alevî-Bektaşîler de buna iman ederler (Üzüm, 2002: 33), ancak burada eski inançlarm izlerini de görmek mümkündür. Öldükten sonra insan ruhunun bir başka bedende yeniden dünyaya gelmesi (Tenasüh) düşüncesini görmek mümkündür (Ocak, 1983: 133). Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Velî, Abdal Musa (dona girmek) şeklinde görünmesinde olduğu gibi (Ocak, 1983: 138–139). İyilik ve kötülük konusunda da Alevî-Bektaşîler iyilik ve kötülüğün kaynağı Allah'tır genel inanışından biraz daha farklı bir şekilde iyiliğin kaynağını Allah olarak görürken kötülüğün kaynağını da şeytan olarak görmektedirler. Bu da onların Allah'ı tüm güzelliklerin ve iyiliklerin kaynağı olarak görmelerinden ileri gelmektedir.

3.1.4. Tevellâ ve Teberrâ

İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan siyasi ve sosyal olayların toplum üzerindeki etkisinden doğan bir yaklaşımdır. Bilindiği üzere Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili tartışmalar sonucu İslam Ümmetini derinden yaralayan olaylar yaşanmış; Hz. Ali ve Hz. Fatıma soyundan gelenlere büyük zulümler yapılmıştır. Bu bağlamda Ehl-i Beyt'e bağlılığın ön planda olduğu Alevî-Bektaşîler, zulümlere karşı tavır alarak Ehl-i Beyt'e büyük sevgi duyar (Tevellâ) ve Ehl-i Beyt düşmanlarından da yüz çevirir (Teberra) onlardan uzak durur (Ulusoy, 1986: 211vd.).

3.1.5. Dört Kapı, Kırk Makam

Sûfi bir gelenek olması dolayısıyla Alevîlik-Bektaşîlikte Allah'a yakınlaşmanın yolu Dört Kapı (Baha Sait Bey, 2000: 115), Kırk Makam düşüncesinden geçmekte ve bunlar şu şekilde sıralanmaktadır (Fığlalı, 1991: 295).

Şeriat Kapısı; İman etmek, İlim öğrenmek, İbadet etmek, Haramdan uzaklaşmak, Ailesine faydalı olmak, Çevreye zarar vermemek, Peygamberin emirlerine uymak, Şefkatli olmak, Temizliğe dikkat etmek, Yaramaz işler-

den sakınmak. **Tarikat Kapısı;** Tövbe etmek, Mürşidin isteğine uymak, Temiz giyinmek, İyilik yolunda savaşmak, Hizmetli olmak, Haksızlıktan korkmak, Ümitsizliğe düşmemek, İbret almak, Nimet dağıtmak, Özünü fakir görmek. **Marifet Kapısı;** Edep, Kötü duygu ve düşüncelerden uzak olmak, Perhizkarlık, Sabır ve Kanaat, Hayâ, Cömertlik, İlim, Hoşgörü, Özünü bilmek, Ariflik. **Hakikat Kapısı;** Tevazu, Kimsenin ayıbını görmemek, Yapabileceği hiçbir iyiliği esirgememek, Allah'ın her yarattığını sevmek, Tüm insanları bir görmek, Birliğe yönelmek ve yöneltmek, Gerçeği gizlememek, Manayı bilmek, Sırrı öğrenmek, Allah'ın varlığına ulaşmak.

3.2. İbadetler

İbadetler, dinlerde inançların ritüellere dönüşerek Tanrı'ya yaklaşma adına yapılan davranışlardır. Bu davranışlarda Tanrı'ya sevgi ve bağlılık vardır. Alevî-Bektaşîler de Yüce Allah'a olan bağlılıklarını çeşitli şekillerde ifade ederek onun sevgisini kazanmaya ve ona layık olmaya çalışırlar. Alevî-Bektaşîlerde Allah'a yakınlaşmanın yolu ferdi ibadetlerin yanı sıra dinin sosyal boyutunun ön plana çıkması dolayısıyla birlik ve dirilikten geçmekte bu bağlamda Cem (Birlik) ayinleri ayrı bir önem taşımaktadır.

3.2.1. Cem Ayini

Alevîlik-Bektaşîlikte Cem, en önemli ibadetlerden biridir. İbadetin yerine getirilmesi için ayinde görev yapan tüm hizmet gruplarının bulunması gerekmektedir. Bu hizmet gruplarının her biri ayinin sağlıklı bir şekilde yapılmasından sorumludurlar.

Şunlardan oluşmaktadır. 1. Dede (Pir), 2. Rehber, 3. Gözcü, 4. Çerağcı, 5. Zakir, 6. Süpürgeci, 7. Saka, 8. Sofracı, 9. Pervane, 10. Peyik, 11. İznikçi, 12. Kapıcı (Fığlalı, 1991: 336vd.; Eröz, 1990: 106-152).

Cem ayinine ancak üç grup insan katılabilir. Bunlar; Dede: topluluğun dini lideri konumundadır ve ayini yönetir, Rehber: Dede ile Talip arasındaki bağı sağlar ve Talibin eğiticisidir, Talip: Topluluğa girmek isteyen kişidir (Eröz, 1990: 106–107).

Cem Ayinleri, geniş bir mekânda yapılır. Burada "Pir" için ayrılmış bir makam bulunur. "Pir" bu makama geçer oturur ve tüm hizmet grupları ve talipler "Pir"e hürmetlerini bildirerek onun duasını alırlar. Cem'e giren her talip tüm kötü duygu ve düşüncelerden uzak ve her biri birbirinin kardeşi konumundadır. Diğer yandan namusuna leke getiren erkek ve kadın, namuslu bir kadını kaçıran erkekler Cem'e alınmaz.

Cem'e katılacak taliplerin toplanmasından sonra Rehber, katılımcılar arasında küslüğün olup olmadığını sorar, varsa küsler barıştırılır. Böyle bir durumu söz konusu olanların ve gizleyenlerin günahkâr olacağı uyarısında

bulunarak topluluk arasında birbirinden şikâyeti olanın olup olmadığı sorgulanır, varsa problemler çözülür ve hizmet grupları teker teker Dede'den dua alarak hizmetlerine başlar. Dede bir gülbank okuyarak çerağı yakar ve ayin başlar. Saz eşliğinde Türkçe deyişler söylenir, semah dönülür, yemek yenilir. Sonunda Dede uzunca bir gülbankla ayini bitirir.

Genel anlamda bu çerçevede cereyan eden Cemlerin; İkrar Verme Cemi, Görgü Cemi, Abdal Mûsa Kurbanı (Cemi), Musahip Tutma Cemi, Kerbela Ayini, Koldan Kopan Erkanı, Dardan İndirme Erkanı, Baş Okutma Erkanı gibi çeşitleri bulunmaktadır.

3.2.2. Namaz

Namaz, Müslümanların Tanrı ile iletişimlerini kuran, Allah'ın Kur'an'da emrettiği İslam'ın temel ritüellerinden biridir. Müslümanlar sıklık derecesi farklılık gösterse de bu ibadeti yerine getirirler. Alevî-Bektaşîler arasında da bu ibadeti yerine getirenler olduğu gibi çeşitli sebeplerle[4] yerine getirmeyenler de bulunmaktadır.

3.2.3. Oruç

Oruç, Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'da emredilen, ifası belli esaslara bağlanmış bir ibadettir. Müslümanlar genel olarak Ramazan ayı içinde otuz gün oruç tutarlar. Alevî-Bektaşîlerin bazıları Ramazan ayı içinde Sünnilerle birlikte oruç tutarken birçoğu da bu ibadeti Muharrem ayında Hz. Hüseyin'e yapılan zulüm dolayısıyla ve ona hürmet için on iki gün olarak yerine getirirler. Ayrıca üç gün Hızır orucu, baharın gelişinin müjdecisi Nevruz'da dokuz gün olmak üzere oruç tutarlar.

3.2.4. Hac

Hac, Müslümanlar için kutsal sayılan Kâbe'nin belli esaslar çerçevesinde ziyaret edilmesidir. Alevî-Bektaşîlerden bazıları Kâbe'yi ziyaret ederek Hac ibadetini yerine getirdikleri halde, bazıları da Kerbela, on iki İmam ve onların soylarından gelenlerin kabirlerinin yanı sıra, Alevî-Bektaşî yolunun ulularının kabirlerini ziyaret ederler (Yaman, 1993: 128vd.; Ulusoy, 1986: 205vd.).

3.2.5. Zekât

Zekât, Müslümanlar arasında sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın sağlanmasında önemli yeri olan bir ibadettir. Bu bağlamda İslam'ın sosyal boyutunun ön plana çıktığı Alevî-Bektaşîler de yardımlaşma adına bu ritüeli gerçekleştirirler.

---

4 Namazı "niyaz" olarak görüp sadece dua ve yakarıştan ibaret olduğunu ifade ederek kılmayanlar olduğu gibi, namazı bir ibadet olarak görüp kılanlar da bulunmaktadır.

3.2.6. Kurban

Kurban, imkânı olan Müslümanlara Kurban Bayramı dolayısıyla yapılması emredilen bir ibadettir. Alevî-Bektaşîler Kurban Bayramı'nda yerine getirdikleri bu ibadeti, yılın belli dönemlerinde yaptıkları Cem ayinlerinde de gerçekleştirirler. Özellikle tekke ve türbe ziyaretlerinde kurban keserek yoksullarla paylaşırlar. Ayrıca Muharrem ayının on ikinci ve Mayıs ayının altıncı günü Kurbanlar kesilerek Allah'a dua edilir.

3.3. Kurumlar

Alevî-Bektaşîlerde sosyal hayata yön veren belli başlı kurum ve kurallar vardır. Sosyal hayatın düzeni ve insicamı bu kurum ve kuralların işletilmesiyle sağlanır ki, bunlar Alevî-Bektaşîler için çok büyük önem taşımaktadır.

3.3.1. Dedelik

Alevîlik-Bektaşîlikte toplumun önderi Dede'dir. O, toplumu eğiten yol gösterendir, Üstattır, Pirdir, Mürşid'tir. Mürşidini hak bilmeyenin imanı yok gibidir. Dedeler, Türkiye'nin belli yerlerindeki ocaklara bağlı olup her yıl düzenli bir şekilde kendilerine bağlı taliplerini ziyaret ederler (Eröz, 1990: 106). Böylece dini hayat canlanır, anlaşmazlıklar giderilir ve dayanışma sağlanır.

Dedeler, Hz. Peygamber'in soyundan gelmektedir. Yani Dedelik soy takip etmektedir. Ancak Bektaşîlikte "yol"un en bilgilisi "dede" seçilmektedir. Toplumun her açıdan lideri durumunda olan Dede, inanç ve ibadetlerle ilgili bilgilerin aktarılmasında, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde her zaman kendisine müracaat edilen konumdadır. Dede olmadan Alevî-Bektaşî ritüellerini yerine getirmek mümkün değildir. Bu itibarla Alevî-Bektaşî geleneğinin merkezinde Dede bulunmaktadır.

Ülkemizde yaşanan değişim süreci Alevî-Bektaşîlerde Dedelik kurumunu da etkilemiş, Dedelerin toplumda var olan statülerinde bir gerileme meydana gelmiştir. Bunda iki husus etkili olmuştur. Birincisi; değişim süreciyle birlikte Dedelerin kontrolü altındaki toplum kesimleri çeşitli sebeplerle yer değiştirmek durumunda kalmış, Dede ile olan irtibatları kopmuştur. Bu durum Alevî-Bektaşîlerin Dede olmadan da dini hayatın sürdürebileceği düşüncesine yönelmesine sebep olmuştur. İkincisi; yine bu değişimle ilişkili olarak dini hayatta meydana gelen rasyonelleşme ve dini bilgilerin sorgulanır hale gelmesi, kitabi kültürden uzak sözlü gelenek üzere olan Dedelerin bilgilerinin tartışılır hale gelmesi ve talipleri ikna etmede zorlanması, nihayet Dedelerin bu durum karşısında kendilerini yenileme ve geliştirme imkânı bulamaması onların statülerini tartışılır hale getirmiştir.

3.2.2. Musahiplik

Musahip; yol kardeşi, yol arkadaşı, ahiret kardeşi vb. anlamlara gelir. Yol ve düşünce birliği içinde olan iki ailenin kederde ve sevinçte birlik olacakları anlamına gelir ve özellikle Köy Bektaşîlerinde bireyin toplumun üyesi olmasının ilk şartıdır. Musahibi olmayan toplumun üyesi olamaz.

Nasip alarak toplum üyesi olan evli çift, Musahibiyle birlikte güçlü bir birliktelik oluşturarak kardeş olurlar. Her iki taraf birbirinin acısını acı, sevincini sevinç bilir. Böylece kan kardeşliğinden daha güçlü bir yapı oluşur. Musahip olan erkeklere "kardeş"; kadınlara ise "bacı" denir. Aile fertlerinin geleceklerinin hazırlanmasında ortak hareket edilir.

Alevî-Bektaşîlerde önemli kurumlardan biri olan Musahiplik toplumda yardımlaşma ve dayanışmanın en üst düzeye ulaşmasını sağlayarak bir sosyal kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Ancak son zamanlarda ülkemizin içinde bulunduğu değişim süreci, Alevî-Bektaşîliğin bu kurumunu da etkilemiştir. Bireyselliğin ön plana çıkması ve kurumun şartlarının ağır sorumluluklar getirmesi onun işlevsizleşmesine neden olmaya başlamıştır.

3.2.3. Düşkünlük

Düşkünlük, Alevî-Bektaşîlerde gruba üye olmuş bireyin, grubun değer ve normlarına muhalif davranması ve bunda ısrar etmesi durumunda toplumdan ihraç edilmesidir. Birey, üyesi olduğu topluluğun tüm değer ve normlarına istisnasız uymak durumundadır. Eğer muhalif olur ve bunda da ısrarcı olursa gruptan uzaklaştırılır ve grup içinde hiç kimse onunla konuşmaz, selam alıp vermez.

Düşkünlük, geçici ve sürekli olmak üzere iki çeşittir. Geçici düşkünlük, bireyin işlemiş olduğu suç dolayısıyla geçici bir süre toplumdan uzaklaştırılmasıdır. Birey bu süreç içinde gözlenir ve cezasını çekip af dilerse tekrar gruba girebilir. Bu iş için Kurban kesilerek Cem düzenlenir, düşkün birey grubun tüm fertleri ile helalleşir. Sürekli düşkünlüğe ise bir noktada "yoldan düşme" denir.

Yoldan düşme şu hallerde gerçekleşir. 1. Kur'an-ı Kerim'de evlenilmesi yasak olan kişilerle evlenilmesi, 2. İkrardan dönülmesi, 3. Zina yapılması. Bu üç suçtan birini işleyen bireyin, Alevî-Bektaşîler içinde yaşaması imkansız hale gelir ve hiçbir erkana katılamaz.

Alevî-Bektaşîlerde çok önemli bir sosyal kontrol fonksiyonu gören düşkünlük, değişim süreci ile birlikte işlevini yitirmeye başlamıştır. Tarihi süreç içinde kapalı bir toplum olma özelliği taşıyan Alevî-Bektaşîlerde uygulanan bu sosyal yaptırım, şehirleşme, modernleşme ve göçler sebebiyle toplumun geleneksel özelliklerini kaybetmesiyle birlikte fonksiyonelliğini yitirmeye başlamıştır.

Kaynaklar

Aksüt, H. (2002). *Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Coğrafî Kökenleri,* Ankara.

Âşık Paşaoğlu (1992). *Âşık Paşaoğlu Tarihi,* nşr. Hüseyin Nihal Atsız, İstanbul.

Atalay, B. (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı,* (Sad. Vedat Atila), İstanbul.

Ayas, R. (1991). *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma,* Ankara.

Baha Sait Bey (1994). *İttihat-Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması,* Yay. Haz. Nejat Birdoğan, İstanbul.

Baha Sait Bey (2000). *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri,* Yay. Haz. İsmail Görkem, Ankara.

Bahadır, İ. (2002). *Atatürk ve Aleviler,* Ankara.

Bardakçı, M. N. (1999). "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar", *Arayışlar,* Isparta, S. 2.

Barkan, Ö. L. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi, II,* (ayrı basım), Ankara.

Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (2002). *Fütuhu-l Buldan,* çev. Mustafa Fayda, Ankara.

Bender Cemşid (1991). *Kürt Uygarlığında Alevîlik,* İstanbul.

Birge, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi,* çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul.

Bozkurt, F. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik,* İstanbul.

Bozkurt, N. (1999), *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali,* Ankara.

Bruinessen, M. (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri,* çev. Hakan Yurdakul, İstanbul.

Cahen, C. (1970). "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", çev. İsmet Kayaoğlu, *A.Ü.İ.F.D.,* Ankara, C. 18.

Cahen, C. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler,* çev. Yıldız Moran, İstanbul.

Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr (1988). *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri,* çev. Ramazan Şeşen, Ankara.

Çamuroğlu, R. (1994). *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye,* İstanbul.

Çamuroğlu, R. (1999). "Türkiye'de Alevî Uyanışı", *Alevi Kimliği,* Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul.

Çamuroğlu R. (2000). *Değişen Koşullarda Alevîlik,* İstanbul.

Çelebi Cemalettin Efendi (1994). *Müdafaa,* Yay. Haz. Nejat Birdoğan, İstanbul.

Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği,* çev. Fahrettin Yiğit, İstanbul.

Eliade, M. (1980). *Şamanizm,* çev. İsmet Birkan, Ankara.

Elvan Çelebi (1995). *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasıbi'l-Ünsiyye,* Yay. Haz. İsmail E. Erunsal, Ahmet Y. Ocak, Ankara.

Eröz, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik,* Ankara.

Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik-Bektaşîlik,* İstanbul.

Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş,* İstanbul.

Eyüboğlu, İ. Z. (2000). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik,* İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1991). *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik,* Ankara.

Gölpınarlı, A. (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektaşi Veli-Vilayetname,* İstanbul.

Günay, Ü.-Güngör, H. (1998). *Türk Din Tarihi,* İstanbul.

Güzel, A. (2002). *Hacı Bektaş Veli ve Mâkâlat,* Ankara.

Güzel, A. (1998). *Hacı Bektaş Veli Hayatı Eserleri ve Fikirleri,* Ankara.

Hasluck, F. W. (1995). *Anadolu'da ve Balkanlarda Bektaşilik,* çev. Yücel Demirel, İstanbul.

İnalcık, H. (1998). "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslamiyat,* C. 1, S. 4.

İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi,* İstanbul.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* Ankara.

Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini,* Ankara.

Kalafat, Y. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,* Ankara.

Kansu, M. M. (1988). *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber,* C. II, Ankara.

Kitapçı, Z. (1994). *Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler,* Konya.

Köprülü, M. F. (1988). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu,* Ankara.

Köprülü, M. F. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara.

Küçük, A.-Tümer, G. (1993). *Dinler Tarihi,* Ankara.

Küçük, H. (2003). *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler,* İstanbul.

Lewis, B. (1996). *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. Metin Kıratlı, Ankara.

Mardin, Ş. (1993). *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul.

Melikoff, İ. (1993). *Uyur İdik Uyardılar,* çev. Turan Alptekin, İstanbul.

Melikoff, İ. (1999). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe,* İstanbul.

Noyan, B. (1987). *Alevilik Bektaşilik Nedir?,* Ankara.

Ocak, A. Y. (1983). *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul.

Ocak, A. Y. (1994). "Alevîlik, Bektâşîlik Gerçeği ve Bazı Tezler", *Türkiye Günlüğü,* S. 31.

Ocak, A. Y. (1996). *Babailer İsyanı,* İstanbul.

Onat, H. (1994). "Alevilik Orta Asya Türk Kültürünün Bir Takım Öğelerinin Tarikat Kalıpları İçinde Şekillenmesi İle Ortaya Çıkan Bir Anlayış Biçimidir", *Türk Yurdu, Alevîlik-Bektaşîlik Özel Sayısı,* Ankara, C. 14, S. 88.

Onat, H. (2003). "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat,* C. VI, S.3, Ankara, ss. 111–126.

Öz, G. (1997). *Yeniçeri-Bektaşi İlişkileri ve II. Mahmut,* Ankara.

Öztürk, Y. N. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşilik,* İstanbul.

Sarıkaya, M. S. (2003). *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı,* İstanbul.

Savaş, S. (2002). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik,* Ankara.

Schüler, H. (1999). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevilik,* çev. Yılmaz Tombul, Yay. Haz. Tanıl Bora, İstanbul.

Soyyer, Y. (1999), "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı ve Bektaşîliğin Yasaklı Yüzyılı", *Arayışlar,* Isparta, S. 2.

Sümer, F. (1980). *Oğuzlar (Türkmenler),* İstanbul.

Sümer, F. (1992). *Safevi Devletinin Kuruluşunda Anadolu Türklerinin Rolü,* Ankara.

Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul.

Şener, C. (1994). *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi,* İstanbul.

Şener, C. (1996). *Benim Kabem İnsandır,* İstanbul.

Şeşen, R. (1960). "Eski Araplara Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası,* İstanbul, C. XV.

Turan, O. (1993). *Selçuklular ve İslamiyet,* İstanbul.

Turan, O. (1993). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi,* İstanbul, C. 1–2.

Türkdoğan, O. (1995). *Alevi Bektaşi Kimliği,* İstanbul.

Uçar, R. (2012). *Alevîlik-Bektaşîlik,* Ankara.

Uğur, A. (2001). *Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askeri Hayatı,* İstanbul.

Ulusoy, A. C. (1986). *Alevi Bektaşi Yolu,* Hacıbektaş.

Üzüm, İ. (2002). *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik,* İstanbul.

Vergin, N. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem,* İstanbul.

Yaman, M. (1993). *Alevilik,* İstanbul.

Yazıcı, N. (1992). *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi,* Ankara.

Yıldırım, N. (1994). "Bektaşîlik", Türk Yurdu, Alevîlik-Bektaşîlik Özel Sayısı, Ankara, C. 14, S. 88.

Yıldız, H. D. (1978). *İslamiyet ve Türkler,* İstanbul.

Yörükan, Y. Z. (2002). *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar,* Yay, Haz. Turhan Yörükan, Ankara.

Yörükoğlu, R. (1992). *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır,* İstanbul.

Zelyut, R. (1991). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik,* İstanbul.

CAFERİLİK

Ali Albayrak

1. Caferilik

İmamiyye olarak da bilinen Caferi mezhebi, Şii fırkalarından birini oluşturmaktadır. İmamiyye, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Hz. Ali'yi, onun çocuklarını ve torunlarını hem Allah'ın emri hem de peygamberin tayini ve vasiyeti ile meşru imam olarak kabul ederek on iki imama inanmayı iman esaslarından sayanların mezhebidir. (Fığlalı, 1990: 140). Bu mezhebin fıkhını ve akaidini hazırlayan kişi Cafer-i Sadık olduğu için Caferiyye de denilmektedir (Çağatay, 1993: 431; Karaman, 1993: 4).

Ebu Zehra da İmamiyyeyi; "imametin nass ve tayin yoluyla Hz. Hüseyin'den sonra Ali Zeyne'l-Abidin'e, ondan sonra Muhammed el-Bakır'a ondan sonra Cafer-i Sadık'a, ondan sonra Musa Kazım'a, ondan sonra Ali er-Rıda'ya, ondan sonra Hasan el-Askeri'ye, ondan sonra on ikinci imam olan Askeri'nin oğlu olan Muhammed'e ait olduğunu kabul eden fırka" (Zehra, 1983: 39) olarak tanımlamaktadır.

Ülkemizde yaşayan Caferiler ise kendilerini şu şekilde tanımlamaktadırlar: "Caferilik, Hz. İmam Cafer Sadık (a.s)'ın mezhebine mensup olmak demek olup, Hz. Resulullah (s.a.a)'dan sonra İslam camiasının önderliğinin ilki Hz. Ali olan on iki imama ait olduğuna inanan Ehl-i Beyt mektebinin ortak ismidir. Bu mektebe aynı zamanda İsnaaşeriyye, İmamiyye ve Şiilik denmektedir. Ancak bu mektep, Türkiyemizde daha çok Alevilik ve Şiilik isimleriyle tanınırken İran, Irak, Azerbaycan, Lübnan, Bahreyn, Suriye, Afganistan, Arabistan, Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi aynı inancı paylaşan Ehl-i Beyt dostlarının yoğun olduğu ülkelerde Şiilik ve Caferilik isimleriyle meşhur olmuştur.

Burada şunu da vurgulamalıyız ki, bu mektebe Caferi mezhebi denilirken, onun da İslam camiası içerisinde ortaya çıkan Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbelî, Zahiri, Sevri ve diğer İslami mezhepler türünden bir mezhep olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü mezhep, belli bir ilmi kariyer ve şartları haiz olarak içtihat derecesine ulaşan bir âlimin, İslam dini üzerinde ortaya koyduğu yorum ve fetvalar mecmuasına denir. Oysa bu mektep, kendisini müntesip kıldığı İmam Cafer Sadık ve diğer imamları müçtehit olarak kabul etmez. Aksine, imamların Allah Teala'nın emri ve Hz. Resulullah'ın açıklaması ile tayin edilen birer ilahi hüccet olduklarına inanır. Dolayısıyla da İmam Cafer Sadık da dahil olmak üzere, on iki imamın din konusunda yaptıkları açıklamaların, onların kendi içtihatları sonucu vardıkları şahsi fetva ve yorumları değil de, bizzat Allah Teala'nın Resul-ü Ekrem'e indirdiği dini öğretinin özü olduğuna inanır.

Aslında bu mektebe mezhep ismini veren de bu mektebin kendi mensupları değildir. İslam camiasında herhangi bir müçtehidin fetvalarına uyan diğer İslami fırkalar bu mektebe mezhep ismini yakıştırmışlardır. Onlar, kendi yöntemlerine mezhep ismini verdikleri gibi, bu mektebin öğretilerinin daha çok Hz. İmam Cafer Sadık (a.s)'tan geldiğini ve diğer imamların böyle bir şansı yakalayamadıklarını görünce, Hz. İmam Cafer Sadık (a.s)'ın da kendilerinin müntesip olduğu müçtehitlerden biri gibi sıradan bir müçtehit olduğuna inandıklarından, kendi mezheplerine kıyasla bu mektebe de Caferi mezhebi ismini koymuşlardır. Oysa bu mektep, kendisini bir mezhep olarak nitelendirmemektedir." (http://www.aalulbayt.org., 12.05.2004).

2. Caferilerin İnanç Esasları

Caferi âlimler inanç esaslarını şu beş temel nokta üzerinde toplamaktadırlar: 1- Tevhid, 2- Adalet, 3- Nübüvvet, 4- İmamet, 5- Mead.

2.1. Tevhid: Allah'ın varlığı ve birliği tüm İslam âlimleri'nin üzerinde en çok durdukları konu olmuştur. Dolayısıyla Caferi âlimleri de Tevhid'e büyük önem vermişlerdir. Allah'ın varlığını ispat konusunda kullanılan deliller ve izlenilen metotlarda Caferi âlimleri ile diğer mezheplerin âlimleri arasında bir fark bulunmamaktadır (İlhan, 1993: 409).

M. Şirazi, Tevhid'le ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: Tevhid'in çeşitli dalları vardır: Bunlar, zatta Tevhid, sıfatta Tevhid, fiil ve eylemlerde Tevhid ve ibadette Tevhid'dir. Zatta Tevhid: O'nun zatı ve benliğinin tek olması, eşi ve benzerinin olmamasıdır. Sıfatta Tevhid: İlim, kudret, ezeliyet ve ebediyet sıfatlarının tamamı onun zatında bir aradadır ve bunlar O'nun eşiz zatıyla tamamen aynı ve birdir. Fiil ve eylemlerde Tevhid: Yani kainatta ortaya çıkan her şey, bütün hal harekât, davranış ve oluşumlar hep

Allah'ın irade ve takdirinden kaynaklanmaktadır. İbadette Tevhid: İbadet sadece Allah'a mahsustur. O'nun mukaddes zatından başka mabut yoktur (Şirazi, 1997: 20-22; Gölpınarlı, 1979: 235-239).

2.2. Adalet: Adalet ilahi kemal sıfatlardandır. Allah adildir, zalim değildir, hükümlerinde zulmedici, fiillerinde kulları zorlayıcı değildir. İtaat edenlere sevap verir ve cennete koyar, asi olanları da cezalandırır. Kullarının gücünün yetmediği şeyi onlara yüklemez ve hak ettiklerinden fazla ceza vermez, Hasen'i terk etmez, Kabih'i asla yapmaz. Çünkü iyiyi yapmak ona zor gelmediği gibi kötüyü yapmaya da muhtaç değildir. Allah hâkimdir, fiilleri en kâmil nizama göre hikmete uygundur (Keskin, 2000: 100).

2.3. Nübüvvet: Caferilere göre peygamber, hiçbir beşer etkisi olmadan Allah'tan haber veren insandır. Peygamber, ismet, fetanet, sıdk, emanet, ilim sahibi ve zamanının en üstün insanı olmalıdır (Muzaffer, 1417: 77; Sarıkaya, 2001: 186). Caferilere göre peygamberlerin masum olmaları gerekir. Çünkü peygamber vahiy almasında, onu korumasında ve insanlara iletmesinde hata ve günahtan korunmuş olmalıdır. Bunlar tekvini hidayetin üç rüknünü oluşturur. Bu rükünlerde hata yapmak, tekvin kanununda hata yapmak anlamına gelir ki, bu konuda hata olması imkânsızdır (Tabatabai, 1999: 162; Askeri, 2004: 32–33; Mutahhari, 1990: 22–23).

2.4. İmamet: Şia'nın dolayısıyla Caferilerin inanç ve düşünce sisteminin temel taşını oluşturan imamet, Caferi inanç esaslarından dördüncüsüdür. Bu kavram genel anlamıyla Şia'yı, özelde de Caferileri diğer fırkalardan ayıran en temel inançtır. Bu anlayış, İslam tarihindeki en büyük, en köklü ve en derin ihtilaf kaynağını oluşturmaktadır. (Üzüm, 1993: 198). Çünkü Şii anlayışın merkezinde Hz. Ali'nin Peygamber tarafından imam olarak tayin edilmiş olduğu fikri yatmaktadır. Aslında Şiiliği diğer mezheplerden ayıran en belirgin özellik de, temelde Ali'nin nass ve tayinle imam olduğu fikrinin etrafında şekillenen imamet meselesinin inanç esası olarak kabul edilmesidir. Şiilik denildiğinde de ilk akla gelen İmamet nazariyesi olmaktadır. (Onat, 1997: 82; Şeriati, 1997: 7).

2.5. Mead: Caferilerin inanç esaslarından biri de mead'dır. Dönülecek yer ve dönüş zamanı manasına gelen mead, öldükten sonra yeniden dirilmeye, kişinin inanç ve amellerinden dolayı hesaba çekileceğine, bunun sonucuna göre de azap veya mükâfat göreceğine inanmak demektir (el-Hasani, 1923: 25; Mutlu, 1995: 177; Şahin, 1995: 55; Dağdeviren, 1998: 11).

3. Caferilikte İnançla İlgili Diğer Konular

Dinin usulüyle ilgili olmamakla birlikte Caferiliği diğer mezheplerden ayırt eden bazı konular bulunmaktadır. Bunlar, Rec'at, Beda ve Takiyye'dir.

3.1. Rec'at: Lügatta dönüş, dönmek anlamlarına gelen rec'at ıstılaha göre bazı halis mü'minlerin ve bazı münafık, facir ve zalimlerin kıyametten önce bu dünyaya geri dönmelerine denir. Bu inanca göre, ilahi adalet hükümetinin yeryüzünün tamamına hâkim olmasını arzu eden halis müminler, bu isteklerine ulaşmak için Allah'ın kudreti ile imam Mehdi'nin zuhurundan sonra bu dünyaya dönecek ve arzularını göreceklerdir. Yine dünyada hakkın önünü alıp onu yok etmek için yekvücut olan bazı facir ve zalim münafıklar bu dünyaya geri dönecek ve yaptıklarının cezasını halis müminler tarafından göreceklerdir (İmam Ali Müessesesi, 2001: 22–23; Aksu, 2003: 391).

Caferi âlimler Kur'an-ı Kerim'de rec'at inancına "Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (Bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır, derler." Mü'min 40/11. ayetini delil kabul ederek, ayette geçen iki defa ölmek ve ikinci defa dirilmek ifadelerinin rec'ate delalet ettiğini ileri sürmektedirler (Üzüm, 1993: 280).

Rec'at inancının bir başka delilinin de Kur'an'da geçen Ashab-ı Kehf kıssası olduğunu söyleyen Ebü Cafer, bunu geçmiş milletlerin yaşadığını dolayısıyla bu ümmetin de başına geleceğini iddia etmektedir (Saduk, 1978: 66).

Rec'atla ilgili rivayetlerde dünyaya gelecek ilk kişinin Hz. Hüseyin olacağı, hem Peygamberin, hem de Hz. Ali'nin dünyaya döneceği anlatılmaktadır. Mehdi ortaya çıktığı zaman da her mü'minin mezarına gelerek "Ey falanca kişi, sahibin ortaya çıktı, istersen kalk ona katıl, istersen Rabbinin nimetleriyle baş başa kal." denileceği ifade edilmektedir. Hz. Ali ile birlikte Muaviye ve adamlarının da dünyaya döneceği, Ali'nin Muaviye ve adamlarından intikam alacağından bahsedilmektedir (Mutlu, 1995: 450).

Rec'atla ilgili inanışlar bütün âlimler tarafından kabul görmemiş, hatta şiddetle eleştirilmiştir. Bunların başında Şii âlim Musa Musavi gelmektedir. Musavi, bu anlayışa katılmadığını ve konuyla ilgili rivayetleri de uydurma bulduğunu ifade etmektedir. Bu anlayışı Pitagor'un ortaya attığı tenasüh fikrine benzetmekte ve İslam'la bir alakasının olmadığını söylemektedir (Musavi, 1995: 162).

Ancak Rıza Hüseyinneseb bu iddiayı reddetmekte ve konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Şia inanışındaki rec'at meselesinin tenasüh inancıyla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü tenasüh görüşü kıyameti inkâra dayalı, evrenin sürekli bir dönüşüm halinde olduğunu savunan ve her dönemin bir önceki dönemin tekrarı olduğuna inanan bir görüştür. Bu görüşe göre her insanın ruhu ölümden sonra yeniden dünyaya geri döner ve başka bir bedene intikal eder. Oysa rec'ate inananlar, İslam'daki kıyamet ve ahiret

inancına iman etmekte ve bir bedenden ayrılmış bir ruhun başka bir bedene intikalinin muhal olduğuna inanmaktadırlar." (Hüseyinneseb, 2004: 130–131).

3.2. Beda: Beda kavramı, insanın bir şeyde, bir işte gerçek olmayan bir görüşe sahip olması, kendi görüş ve kararına göre o işi işlemeye kalkıştıktan sonra da görüşünde yanıldığını, gerçeğin başka türlü olduğunu anlaması, o işi yapmaktan vazgeçmesi (Muzaffer, 1417: 67) anlamına gelmektedir.

Lügat manası zuhur olan beda, kavram olarak; insanın bir şey hakkında başta ilim ve zan yok iken sahip olduğu görüşünün bunları elde ettikten sonra değişmesi, bir karardan başka bir karara geçmesi olarak kullanılır. Bu kavramın Allah hakkında söylenmesi caiz değildir. Bu kavramın Allah'a nispet edilmesi halinde, bundan muradın beklenmeyen bir durumun ortaya çıkması ya da meydana gelmesi olduğu ifade edilmektedir (Atalan, 2005: 115).

Burada söz konusu olan şey Allah'ın fikir değiştirmesi değildir. Cafer Sadık "Allah bir şeyi yaptıktan sonra ondan pişmanlık duyar iddiasında bulunan biri bizim görüşümüze göre Allah'ın inkârcısıdır" demektedir. Beda anlayışı Caferi'lerde Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'in ölümüyle ortaya çıkmıştır. Anlatıldığına göre, Cafer Sadık önce oğlu İsmail'in imametinden söz etmiştir. Ancak onun daha kendi sağlığında ölmesi üzerine "Allah oğlum hakkında izhar ettiğini hiçbir şeyde izhar etmemiştir."demesi, Beda inanışının aslını teşkil etmiştir. (Fığlalı, 1984: 223).

3.3. Takıyye: Takıyye kavram olarak; açık veya muhtemel bir tehlikeden korunmak maksadıyla inancın saklanması ve gizlenmesi olarak tanımlanmaktadır. (Nevbahti, 1355: 65; Emin, t.y.: 119; İlhan, 1985: 159). İmam Muhammed Bakır'ın konuyla ilgili olarak "Takıyyeden daha değerli bir şey yoktur. Takıyye müminin cennetidir. Sizi yönetenler adaletsiz ve zalimlerse, onlarla göstermelik olarak kaynaşın, iyi geçiniyor gibi görünün." dediği nakledilmektedir (Kuleyni, 1348: 220).

Caferilere göre, imam ortaya çıkıncaya kadar takıyye vaciptir, ondan vazgeçmek caiz değildir. Takıyye'yi imamın çıkışından önce terk eden kişi Allah'ın dininden ve Caferi mezhebinden çıkmış, Allah'a, O'nun Resulü'ne, imamlara muhalefet etmiş olur. Hucurat suresindeki "Doğrusu Allah katında en üstün olanınız en çok sakınanınızdır." Ayet'ini Cafer Sadık "En çok sakınanınız takıyye ile amel edeninizdir." şeklinde açıklamıştır (Saduk, 1978: 128).

Takıyye inancına temel teşkil eden ayetlerden biri de Al-i İmran suresi 27'deki "Mü'minler, inananları bırakıp kâfirleri dost edinmesinler. Kim

böyle yaparsa, Allah ile dostluğu kalmaz. Ancak onlardan korunmanız başka, onların şerlerinden korunmak için dost gözükebilirsiniz." ayet'idir.

Son dönem Şii âlimlerinden Ali Şeriati takıyye'yi ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, vahdet takıyye'si, ikincisi de savaşım takıyyesi'dir. Şeriati'ye göre vahdet takıyyesi; ihtilaflı ve iç ayrılığa neden olacak olan konuların gündeme getirilmesinden kaçınmak, aynı safta olanların karşıt görüşlerine katlanmak, toplumun iç birliğinin korunması ve düşman karşısında birlik oluşturulabilmesi için yapılan takıyye, savaşım takıyyesi ise; imanın korunması için gizli mücadelenin özel şartlarına uyulması şeklinde nitelendirilen takıyye'dir (Şeriati, 1990: 218–219).

Rıza Muzaffer, Takıyye'nin her hususta ve her konuda vacip olmadığını hatta savaş gibi özel durumlarda takıyye'yi terk etmenin vacip olduğunu söyleyerek onun gerekli ve gereksiz yerlerinin olduğunun altını çizmektedir. (Muzaffer, 1417: 107).

Rec'at, beda ve takiyye inançlarının günümüz Caferi'lerinin inanç hayatlarında çok belirleyici bir unsur olduklarını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü örneklem alanına uygulanan ölçekteki "Rec'at, beda ve takiyye" ile ilgili sorulara, araştırmaya katılanların hemen hemen hepsi bu konuda bilgilerinin olmadığını anket formlarının kenarlarına not etmişlerdir. Görüşlerine başvurduğumuz ahundlar da bu konuların çok derin olduğunu ve halkın bunları anlayamayacağına inandıkları için üzerinde durmadıklarını ifade etmişlerdir (Albayrak, 2006: 70).

4. Caferilerde İbadet

4.1- Namaz: Caferilerin namaz vaktinin ilanı olan ezanın okunmasında ve namaz için gerekli olan abdest konularında bilinen bilgi ve uygulamalardan farklı olarak aşağıdaki hususlara vurgu yapılabilir:

Caferilerde ezan:

Dört defa "Allahü Ekber"
İki defa "Eşhedü en lâ İlâhe İllâllah"
İki defa "Eşhedü enne Muhammeden Resulullâh"
İki defa "Eşhedü enne Aliyyen Veliyyullâh"
İki defa "Hayye ales-Salâh"
İki defa "Hayye ale'l Felâh"
İki defa "Hayye alâ Hayr'il Amel"
İki defa "Allahü Ekber"
İki defa "Lâ ilâhe İllâllah"

Caferi camilerinde ezanlar canlı olarak okunmakla birlikte genellikle banttan okunmaktadır. Bu bantlar ya İran'dan temin edilmekte ya da Ahundlar tarafından doldurulmaktadır. Caferiler bu durumun fıkıhları açısından bir mahzuru olmadığını, âlimlerinin buna izin verdiğini söylemektedirler. Görüşmelerimiz sırasında "Ezanı niçin banttan okutuyorsunuz?" sorusuna ezan okuyacak güzel sesli insanların her zaman denk gelmediğini, banttan okutularak bu meselenin çözümlendiğini söylemişlerdir. Zaten Caferilerin ezan, ikamet ve benzeri görevleri yerine getirecek müezzin benzeri yetişmiş elemanları bulunmadığından bu görevleri halktan insanlar yerine getirmektedirler.

İkamette "Hayye alâ hayr'il amel" den sonra iki defa "Kad kâmeti's salâh", bir defa "Lâ ilâhe illallâh" denilerek tamamlanır.

Caferilerde abdest konusunda ayırt edici bir farklılık olarak ayakların meshedilmesi görülmektedir. Caferiler abdest alırlarken ayaklarını yıkamamakta sadece meshetmekle yetinmektedirler. Buna Kur'an'da Maide 6'daki "Ey iman edenler, namaza kalktığınız zaman yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız, başınıza meshediniz ve topuklara kadar ayaklarınıza da" ayetini delil göstermektedirler.

Caferilerde namaz cemaatle kılındığı gibi ferdi olarak da kılınabilir. Ancak herkes imam olamamaktadır. Kişinin imam olabilmesi için mezhebe ait fıkhi bilgileri bilmesi ve Kur'an'dan ezberinin olması yeterli görülmemektedir. Bu bilgilerin yanında imam olacak kişinin bilgili, yalan söylemeyen, güvenilir, sözünde duran ve adil bir insan olması gerekmektedir. Mesela, sakalını kesen bir kimse ne kadar bilgili olursa olsun adaleti olmadığı için namaz kıldıracak özelliğe sahip görülmemektedir. Dolayısıyla da camilerde Ahundlar olmadığı zaman içlerinden herhangi biri imamlık yapamamakta, cemaat namazlarını ferdi olarak kılmaktadır.

Caferilerde de namaz farz ve müstehap olmak üzere iki temel kısma ayrılan ve Allah'ın emri olarak kabul edilen ve çok önemli bir ibadettir (Tusi, t.y.: 70). Farz namaz, kılınması gerekli olan ve kılınmadığı takdirde kıyamette insanın azaba uğramasına sebep olan namazdır. Müstehap namaz ise, kılınması iyi olduğu ve kılındığında sevap alınmasına rağmen, kılınmaması durumunda kıyamette insanın azaba uğramasına neden olmayan namazdır (Bendiderya-Bayar, 2002: 25).

Vacip yani farz olan namazlar şunlardır: Her gün kılınan beş vakit namaz, cuma namazı, fıtır ve bayram namazı, ayat* namazı, tavaf namazı, nezir namazı, cenaze namazı (Kaşif'ül Gıta, 1983: 59).

Günlük yerine getirilen namazlar farz olanlardandır. Güneşin doğmasından önce sabah iki rekât, öğle ve ikindi dörder, akşam üç, yatsı dört rekâttır.

Ancak Caferilere göre, öğle ile ikindinin arasını, akşamla yatsının arasını birleştirmek konusunda bir engel yoktur (el-Hasani, 1923: 28). Dolayısıyla Türkiye'deki Caferiler de namazlarını birleştirerek kılmaktadırlar. Caferi'lerin namazı kılış şekillerinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Namazın kılınışı şöyledir: Allah-ü Ekber diyerek namaza başlanır ve buna tekbiretü'l ihram denilir. Namazda eller bağlanmaz, yanlara salınır. Besmele ile Fatiha okunduktan sonra yine besmele ile tam bir sure okunur. Rükûda en az bir defa "Sübhâne Rabbiye'l-azîm ve bi-hamdihî, Allahümme salli alâ Muhammedin ve Âl-i Muhammed" denir. Secdede "Sübhâne Rabbiye'l a'lâ ve bi-hamdihî, Allahümme salli alâ Muhammedin ve Âl-i Muhammed" denir. Namazların ikinci rekâtında Fatiha ve sure okunduktan sonra rükûya gidilmeden eller yüz hizasına kaldırılarak dua okunur ve buna "kunut" denir. Kunutta şu dua okunur. "Rabbenâ âtinâ fî'd-dünyâ haseneten ve fî'l-âhirati haseneten ve kınâ azâben-nâr bi-câhi Muhammedin ve âlihi'l-athâr". Teşehhüt'te "Eşhedü en-lâ ilâhe illallâh vahdehû lâ şerîke lehû ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûlühû; Allahümme salli alâ Muhammedin ve âl-i Muhammed" denir. Eğer namaz iki rekâtlik ise "Es-selâmu aleyke eyyuhe'n-nebiyyu ve rahmetullâhi ve berekâtuh, es-selâmu aleynâ ve alâ ibâdillâhi's sâlihîn, es-selâmu aleykum ve rahmetullâhi ve berekâtuh" denilerek selam verilir. Ancak baş sağa sola döndürülmez. Eğer namaz dört rekâtlik ise, ikinci rekâtta teşehhüt okunduktan sonra selam vermeden ayağa kalkılır. Üçüncü rekâtta Fatiha suresi veya üç defa " Sübhânellâhu ve'lhamdü lillâhi velâ ilâhe illellâhü ve'llâhü ekber" denir. Buna "tesbihât-ı erbea" zikri adı verilir. Dördüncü rekât da aynı şekilde kılınır. Namazların sünnetleri genellikle kılınmaz. Ancak kılmak yasak değildir, isteyen kılabilir. Caferilerin namazlarıyla ilgili en önemli ve ayırt edici nokta secde edilen yer meselesidir. Onlara göre, yiyecek ve giyecek cinsi şeylere secde olmaz. Secde sert ve toprak cinsi şeylere yapılırsa caizdir. Üzerine secde yapılabilecek en temiz toprak da Kerbela toprağıdır (Ateş, 1998: 29). Caferilerde herhangi bir toprak üzerine de secde yapılabildiği halde Kerbela toprağının tercih edilmesi hem Kerbela olaylarının hatırlanmasını hem de Hz. Hüseyin'in hatırasının canlı tutulmasını sağlamaktadır. Böylece grup içi bütünleşme gerçekleşmekte, Caferiler inançlarıyla ilgili ciddi bir dinamizm kazanmaktadır. Bu nedenle her Caferi'nin yanında "türbet" veya "mühür" dedikleri sertleştirilmiş ve çeşitli şekiller verilmiş Kerbela toprağı bulunmaktadır. Bu topraklar özel koruyucu kadife kumaşlar içerisinde taşındığı gibi camilerde de bir sandık içerisinde bulundurulmakta ve isteyenler buradan alıp kullanmaktadırlar. Herkes secde edeceği yere bu toprakları koymakta, secdelerini bunun üzerine yapmaktadır. Namazdan sonra saygıyla öpülüp başa götürüldükten sonra kadifelere sarılarak kaldırılmaktadır.

Namazdan sonra da tesbihatta 34 defa Allah-ü Ekber, 33 defa elhamdülillah, 33 defa sübhânellâh zikirleri okunur. Hz. Peygamber kızı Fatıma'ya öğrettiği için bu tesbihatlara Hz. Fatıma tesbihatı demektedirler (Kıraati, 2004: 57). Yine namazdan sonra şükür secdesi yapmanın müstehap olduğuna inanırlar. Bunun dışında her namazdan sonra ayağa kalkarak kıbleye dönük bir şekilde "ziyaret" adını verdikleri ve Allah'a hamd, 14 masuma salât ve selam içeren bir dua okurlar.

Cuma günü öğle namazı yerine iki rekât Cuma namazı kılınabilir. Ancak Cuma namazı kılındığı halde müstehap ihtiyat gereği öğle namazı da kılınmalıdır (Humeyni, 2003: 147–148).

Caferilere göre günümüzde Cuma namazı kılmak farz değildir. Ancak kılmakta fayda ve sevap vardır. Örneklem grubu olarak belirlenen Keçiören'de yaşayan Caferiler Cuma namazlarını daima kılmaktadırlar. Cuma namazının kılınabilmesi için biri imam olmak üzere beş kişinin olması gerekir (el-Hılli, 1412: 226; Lenkerani, 1997: 295). Cuma namazında önemli olan bir husus da, hutbeyi okuyan kişiyle namazı kıldıranın aynı kişi olması gerektiğidir.

Ramazan ve Kurban Bayramı namazları, imamın zuhuru döneminde farzdır ve cemaatle kılınması gerekir. İmamın gaib olduğu günümüzde ise müstehap olup cemaatle veya ferdi olarak kılınabilir (Tebrizi, 1999: 272).

Müstehap yani nafile namazlar ise şöyledir: Günlük nafile namazlar, gece namazı, ğufeyle namazı. Günlük nafileler: Sabah namazının nafilesi sabah namazından önce kılınır, iki rekâttır. Öğle namazının nafilesi öğle namazından önce kılınır, sekiz rekâttır. İkindi namazının nafilesi ikindi namazından önce kılınır, sekiz rekâttır. Akşam namazının nafilesi dört rekâttır. İkişer rekât halinde akşam namazından sonra kılınır. Yatsı namazının nafilesi iki rekâttır, yatsı namazından sonra oturularak kılınır. Gece namazı on bir rekâttır ve gece yarısından itibaren sabah namazına kadar kılınabilir. Bunun sekiz rekâtı dörder rekât halinde gecenin nafilesi niyetiyle, iki rekât şef namazı, bir rekât da vitir namazı niyetiyle kılınır. Ğufeyle namazı akşamla yatsı arasında kılınır, iki rekâttır (Bendiderya-Bayar, 2002: 106–107).

Yolculuk halinde, dört rekâtlık namazlar iki rekât olarak kılınmaktadır. Bunun için 46 km.den fazla mesafe yeterli görülmüştür. Yolcu on gün kalacağı veya on gün kalmaya karar verdiği yerlerde namazlarını tam olarak kılmalıdır.

Caferilerin kıldıkları bir başka namaz da âyât namazıdır. Bu namaz güneş veya ay tutulması, deprem, gök gürlemesi ve şimşek çakması gibi halkın korkuya kapıldığı zamanlarda insanların Allah'a sığınarak kıldıkları iki rekât namazdır.

4.2. Oruç: Caferilere göre oruç, İslam'ın rükünlerinden biridir. Hüküm bakımından üç kısma ayrılır: Farz olan oruç, müstehap oruç ve haram oruç. Farz olanlar da asıl bakımından ve sebep bakımından farz olanlar diye ikiye ayrılır. Asıl bakımından farz olanlar Ramazan ayının orucudur. Sebep bakımından farz olanlar ise, kaza ve keffaret oruçlarıdır. Müstehap oruçlar da Recep, Şaban aylarında ve diğer mübarek günlerde tutulan oruçlardır. Haram olanlar Ramazan ve kurban bayramlarında, kurban bayramının ikinci ve üçüncü günlerinde tutulan oruçtur (Kaşif'ül Gıta, 1983: 67).

Caferilere göre orucun farz kılınması, insanlara doğru yolu göstermesine ve onlara hidayet etmesine karşılık, Allah'a tazimde bulunmak, insanoğluna Kur'ân'ı indiren Allah'ın ululuğunu ve büyüklüğünü fiilen izhar etmek içindir. Nitekim yüce Allah oruçla ilgili olarak Bakara Suresi'nin 185. ayetinde şöyle buyurmuştur: "Size oruç farz kılındı... Size hidayet etmesine karşılık Allah'ı ululamanız için." Oruç, nasıl tutulursa tutulsun, nasıl yerine getirilirse getirilsin, dış görünüş itibariyle Allah'ın büyüklüğüne delâlet eder, yüce Allah'a tazim sayılır (Hamanei, 2001: 20).

Caferilerin oruçla ilgili görüşlerindeki en temel farklılık, seferi durumunda karşımıza çıkmaktadır. Bu mezhep Ramazan ayında yolculukta oruç tutan kimseyi yolcu değilken oruç yiyen birine benzetmekte dolayısıyla yolculukta mutlaka oruç tutulmamasını uygun görmektedir (Fığlalı, 1984: 233).

Oruç ibadetine son derece önem veren Caferiler camilerinde teravih namazı kılmamakla birlikte, çalışma alanımızdaki yaptığımız görüşmelerde Ramazan ayı boyunca bin Rekât nafile namaz kılınması gerektiği söylenmiştir. Ramazanın 19., 21. ve 23. geceleri "ehyâ geceleri" olarak isimlendirilmekte ve Kadir Gecesinin bu üç geceden birinde olabileceği düşünülmekte, bu gecelerde çeşitli ibadetler yapılmaktadır. "Ehya geceleri" başlamadan önce ehya guslü alınmakta ve bu sünnet olarak kabul edilmektedir. Bu gecelerde, vaaz edilmekte, mersiyeler ve cevşen-i kebir okunmaktadır. Gece yarısından sonra Kur'an baş üzerine konularak, önce Allah'a sonra on dört masuma yemin verilerek dua edilmekte ve bu yeminler on kez tekrar edilmektedir. Yetmiş defa estağfurullah, yetmiş kere de Hz. Ali'nin katiline lanet okunmaktadır. Kur'an'ın peygamberin kalbine indiği anda uyanık bulunabilmek için akşamla sabah arasında uyunmamaktadır.

4.3. Hac: Hac, emredilmiş belli amelleri yerine getirmek amacıyla Allah'ın evi olan Kâbe'yi ziyarete gitmektir. Şu şartlar varolduğunda insana farz olur: Baliğ olmak, akıllı ve hür olmak, hacca gitmeden dolayı daha önemli bir ameli terk etmek zorunda kalmamak, mali yeterliliği olmak, bedenen sağlıklı olmak, yol güvenliği olmak (Humeyni, 2003: 379). Caferi'lerde hem mali

hem de bedeni bir ibadet olan haccın güç yetirildiği halde terk edilmesinin küfür derecesine varacağı kabul edilmektedir (el-Hui, 1990: 175).

Caferi'lerde hac kadar önemli olan bir diğer ibadet de imamların kabirlerine yapılan ziyaretlerdir. Grubun tamamına teşmil etmek pek uygun olmamakla birlikte araştırma evrenimizde görüştüğümüz bazı Caferi'lerin imamların kabrini ziyaret etmenin hacdan daha sevap olduğu düşüncesini taşıdığı gözlemlenmiştir. Caferilerin ziyarette bulundukları mekânlar şunlardır: Irak'ta Kerbela'da Hz. Hüseyin ve yarenlerinin türbesi, Necef'te Hz. Ali'nin türbesi, İran'ın Meşhet kentindeki 8. imam Rıza'nın mezarı, Kum'da Ma'suma-i Kum'un türbesi, Suriye'nin başkenti Şam'da Hz. Zeynep ve Hz. Rukayye'nin türbeleri, Mekke'de Hz. Hasan ve Hz. Hatice'nin türbeleri Caferi'ler tarafından en çok ziyaret edilen mekânlardır. Bunlardan Kerbela'yı ziyaret edene Kerbelai, Meşhed kentine gidenlere Meşhedi denmektedir. Herhangi bir imamın mezarını ziyaret etmeden önce ziyaret guslü alınmalıdır. İmamın yattığı binaya girerken selam verilerek, hürmetle girilir. İmamın kendine ait ziyaretnamesi okunur. İki rekât ziyaret namazı kılınır. Anne-baba, eş, dost için de namaz kılınır, dualar edilir.

4.4. Zekât: Caferilere göre zekât, önemli ibadetlerdendir. Hâkim olan anlayışa göre zekât vermeyenin namazı makbul değildir. Diğer mezheplerde olduğu gibi dokuz cins şeyden verilir. Bunlar: Deve, sığır, koyun-keçi, buğday, arpa, üzüm, hurma, altın ve gümüştür (Fığlalı, 1984: 233). Zekât verilecek kişide dikkat edilmesi gereken o kişinin on iki imama inanan bir Şii olmasıdır. Eğer yanlışlıkla Şii olmayan birine zekât verildiyse, ikinci defa verilmesi gerektiğine inanılmaktadır.

4.5. Humus: Caferiler, Enfal suresinin 41. "...Bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Peygamberin ve yoksulların, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır..."ayetini delil göstererek humusun peygamber ve yakınlarına, zekâta bedel olarak verilmek üzere farz kılındığına inanırlar. Onlara göre, Allah, mal ve beden sadakaları olan zekât ve fitreyi peygamber ve yakınlarına haram etmiştir. Buna karşılık onlara, humustan pay ayrılmıştır. Humus, imam veya naibinin izniyle olmak üzere kendileriyle savaşılmış kimselerden alınan harp ganimetleri, altın, gümüş, demir, bakır gibi madenler, defineler, denizden çıkarılan inci, mercan gibi şeyler, haramla karışmış mallar, zımminin bir müslümandan aldığı arazi, ticaret yoluyla veya başka yollarla elde edilen kâr olmak üzere yedi yedi şeyden verilir (Fığlalı, 1984: 234).

Caferiler, toplanan humusu altı parçaya bölerler. Payın birini Allah için, birini peygamber için, birini de imam için ayırırlar. Bu üç parçanın gaib

imama ait olduğuna inanılır. Geriye kalan üç parçayı da yetimlere, miskinlere ve yolda kalmış olanlara harcarlar (Çalışkan, 1993: 488).

4.6. Cihad: Caferilere göre cihad, düşmana karşı koymak, yeryüzündeki zulüm ve fesada karşı, hak ve gerçek için canla, başla, malla savaşmaktır. Cihad iki kısımdır: Birincisi cihad-ı ekber, ikincisi cihad-ı asgardır. Birincisi içteki düşman olan nefse karşı durmaktır. İkincisi dinin düşmanlarıyla savaşmaktır (Kaşif'ül Gıta, 1983: 73; Çalışkan, 1993: 489).

4.7. Emr Bi'l Ma'ruf Nehy-i Ani'l Münker: Caferilere göre, dinin dayandığı esaslardan biri olarak kabul edilen emr bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker ibadetlerin en üstünlerinden ve itaatlerin en yücelerindendir. Buna uymak her müslümanın üzerine farzdır (Kaşif'ül Gıta, 1983: 74). Ma'rufu emretmekle iyi şeylerin yapılması, münkerden men etmekle de kötülüklerin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır (Kıraati, 2004: 51).

4.8. Tevella ve Teberra: Tevella Allah, peygamber ve imamlarla bunları sevenleri sevmek, teberra da Allah'ı, peygamberi ve imamları sevmeyenleri sevmemek manasına gelmektedir. Kur'an'da Fetih suresinin 29. ayeti olan "Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler..." ifadesi ile Mücadele suresinin "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun Allah'a ve resulüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin" 22. ayeti tevella ve teberranın temelini oluşturmaktadır (Üzüm, 1993: 318; Fığlalı, 1984: 335).

5. Türkiye'de Caferiler

Türkiye'de Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen ve genel kabul gören dört mezhebin yanında Şii mezhebine mensup olanlar da bulunmaktadır. Daha çok Caferiler olarak bilinen bu grup Azeri kökenli olup, ağırlıklı olarak Kars ve Iğdır illerinden Türkiye'nin çeşitli yerlerine yerleşmiş durumdadırlar. Bu mezhebin bir diğer adı da İmamiyye'dir. Daha önce de belirtildiği gibi İmamiyye, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Hz. Ali'yi, onun çocuklarını ve torunlarını hem Allah'ın emri hem de peygamberin tayini ve vasiyeti ile meşru imam olarak kabul ederek on iki imama inanmayı iman esaslarından sayanların mezhebidir (Fığlalı, 1990: 140).

1970'li yılların başlarında büyük çoğunluğu Kars ve ilçeleri, Ardahan, Iğdır, Ağrı'nın Iğdır'a komşu olan bölgeleri ve Erzurum ili sınırları içerisinde yaşayan Caferiler, köyden kente göç sürecinde İstanbul, Ankara, İzmir ve Bursa gibi büyük yerleşim birimlerine taşınmışlardır (Bulut, 2004: 87). Daha sonra çoğunlukla ekonomik sebeplerden dolayı Türkiye'nin çeşitli bölgelerine dağılmışlar ve oralara yerleşmişlerdir. Buna göre Caferilerin

göç sürecinden önce yoğun olarak yaşadıkları il ve ilçeleri şu şekilde tespit etmek mümkündür: Iğdır, Aralık, Tuzluca, Kars, Akyaka, Arpaçay, Taşlıçay (Ağrı) (Üzüm, 1993: 84–92).

Göçten sonra ise Caferiler ağırlıklı olarak şu il ve ilçelerde yaşamaktadırlar: İstanbul, İzmir, Tire, Bursa, Manisa, Turgutlu, Aydın, Söke, Çorum, Kocaeli, Çayırova. Bunların dışında Ankara, Keçiören, Sincan, Kırıkkale, Adıyaman ve Elazığ sınırları içerisinde de Caferiler bulunmaktadır.

Ülkemizde etnik köken ve mezhepler hakkında nüfus istatistikleri tutulmadığından Türkiye'deki Caferilerin sayılarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Bu konuda kimi kaynaklar 1–1,5 milyondan bahsederken İstanbul Halkalı'da Zeynebiye Camii Ahundlarından Selahaddin Özgündüz bu rakamı 3 milyona kadar çıkarmaktadır. Bu rakam biraz abartılı olmakla birlikte, ülkemizde 1–1,5 milyon kadar Caferi Mezhebi'ne mensup vatandaşın bulunduğu tahmin edilmektedir.

Türkiye'deki Caferilerin homojen bir yapı göstermedikleri görülmektedir. Bu konuda üçlü bir tipolojiden bahsedilebilir:

1. Caferi anne-babadan olanlar,
2. Önceden Alevi iken sonradan Caferi fıkhını tercih edenler,
3. Sünnilikten Caferiliğe geçenler.

Bunlardan Alevilikten Caferileşenler oldukça önemli bir sayıyı teşkil etmektedirler. Hem Aleviler kendilerini Caferi fıkhına yatkın hissetmektedirler hem de Caferiler Alevi olanların Caferileşmeleri için ciddi gayret sarf etmektedirler. Ortak pek çok değeri paylaşan bu iki grubun bütünleşmesi de kolay olmaktadır. Sünni iken Caferi fıkhını seçenler bu fıkhı daha doğru ve inandırıcı bulduklarını ifade etmektedirler. Ancak bu tipolojide yer alanlar önemli bir sayıyı oluşturmamaktadır.

Yine Caferi'leri kendi içerisinde iki grupta ele almak mümkündür:

1. Kevser grubu,
2. Zeynebiye grubu.

Kevser grubunu Caferi' fıkhına ait eğitimini genel olarak İran'da almış olanlar oluştururken, Zeynebiye grubunu da özellikle İstanbul Halkalı'da bulunan Caferiler teşkil etmektedirler. Zeynebiye grubu Türkiye'deki Caferilerin lideri olarak Selahaddin Özgündüz'ü kabul etmektedirler. Ancak Türkiye'deki Caferilerin tamamı aynı görüşte değildir. Ankara'da yaşayan Caferilerin büyük çoğunluğu herhangi bir lideri desteklememektedir. Onlar, Türkiye ölçeğinde kendilerine öncülük yapabilecek özelliklere sahip bir liderin olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü böyle bir liderin hem

sosyal hem siyasi hem de dini bir lider özelliği taşıması gerektiğini, bunun da oldukça zor bir iş olduğunu düşünmektedirler.

Türkiye'de yaşayan Caferiler bazı şikâyetleri ve istekleri olmakla birlikte mevcut durumdan memnun olduklarını söylemektedirler. Caferiler, istekleri ve şikâyetleriyle ilgili olarak da bu durumu Türkiye'nin kendi iç dinamikleriyle çözmenin doğruluğuna inanmaktadırlar. Özellikle kendi camilerine karışılmamasını, okullarda Caferilerle ilgili bilgilerin de verilmesini, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kendilerinin de temsil edilmelerini, fıkıhlarını öğrenmek için İran ya da Irak gibi ülkelere gitmek yerine bunun kendi ülkelerinde sağlanmasını istemektedirler.

Kaynaklar

Aksu, M. (2003). *İslam Tarihinde Gerçeğe Giden Yol.* İstanbul.

Albayrak, A. (2006). Caferilerin Dini ve Sosyal Hayatı (Ankara Keçiören Örneği). Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Askeri, A. (2004). *Kitap ve Sünnet Işığında Nebi ve Peygamberlerin "Günah İşlemez"liği –İsmeti-* (Çev. İsmail Bendiderya). İstanbul.

Atalan, M. (2005). *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri.* Ankara.

Ateş, S. (1998). *İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı.* İstanbul.

Bendiderya, C. - Bayar, C. (2002). *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Namaz Rehberi,* İstanbul.

Bulut, F. (2004). "Şii Ali Aşkı", *Atlas Dergisi,* S. 139, Ekim.

Çalışkan, İ. (1993). "Caferi Mezhebinde İbadetler", Tarihte ve günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul.

Dağdeviren, E. (1998). Ankara İli Keçiören İlçesinde Yaşayan Caferilerde Dini Hayat ve İlçenin Günümüz Dini Yapısı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ.

el-Hasani, S. A. (1923). *Ta'rifü'ş- Şia,* Suriye.

el-Hılli (1412). *Muhtelifü'ş-Şiati: fi Ahkami'ş-Şeriati,* C. II, Kum.

el-Huî, E. K. (1990). *Caferi' Fıkhında Hac Nasıl Yapılır?,* Çev. Hüseyin Yeşil, Ankara.

Emin, S. M. (t.y.). *A'yanu'ş-Şia,* C. I, Beyrut.

et-Tusi (t. y.). *El-mebsut fi Fıkhi'l İmamiyye,* C. I, Tahran.

Fığlalı, E. R. (1984). *İmamiye Şiası,* İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1979). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* Ankara.

Gölpınarlı, A. (1979). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik,* İstanbul.

Hamenei, A. U. (2001). *Ehl-i Beyt Fıkhında Oruç ve Hükümleri,* Haz. Kevser Yayınları, İstanbul.

Humeyni, İ. (2003). *Tam İlmihal,* İstanbul.

Hüseyinneseb R. (2004). *Cevaplıyoruz.* Çev. Muhammed Mücahidi, İstanbul.

İlhan, A. (1985). "Takıyye, Doğuşu ve Gelişmesi", DEÜİFD, C. II, İzmir.

İlhan, A. (1993). "Şiada Usulü'd-din", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul.

İmam Ali Müessesesi (2001). *Ric'at.* Çev. Cafer Bendiderya Kum.

Kaşif'ül Gıta. (1983). *Caferi Mezhebi ve Esasları,* Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul.

Keskin, H. (2000). *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları.* İstanbul.

Kıraati, M. (2004). *En İyi Dost Namaz,* Çev. İsmail Bendiderya-K. Seyidoğlu. İstanbul.

Kıraati, M. (2004). *İyiliği Emredip Kötülükten Sakındırmak,* Çev. İsmail Bendiderya-C. Bendiderya. İstanbul.

Kuleyni, Muhammed b. Y. (1348). *el-Kâfi fi'l İslam,* C. II, Tahran.

Lenkerani, M. F. (1997). *Tevzih-ul Mesail.* İran.

M. Mescid-i C. (1995). *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri,* çev. Malik Eşter, İstanbul.

Musavi, M. (1995). *Şia ve Şiilik Mücadelesi.* Çev. Tahir Hoca, İstanbul.

Mutahhari, M. (1990). *Vahy ve Nübüvvet.* Çev. Ünal Çetinkaya, Ankara.

Mutlu, İ. (1995). *Tarihte ve Günümüzde Caferilik.* İstanbul.

Muzaffer, M. R. (1417). *Akaidül İmamiyye.* Beyrut.

Nevbahti (1335). *Fıraku'ş-Şia.* Necef.

Onat, H. (1997). "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", AÜİFD, C. XXXVI, Ankara.

Saduk, Ş. (1978). Şii İmamiyyenin İnanç Esasları. Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara.

Sarıkaya, M. S. (2001). İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler. Isparta.

Şeraiti, A. (1990). *Ali Şiası Safevi Şiası.* Çev. Feyzullah Artinli, İstanbul.

Şeraiti, A. (1997). *Ümmet ve İmamet,* Ankara.

Şirazi Nasır, M. (1997). *İnançlarımız.* Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul.

Tabatabai, A. (1999). *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia.* Çev. Kadir Akaras-A. Kazımi, İstanbul.

Tebrizi, C. (1999). *Tam İlmihal,* İstanbul.

Üzüm, İ. (1993). İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferilik, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.

10. BÖLÜM

EKONOMİ, ZİHNİYET VE DİN

EKONOMİ VE DİN

Niyazi Usta

1. Giriş

Ekonominin çeşitli şekillerde tanımı yapılabilir. Hangi tanım esas alınırsa alınsın odak noktası aynıdır. O da ekonominin mal ve hizmetlerin üretimini, dağıtımını ve tüketimini örgütleyen sosyal bir kurum olmasıdır. Ekonomi, kıt kaynakların sınırsız insan isteklerine bölüştürülmesidir.

İnsan biyolojik ve sosyal bir varlıktır. Biyolojik bir varlık olarak yaşayabilmesi için ihtiyaç duyduğu tüketim maddelerine toplumsal statüsü için de muhtaçtır. Gerek biyolojik ve gerekse sosyal bir varlık olarak insan için tüm tüketim maddeleri göreceli olarak sahip olunmasındaki imkâna ve bedele göre kıt kaynaklardır. Su; havaya göre, otomobil ise; giysiye göre kıt kaynaktır.

Ekonomik varlıkların üretimi, dağıtımı ve tüketimi ekonominin teknik yönünü ifade eder. Ancak ekonomik faaliyetler gerçekleştirilirken devrede olan toplumsal değişkenler ve bunların toplumsal yansımaları sosyolojik incelemenin konusudur. Ekonominin sosyolojik incelemesini yapan disiplin ekonomi sosyolojisi veya daha eski ifadeye göre iktisat sosyolojisidir. Toplumsal gerçeklerden bağımsız olmayan ekonomik olayları inceleyen sosyoloji, toplumsal sistemi oluşturan her bir alt sistemin birbiriyle ilişkisi ve etkileşimlerini inceler. Bu ilişki ve etkileşimlerden birisi de din (alt sistemi) ile ekonomi (alt sistemi) arasındadır. Din ile ekonomi arasında neden bir ilişki söz konusudur? Bu sorunun en basit karşılığı din ve ekonominin toplum sistemi içerisinde birer alt sistem oluşlarıdır. Sistem, parçaları arasında nispeten sabit, karşılıklı ilişkileri içeren bir bütündür. Bu özelliği

nedeni ile de bir parçada meydana gelen değişiklikler diğer parçaları, nihai olarak da bütünü (sistemi) etkileyecektir.

Ekonomik gücün sosyal alana yansıması, adeta paranın güce dönüşmesi şeklinde değerlendirilebilir. Ekonominin bu niteliği insanı fayda peşinde koşan, manevi, sosyal ve psikolojik hazlarm takipçisi ve talep edicisi durumuna getirmektedir (Usta, 1999: 10). Zira para unsurunun etrafını saran sosyal ilişkiler ve değerler olmadan paranın tek başına, çalışmayı bu kadar motive etmesi bekli de mümkün değildir. Nihayetinde çalışma sadece teknolojik ve ekonomik ilişkiler bütününün basit bir fonksiyonu değil, aynı zamanda sosyal ilişkiler bütününün/ağının da etkisi altındadır (Gamst, 1995: 4).

Çalışma kavramının farklı boyutlarına kısaca değinmemiz gerekirse; Çalışma, *araçsal bir aktivitedir*. Geçinme gayesini sağlamak için icra edilir. Çalışma, *bir kendini koruma aktivitesidir*. Yaşamı sürdürmek için yapılır. Çalışma *değiştirici bir aktivitedir*. Onun gayesi, insan çevresinin bazı yönlerini değiştirmektir (Neff, 1968: 78). Çalışma, *üretici olduğu kadar tüketici bir aktivitedir*. Zira çalışma süresince harcanan emek, maddi faktörleri, doğal tözleri insan ihtiyaçlarına uygun bir şekle dönüştürürken konusunu ve aletlerini kullanıp bitirmekte ve tüketmektedir (Marx, 2004: 94). Çalışma, *ifade edici bir faaliyettir* (Dar, 2002: 92). Çalışma, çoğunlukla kişisel değerin bir ifadesi, kişisel potansiyelin ortaya konulma biçimi, insan yaratıcılığının bir göstergesi, kişiliği geliştirme şansı, statü, ekonomik ödülün kaynağı, dini inanışın bir göstergesi olarak da kabul edilmektedir (Grint, 2004). Çalışma kavramıyla ilgili tanımlamalara baktığımızda en basitinden en giriftine kadar, zihni alt yapının içerisinde çalışmanın dini dayanaklarının mevcudiyeti din ve ekonomi ilişkisini anlamayı zorunlu kılmaktadır.

Her şeyden önce dinlerin bir inanç sistemi ve dolayısıyla toplumsal bir sistem olarak, inanç, pratik ve sosyolojik boyutları ile bir bütün oluşturması hasebiyle din ve ekonomi arasındaki ilişkiyi ve o ilişkinin mahiyetini anlamak toplumsalı anlamak için önem arz etmektir. Bütüncül bir sistem olarak İslam kendi pratiğini düzenlemek için ekonomi kurumunu ilkeler bazında düzenlemek gerektiği ön kabulüyle hareket etmektedir. Her dinin bu dünya ve öbür dünya anlayışı ve bu anlayışın insanı biçimlendirişi vardır. Bir yandan dünya nimetlerinin (ekonomik varlıklar) peşinde koşan, diğer yandan Tanrı'nın istediği davranış biçimlerini izlemeye çalışan insanı karşımıza çıkarırlar. Bütün bunlar arasında insanların dini söylemle uyumlu ya da çelişen anlayış ve davranışları ister istemez din-ekonomi çerçevesinde incelenmesi gereken sonuçlar üretmektedir. Örneğin insanı dünyayı imar etme görevi ile görevlendirilmiş olduğunu beyan eden din (İslam) (Hud,

11/61), aynı zamanda dünyanın oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu, geçici olduğunu, insanın mütevazı olması gerektiğini de söylemektedir. Bunun yanında, dinin ödül olarak sunduğu cennet (sembolik anlatım da olsa) ise hiç de mütevazı bir yer değildir. Cennetin; bolluğun, her tür konfor ve refahın olduğu bir yer olarak tasvir edilmesi bile dinin üretimi teşvik ediciliği şeklinde anlaşılabilir veya buna ulaşmak için kanaatkârlığı, bir ekonomi ahlakını teşvik ettiği söylenebilir.

Din ve ekonomi ilişkisi hakkında yapılan sosyal bilimsel araştırmalar, dinin yerine göre bağımsız değişken ya da ekonomik hayatı şekillendiren önemli bir güç kaynağı olduğunu ve yerine göre sosyo-ekonomik şartlardan etkilendiğini göstermektedir. Herhangi bir toplumda bütün sosyal fenomenlerin birbirleriyle ilişkili olduğu sosyolojik varsayımdan yola çıkarak toplumun iki temel kurumu olan din ve ekonomi arasında sürekli bir etkileşimin varlığından söz edebiliriz.

2. Temel Yaklaşımlar

Ülgener, ekonomik faaliyeti; insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere madde, çevre ve zamanla girdiği çok boyutlu ilişkilerin toplamı olarak tanımlamaktadır (Ülgener, 1981: 23–29). Böylesi kapsamlı bir ekonomik faaliyet tanımı içinde dinin fonksiyonuna baktığımızda ise, onun, insanların madde ile ya da genel olarak dünya ile ilişkisinde bir denge bilinci geliştirmek çabasında olduğu söylenebilir. Üst sistem olarak toplumun içinde yer alan her bir alt sistemin birbirleriyle olan ilişki ve bağlantılarının sonucunda oluşan yapısını anlamak, analiz etmek için sosyolojik etüdün gerekli olduğunu bir kez daha hatırlatmakta yarar vardır. Sözünü ettiğimiz parçalar/alt sistemler arasındaki ilişkinin mahiyeti o kadar önemlidir ki, düşünürler toplumu anlamayı ve hatta neredeyse insanlık tarihini anlama ve yorumlamayı ekonomi üzerinden gerçekleştirmeyi denemişlerdir.

Bu bağlamda ekonomik faaliyetlerin işleyişini yöneten değerler-normlar iki klasik teorik yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ekonomi ile diğer alt sistemler arasındaki ilişkilerin yapısını ve sonucunu en yalın biçimde formüle edenlerden biri hiç şüphesiz Karl Marx'tır (1818–1883). O, Hegel felsefesinin zıttından hareketle; insanların varlığını ve toplumların yapısını belirleyenin onların bilinçleri değil, aksine bilinçlerini belirleyenin toplumsal varlıklar olduğunu iddia etmiştir. Böylece zenginliğin ve kıt kaynakların dağıtımındaki eşitsizliğin nedeni doğal yasalar değil, toplumsal güçlerdir. Marx, üretim biçimine, üretim araçlarına sahip olmaya, dağıtımına ve paylaşımına bilindiği üzere **alt yapı** demektedir. Alt yapının işleyişindeki eşitsizlik diğer bir ifadeyle ekonomik varlıkların paylaşımındaki eşitsizlik, onun **üst yapı** dediği kurumların (bilincin) biçimlenmesine

ve tarihi sürecin belirlenmesine neden olmaktadır. Bu üst yapı kurumlarından biri de dindir. Hatırlatmakta fayda var ki Karl Marx'ın üst yapı ile kast ettiği; ekonomi dışındaki diğer alt sistemlerin her biri ve bunların oluşturduğu toplamdır.

İkna edici betimleyici bir dil ile ifade ettiği ve artık neredeyse en ilgisiz insanın bile duyduğu 'alt yapı üst yapıyı belirler' formülüne biraz daha yakından baktığımızda Marx'ın ekonomiyi kurumsal yapılar için en etkin bağımsız değişken olarak ele aldığı görülür. Marx'ın gözlemlediği pratiğe göre toplumsal tabakalaşma sisteminde alt tabakalarda yer alanların, emekçilerin, işçilerin din algısı ve dindarlık biçimleri üst tabakada yer alan zenginlerin, burjuvanın dindarlık biçimine göre farklıdır. Çünkü ona göre din, sınıflı toplumsal yapı pratiğinde ve başka türlü olabileceğini öngöremeyen din elitistlerinin yaydığı ve ekonomik elitin yönlendirdiği, eşit olamayan, emek sömürüsüne dayalı ekonomik düzeni korumaya katkı sunan üst yapıya ait bir araçtır. Marx'a göre bu haliyle din, alt tabakayı pasifleştiren, onlara bu haksızlıktır, sömürüdür dedirtmeyen, onların acılarını geçici olarak dindiren, sakinleştiren bir afyon görevi üstlenmektedir. Her şeyin servete, güce göre şekillendiği bu durumda din, yoksulun yoksulluğuna rıza göstermesini sağlayan bir fonksiyon üstlenmiş olur. Bir anlam kümesi olarak mevcut konumu ile din, yoksul alt tabakayı baskılayan teşkilatlanması ve muhteviyatı itibariyle de servet/güç sahiplerinin korunaklılığını sağlayıcı araçları içinde barındırabilmektedir. Marx'ın üzerinde durduğu, sınıfsız toplumu oluşturacak toplumsal hareketleri engelleyen, statükoyu koruyan, dini ve dindarlık formlarını belirleyen ve eşitsizliğe, sömürgeye dayalı ekonomik düzenin aleti haline gelen din anlayışıdır.

Marx'a göre üretim araçlarına sahip olanlar, emekçilerin ürettiği ekonomik varlığa el koyarak elde ettikleri **artı değer** ile zenginleşen aynı zamanda bu zenginliği her yönüyle güce dönüştürerek siyaseti, eğitimi, dini, aileyi vs. belirleyen bir gücün kontrolünü de ellerinde tutmaktadırlar.

Sahip olunan bu güç, doğası gereği güçsüze karşı konumlanına ve mevcut düzenin sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durumda ortaya çıkan çatışma halinde tek yol her tür ***güc***ü elinde tutanlar ile mücadeledir. Yoksa **sahip olanlar** kendiliğinden insani olarak bu güçten vazgeçmeyeceklerdir.

Marx'ın din üzerine söylediği bu ünlü söz, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı" (A Contibution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right) adıyla anılan Giriş bölümünde yer alır.

> Din çile, aynı zamanda, gerçek çilenin ifadesi ve gerçek çileye karşı bir başkaldırıdır. Din, baskı altındaki varlığın iniltisi, vicdansız dünyanın vicdanı, ruhsuz hallerin ruhudur. Din, insanların afyonudur. (Marx, 1997: 191–192).

"Din Afyondur" sözüyle Karl Marx'ın dini doğrudan doğruya karşısına mı aldığı ya da bir durum tespiti için mi kullandığı tartışmasını bir yana bırakarak onun belirlemeleri üzerinden baktığımızda gerçekte, Marx'ın dinin önemli bir güç kaynağı olduğunun çok açık şekilde farkında olduğunu ve hatta dini "vicdansız dünyanın vicdanı" olarak betimlemesi ile de bunu açıkça ortaya koyduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Klasik görüşlerden ikincisi Max Weber'e aittir. Max Weber'in yaklaşımına göre din ekonomik faaliyetleri etkinleştirme; özellikle üretimi artırma, tasarrufu değerlendirme, servet üretme ve üretimden elde edileni tekrar üretime döndürme sürecini düzenleyen bir kurumdur. Bu anlamda Weber dini bağımsız bir değişken olarak değerlendirmektedir. Bu fonksiyonlarıyla din, dünyanın dikkate alınmayacak kadar değersiz mi, yoksa çalışıp emek harcanarak, ekonomik faaliyette bulunacak bir yer mi olduğuna dair bilinçlilik halinin meydana gelmesinde etkili olmaktadır.

Weber, Protestan öğretisinin ekonomiyi bir kurum olarak ahlak ve zihniyet itibariyle biçimlendirdiğini ve sistem olarak kapitalizmi doğurduğunu izaha ve inşaya çalışır. Kalvinist/Protestan anlayışı, kurtuluşa ermede kişinin çok çalışıp müteşebbisliğinin sonucu kazancını tekrar üretime döndürerek başka insanların geçimine vesile olmasıyla Tanrı'nın sevgili kulu olabileceğini söyler. Böylece her insan zamanı sadece çalışmak için kullanmalıdır.

Weber'e göre akılcılık, verimlilik anlamında kapitalizm batıya özgüdür. Weber Protestanlığın çağdaş kapitalizm ruhunu oluşturmasındaki etkisini *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu* (Die Protestantische Ethic und der Geist des Kapitalismus) adlı eserinde ayrıntılı şekilde tartışmıştır.

Weber Almanya'da en çok vergi verenlerin Protestan oluşunu gözlemleyerek din ile ekonomi arasında yukarıda bahsedilen ilişkiyi teorileştirmiştir/geliştirmiştir. Yani din (Protestanlık) kurtuluş öğretisi ile ekonomiyi ve zihniyet-ahlak açısından bireyleri etkilemiştir. Böylece kazanma ve harcama güdüsünün ussallaşmasını temin etmiştir. Weber, *"elde etme güdüsünün, kazanç uğraşısının, kar uğraşısının olanaklı en fazla miktar parayı kazanma uğraşısının kendi içinde kapitalizm ile doğrudan hiçbir ilgisi yoktur. Bu uğraşı şimdi olduğu gibi eskiden de yaygındı"* (Weber, 1997: 16) demektedir. Bir başka ifadeyle yalnızca Protestan ahlakının telkin ettikleri çağdaş kapitalizmin oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Özetle söylemek gerekirse Weber'e göre dini öğretilerin ekonomiyi etkileyici söylemler içermesi yetersiz bir açıklamadır. Dinin söylemlerini rasyonaliteye bağlı kalarak içselleştirme ve bir dindarlık oluşturma, teolojik anlamda kurtuluşu gerçekleştirme zorunluluğunu yalnızca Kalvinist/Protestan batılı gerçekleştirmiştir. Bu dindarlık tipi ve dindarlık zorunluluğu, Tanrı'nın şanını yüceltmek için durmadan çalışarak çoğaltmak yükümlülüğüdür. Ayinlere katılma dindarlık açısından tâlidir. Weber'in vurguladığı Kalvinizmin eski Protestanlık eleştirisi, dindarlığı ve kurtuluşa ermeyi ayine endekslemeyi ve sıkı çalışmadan uzak oluşu içermektedir. Kalvin'e göre çalışmayı hafife almak, aynı zamanda her Pazar ayine gitme konusunu hafife almayı da beraberinde getirebilir. Bundan kalkarak Weber Protestan ahlakının kapitalizmin doğuşundaki önemini temellendirmiştir.

Weber'in görüşü eleştiriye açıktır. Her şeyden önce Weber batıyı ussallık/rasyonalite üzerinden biricikleştiren yaklaşımı ile ideolojiktir denebilir. Üstelik o, rasyonalitenin batıya özgülüğünü temellendirirken (dini anlamda) seçilmişliğe gizli bir gönderme yapar. Ancak burada Marx ya da Weber eleştirisinden ziyade din ve ekonomi ilişkisini açıklayan temel görüşlerin özeti yapılmaktadır.

Weber'in görüşünü temellendirirken kullandığı delil ve örnekleri kendi bağlamı içerisinde başka kültürlerde de bulmak mümkündür. Weber'in çağdaş kapitalizmin ruhunun Protestan etiğinden mülhem olduğunu ortaya koyarken yöntem olarak kullandığı '**anlama**'yı örneğin, bizim diğer dinlere göre daha detaylı bakabildiğimiz İslamiyet'in teolojisi açısından din-ekonomi ilişkilerine baktığımızda durum böyledir. Hz. Muhammed'in geleceğin belirsizliğine karşı hazırlıklı olmayı tavsiye etmesi de insanlarda tasarruf alışkanlığının ve bilincinin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Modern ekonomide tasarrufların yatırıma eşit olacağı, bunun da ekonomik refaha yol açacağı belirtilmektedir. Bu bakımdan tasarruf bilincinin oluşturulması ekonomik canlılığın en temel girdilerinden biri olmaktadır. Bugün İslam dünyasının iktisadi bakımdan geriliğinin en önemli nedenlerinden biri olarak tasarruf bilincinin olmaması ve sonuç olarak da yeterli sermaye biriktirememesi gösterilmektedir.

3. İslam ve Ekonomiye Dair Birkaç Not

İslam üretme, zenginleşme ve paylaşma konusuna en çok değinen geniş bir ekonomi diline sahiptir. İslam Coğrafyasında dönemsel olarak Weber'in din-ekonomi ilişkisi örneklerine rastlanabileceği gibi ilişkisizlik örneklerine ve Marx'ın eleştirdiği statükoyu koruyucu din-ekonomi ilişkili din anlayışlarına da rastlamak mümkündür.

Kuran'da ekonomi terimleri ve nesneler önemli bir yer tutar. Hatta iman konularındaki 'sağlıklı doğru yol ile yanlış olanı' betimlerken bile *"işte onlar hidayeti alacaklarına delalete müşteri oldular. Ama bu kârlı bir yol olmadı. Çünkü kâr yolunu tutmadılar"* (Bakara, 2/16) ifadesinde görüleceği üzere 'kâr', 'ticaret' ve 'satın alma' gibi ekonomi terimleri itikat konularında kullanılmıştır. Kuran elbette 7. yüzyıl Arap toplumunda önemli bir yer tutan ticarî geleneğin kavramlarını zihinlerin hemen tanıyacağı, zorlanmadan algılanmayı temin edeceği için uygun araçlar olarak belirlemiştir denebilir. Ancak iddia edilemez ki, bu kavramlar, hususen ekonomi ile ilgili bir çerçeve oluşturmak için seçilmemiştir. Kuran'a makro düzeyde de olsa göz gezdirildiğinde en çok insanların birbirleriyle ilişkileri ve toplumun konu edildiği ve konu edilen bu ilişkilerin önemli bir kısmını ekonominin oluşturduğu görülecektir. Esasen diğer Sami dinler için de bunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kuran'da dünya hayatı doğrudan kötülenmez. Öbür dünya gerçeğini hafife alıp, yok sayıp yalnız ve yalnız bu dünyaya meyil etme yerilir. Bu dünya hayatının sonunda hiç kimse "bir mesuliyet sorgulama mekânı" sayılabilecek ahireti küçümseyemez (Bakara, 2/86). *"İşte onlar ahiretlerini harap ederek bu dünya hayatına müşteri oldular"* (Bakara, 2/90); *"Bazı kimseler ey Rabbimiz bize vereceğini bu dünyada ver derler"* (Bakara, 2/200); *"Bazıları da ey Rabbimiz bize bu dünyada da iyilik güzellik ver ahrette de"* (Bakara, 2/201) der. Görüleceği üzere Kuran dengeli bir yaklaşımı tavsiye eder.

Paraya dayalı yardımlaşma ve ahlak Kuran'da en çok vurgulanan, yapılması istenen davranıştır. Kuran'da zekât ve sadaka vermek kadar övülen bir başka pratiğin öne çıkmadığı gözlemlenir. Zekât fakirin hakkı olarak tanımlanmıştır. İlginç olan; fakirin hakkının ortaya çıkabilmesi, belli bir zenginliğin var edilmesine bağlıdır. Zekât kelimesinin etimolojisine baktığımızda 'temizlik', temizlenme', 'bereketlenme', 'çoğalma' anlamına gelir. İlginç olan tarafı malın zekât verilerek temizleniyor ve artıyor olmasıdır. Neden zekât malı temizler ve çoğaltır? Niçin mal kirlenmiştir de zekât temizleyicidir? Öyle anlaşılıyor ki üretilecek zenginlik aslında o toplumun ortak malıdır ve kabiliyetli ya da belli bir birikime sahip olanların, fakirin üreteceği malı da üretmiş olmasıdır. Ancak fakirin üreteceği malı üretmekle fakir adına bir çeşit amelelik yaptığı için (çünkü o miktarı zekât ya da sadaka olarak vereceği için de) zenginin saygıdeğerliğinde sorun yoktur. Kuran insan kabiliyetlerindeki eşitsizliği veri olarak kabul eder. *"Allah rızık konusunda bazınızı bazınıza üstün kılmıştır. Üstün kılınanlar, rızıklarını, emirleri altında bulunanlarla vermiyorlar ki, bu konuda eşit olsunlar. Böyle yapmakla, Allah'ın nimetini mi yalanlıyorlar?"* (Nahl, 16/71).

Allah örnek veriyor:

"*Bir tarafta hiçbir güç ve yetkisi olmayan bir köle (varlıksız insan), diğer tarafta kendisine bol rızık nasip ettiğimiz bir zât ki o maldan gizli açık başkaları için harcayıp kullanıyor hiç bu ikisi eşit tutulabilir mi?*" (Nahl, 16/75).

Saygı değer olmayan, tefecilik benzeri haksız kazançlardır. Üretim yoluyla kazanılan 100 birim ile tefecilikle kazanılmış 100 birimin, maddesel değerleri aynı olsa da, kıymet hükümleri aynı değildir (Bakara, 2/269). İkincisinin dini değerlendirmesi 'haram', 'gayrı meşru' kazançtır. Tefecilikle kazanılanın 'tasarruf' ile bir ilişkisinin olmadığı unutulmamalıdır.

"*Malından zekât vererek temizlenen.*" (Leyl, 92/18).

"*İnsanların, mallarında artış olsun diye, faizle verdikleri, Allah katında artmaz. Oysa Allah'ın rızasını arzu ederek, zekat olarak verdikleriniz artar. İşte onlar, verdiklerini kat kat alırlar.*" (Rum, 30/39).

Niçin zekât malın çoğalmasının nedenidir? Verilen miktar eksilen değil midir? Herhalde açlık sınırında yaşayanların istihdam, sosyal adalet mekanizmaları ile toplum içinde sorun teşkil edebilecek kesimlerin başkalarına muhtaç olmaktan kurtarılması hedeflenmiş olmalıdır. Yoksa üretime katkısı olabilecekken üretime katkısı olmayan bir kitle olarak bırakılmaları ne insanidir ne de ekonomik rasyonalitesi vardır. Mümkün olan herkesin üretim sürecine dâhil edilmesi malın çoğalmasının nedenidir:

"*Allah'ın kendilerini rızıklandırdığı nimetleri haram ve yasak sayanlar şüphesiz ziyan ettiler.*" (Enam, 6/140).

"*Allah'ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara! Dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana iyilikte bulunduğu gibi, sende iyilik yap! Yeryüzünde bozgunculuk peşinde olma! Çünkü Allah bozguncuları sevmez.*" (Kasas, 28/77).

"*O gökte ve yerde bulunan her şeyi sizin menfaatinize sundu.*" (Casiye, 45/13).

"*Ta ki servet içinizde sadece zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın.*" (Haşr, 59/7).

"*O Allah ki, sizin istifadeniz için yeryüzünü uysal kıldı. Onun her tarafını dolaşın ve Allah'ın verdiği rızıktan pay almaya çalışın.*" (Mülk, 67/15).

"*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığınızda Allah'ı anmaya koşun. Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın ve işinize bakın.*" (Cum'a, 62/19).

Kuran; üretimi, çalışmayı teşvik etmekle birlikte ekonominin ahlakına, tüketimin değersel anlamda biçimlendirilmesine vurgu yapar. İnsanın üretme, elde etme güdüsü doğal bir iş olarak görülür. Kuran, mal üretme aşamasından sonraki durumları daha çok konu edinir:

"*Mallarını halka gösteriş için harcayıp Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimseleri Allah sevmez.*" (Nisa, 4/38).

"*Allah'ın kendilerine lütfu ile bol bol verdiği nimetlerden cimrilik edip vermeyenler sakın bu hali hayırlı sanmasınlar. Bu onlar hakkında şerdir. Cimrilik edip vermedikleri malları kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır.*" (Al-i İmran, 3/180).

"*Zalimler (serveti statüye çevirerek) içinde bulundukları refahın peşine düştüler. Doğrusu onlar suçlu kimselerdir.*" (Hud, 11/116).

"*Yiyip için israf etmeyin*" (Araf, 7/31).

"*Muhakkak ki Allah, adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emrediyor; fenalıklardan insanlara zulmetmekten de nehyediyor/yasaklıyor.*" (Nahl, 16/90).

"*Elbette kurbanlarınızın ne etleri ne kanları Allah'a ulaşmaz. Fakat takvanız ulaşır.*" (Ankebut, 29/45).

Hz. Muhammed'in sözlerinde de çalışmayı, üretmeyi öven öğretiler çoktur. Birkaç örnek verecek olursak:

"*Helalinden para kazanmak düşmanla savaşmak kadar sevaptır.*"[1]

"*Rızık talebine erkenden koşunuz.*" [2]

"*Allah çalışan mümin kulunu sever.*"[3]

Yukarıdaki ayet ve hadislerin benzeri pek çok ayet ve hadisi burada sıralamak mümkündür. Ancak bizim kastımız İslamiyet'in tüm ekonomi dilini ya da ekonomi politiğini burada incelemek değil, sadece tasavvur edilebilecek bir ekonomik yapılanma ve gelişmeye yönelik kurucu referanslarm İslamiyet'te bulunduğunun görülebileceğine işaret etmektir. Denilebilir ki öyleyse neden İslamiyet Weber'in izaha çalıştığı anlamda bir ekonomik gelişme ve yapılanma ortaya çıkaramamıştır. Bu sorunun cevabının tek bir nedene dayanılarak verilemeyeceği ve detaylı bir tarih analizi gerektirdiği belirtilmelidir. Şu kadarını ifade edelim ki din kurucu, inşacı olsa da -ki din

1 Beyhaki, *Şuubu'l İman,* IV, 420.
2 *et-Terğip,* III, 206.
3 *et-Terğip,* III, 206.

önemli bir kurucu güce isteklendirme kaynağına, İbn-i Haldun'un ifadesiyle asabiyeye sahiptir- tek başına sürdürücü güce sahip olmayabilmektedir. Çünkü şartların olumsuz meyline paralel olumsuz din anlayışı ortaya çıkmakta olup, dini referansların mevcut olumsuzluğa **'hayır'** dediğini görmek zorlaşmaktadır. Nüfus, tarihi şartlar, çevre, siyasi şartlar vs. değişkenlerin yardım etmediği, hatta imkânları azalttığı durumlar hesaba katılmalıdır.

İslamiyet'in Weber'in Protestanlık üzerinden ortaya koyduğu ve insanlığın bugün gözlemlediği gibi bir kapitalist ekonomiyi ortaya çıkarması da zorunlu değildir. İslamiyet'te, "ücreti düşürerek işçiyi, eski kazancına ulaşabilmesi için daha çok çalışmaya zorlamak" (Weber, 1997: 54) biçiminde bir anlayış yerine, kendine has bir ekonomik yapılanma ve çalışma düzeni ortaya çıkardığından bahsedebiliriz. Son tahlilde; din kendisine inananların diliyle ifade bulan *canlı* bir olgudur.

Bu noktada Sabri Fahri Ülgener'in, Weberyen yöntemi izleyen ve Weber'in tezini İslami açıdan değerlendirme konusunda bol malzeme bulabileceğimiz önemli ilk isimlerden biri olduğunu hatırlatmalıyız. Ona göre; İslam'da çalışmanın belli ölçüler içerisinde katlanılır bir külfetten, ibadet mesabesinde bir Tanrı buyruğu haline getirildiğini görmek zor değildir. "*İbadetin yolları ondur dokuzu helal rızık talebidir*" diyen bizzat İslam peygamberidir. Kaldı ki yeryüzünü 'rızık talebi için tepip çiğnensin diye kul önüne serilmiş' (Mülk, 67/15) sayan bir anlayış çalışmayı herhalde nefis körletecek kadarına katlandıktan sonra hemen terk edilecek bir geçim gailesinden ibaret görmüş olamazdı. Asıl önemlisi, emeği ve dünya işlerini sınırlayan organik-biyolojik bir doygunluk çizgisinden söz edilemeyeceği gibi ahiret hizmetinde olmanın (ibadetin) dahi getirdiği bir sınır veya engel de söz konusu değildir. "*Cuma namazını kıldınız mı yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından nasip arayın*" (Cum'a, 62/10). Burada aranan nasip, sözün gelişine göre ölmeyecek kadar bir rızıktan ibaret olmasa gerektir. Yahudiler için cumartesi, Hıristiyanlar için pazar tam istirahat ve ibadet günü sayıldığı halde Müslümanlar için cuma, ibadetten sonra hemen iş başına dönülecek normal bir gündür. Esasında peygamberin buyruğu da başka türlü değildir.

"*Yarın ölecekmiş gibi ibadetle beraber, hiç ölmeyecekmiş gibi çalışıp kazanmak*" ifadeleriyle yukarıda sözünü ettiğimiz İslamiyet'in ekonomi dilini adeta özetlemekte ve desteklemektedir (Ülgener, 1981: 67).

4. Son Söz Olarak

Bugün sosyolojinin din-ekonomi ilişkilerini anlamaya çalışırken klasik yaklaşımları bir dogma gibi ele alınayıp söz konusu ilişkileri, etkileşimleri

mevcut hali ile anlamaya çalışması gerekmektedir. Bununla birlikte her bir çalışmanın, yukarıda bahsedilen yaklaşımlardan biri veya her ikisini birden kullanarak aynı anda açıklamaya yardımcı olacağı gözden kaçırılmamalıdır. Sosyolojinin yaşayan varlıklarla ve değişen toplumsal kurumlarla olan ilişkisi, onun toplumsal özgünlükleri dikkate almadan geçerli analizlerde bulunamayacağı gerçeği ile birleşince çok değişkeni bir arada düşünen bir düşünce sistematiğini zorunlu kılmaktadır.

Din ve ekonomi ilişkisi de diğer toplumsal kurumların dinamikleri ve ülke özgünlükleri dikkate alınmadan tam olarak anlaşılmayacaktır. Din de ekonomi de toplumsal dinamiklerin etkisiyle kendi içlerinde farklılaştıkları gibi birbirleriyle ilişkileri de değişikliklere uğrayabilmektedir.

Kaynaklar

Dar, Y. (2002). "Communality, Rationalization and Distributive Justice, Changing Evaluation of Work in the İsraeli Kibutz", *International Sociology,* 17 (1), ss. 91–111.

Gamst, F. C. (1999). "Considerations of Work". Frederic C. Gamst (Ed.). *Meanings of Work; Considerations for the Twenty First Century,* New York: State University of New York.

Grint, K. (1998). *Çalışma Sosyolojisi,* (Çev. Veysel Bozkurt). İstanbul: Alfa Yayınları.

Macit, M. (2009). *Erzurum Kırsalında Çalışmayla İlgili Tutumlar ve Din.* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Marx, K. (1997). "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı", *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi.* Çev. Kenan Somer, (ss. 191–209). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2004). *Ekonomi Yazıları.* (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Hil Yayınları.

Neff, W. S. (1968). *Work and Human Behavior;* New York: Atherton Press.

Ülgener, S. F. (1981). *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı.* İstanbul; Der Yayınları.

Weber, M. (1997). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* (Çev. Zeynep Aruoba). İstanbul: Hil Yayınları.

Usta, N. (2001). *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı.* Erzurum: Aktif Yayınları.

ZİHNİYET VE DİN

Sefer Yavuz

1. Giriş

Zihniyet, bireyin davranışında sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır. Ancak bu değer ve inançlar toplamı sadece içsel bir takım unsurlar olarak kalmayıp belli bir yaşama ve davranış biçimine, belli bir tutuma dönüşmelidir. Başka bir ifadeyle zihniyet, salt zihinsel olmanın ötesinde çok yönlü karmaşık bir olgudur. Önemli bir boyutuyla da zihniyet toplumsaldır (Aydın, 1997: 93), "toplumsallığa aittir" (Usta, 2001: 15), "toplumsal grubun örtük referans sistemidir" (Mucchielli, 1991: 7). Çünkü zihinsel dayanaklarının yanı sıra önemli ölçüde sosyal yapılarla bağlantılıdır.

Zihniyet; toplum içindeki bireyin dünyaya, eşyaya, çalışmaya, geleceğe, yabancıya, servete vb. bakış açısını belirleyen değerler ve tercihlerden oluşan kompleks bir yapıdır. Bireyleri belirli bir yönde inanmaya, düşünmeye ve davranmaya sevk eder (Ülgener, 1983: 22-28). İnsanlara gerçeğin tanımlarını verir. Dolayısıyla coğrafi, ekonomik, dini, siyasi ve sosyal ilişki biçimleri ya da sosyal yapıyla ilgili şartlar (Macit, 2005: 261) nedeniyle aynı olay ve olgular farklı zaman ve mekanlarda farklı toplumlar tarafından farklı biçimlerde yorumlanabilir. Diğer taraftan herhangi bir toplumsal sistemin tek bir epistemolojik tercihe, tek bir zihniyete dayandığını iddia etmek de mümkün değildir (Mahcupyan, 2000: 51). Çünkü zihniyet, toplumsal içkinlikle ya da kültürle sınırlı kalmaz. Bunların yanında çağın değerleri, global eğilimler vs. de zihniyet oluşumuna katılırlar. Sonuç olarak hiçbir toplumla sınırlı olmayan zihniyet biçimleri ortaya çıkabilir. Mistik, duyumsal, rasyonel, geleneksel, modern vb. zihniyet türleri benzer zihni-

yet türleridir. Diğer taraftan toplumlar bunları da kendine özgü biçimlerde gerçekleştirdiklerinden bütünüyle evrensel bir zihniyetten söz edilemeyeceği de söylenmelidir (Özler, 2008: 332).

Zihniyet ve ideoloji arasında önemli farklılıklar vardır. Zihniyet ideolojiden daha derinliklidir ve çok daha uzun bir zaman diliminde oluşur, bilinçaltına yerleşir, ardından bireyleri sezgisel olarak bir davranışa yönlendirir. İdeoloji ile zihniyeti birbirinden ayıran önemli nokta da budur; ideoloji bilinçle ilgili bir yapı, zihniyet ise bilinçaltından gelen bir yapıdır.

Zihniyetle ilgili anahtar kavramın "değer" olduğu söylenebilir. Normların yanı sıra değer, sosyal kontrol mekanizmalarından ikincisidir. Normlardan farkı ise değerin, bizatihi bireyler tarafından kurgulanıp bireyler tarafından benimsenmesi, bireylerce dayatılan ve yine bireyler tarafından işletilen bir mekanizma olmasıdır. Dolayısıyla değer, bireysel zihniyet ile toplumsal zihniyeti buluşturan kavramdır denebilir. Değer büyük ölçüde göreceli bir kavram olmakla birlikte onu meydana getiren, benimseyen, dayatan ve işleten birey için yüce ve mutlak bir nitelik taşır (Anık, t.y.: 108).

2. Zihniyet ve Değer

Değer, insanî varlık alanına özgü bir kavramdır (Uysal, 2003: 52). Değerleri meydana getiren, onları benimseyip yaşayan ve yaşatan insandır (Bolay, 2004: 60). Değerler bir taraftan gerçekleşebilmek için insana muhtaç (Ülken, t.y.: 226) iken diğer taraftan insanın varlık şartları arasında önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, felsefî antropolojide bilme, yapıp-etme, tavır koyma, inanma, ideleştirme vb. niteliklerin yanı sıra bir "değerler dünyasına sahip olma" da insanın varlık şartları arasında kabul edilir (Küçükkalp, 2006: 458).

İnsan, değeri varlıklarla kurduğu ilişkiler neticesinde meydana getirir. Varolanlar hakkında edindiği bilgileri kullanırken elde ettiği sonuçlar, onu değerler kazanmaya götürür (Bolay, 2004: 60). İnsan çevresinde bulunan nesnelere veya cereyan eden olaylara tepki gösterdiğinde, onlar üzerinde birtakım "değerlendirmeler"de de bulunur, başka bir ifadeyle onlar hakkında "değer" yargıları da üretir (Arslan, 1994: 85). Bu noktada değer, bir ölçüt olarak, olanla olması gereken ayırımını içerir ve her zaman olumlu ya da olumsuz bir şey olarak görünür (Cevizci, 1996: 123-124). Değerin bu niteliği onu benimseyen insanın tavır takınmasını; yani bir şeyden yana veya bir şeye karşı olmasını gerektirir. Bu şey, çevresinde olup-biten bir şey olabileceği gibi karşılaştığı ya da içinde bulunduğu bir durumda karşısına çıkan bir şey de olabilir (Mengüşoğlu, 1971: 130). Böylece değer, belli

duyguları, arzuları, ilgileri, amaçları, ihtiyaç ve eylemleri olan öznenin, olguya yüklediği bir nitelik, bir tavır şeklinde ortaya çıkar. Ancak değer, zihnin kuramsal bir tavır ya da yöneliminden çok, hem pratik bir tavır veya yöneliminin ifadesi hem de, öznenin ilgili nesnenin amacı ve eylemleriyle olan ilişkisini ifade etmek üzere, ona, diğer niteliklerine ek olarak, sonradan eklediği bir niteliktir (Cevizci, 1996: 123-124). Örneğin bir kimse "doğru" olmaya çalışıyorsa, bu, doğruluğu bir "değer" olarak görmesindendir, zira doğruluğu bir değer olarak algılamak, onu doğru olmaya zorlar. Başka bir ifadeyle "doğru" olma çabasındaki temel etken, doğruluğun onda bir "değer" olmasıdır (Uysal, 2003: 52). Bu açıdan değerin nesne ve olayların, insanca önemini belirleyen nitelik (Hançerlioğlu, 1994: 54-55) olarak tarif edildiğini görüyoruz.

Değerleri insanın ilgileri, ilgi objeleri, ilgilerinin cinsi, miktarı yoğunluğu açısından da izah etmek mümkündür. Bu durumda değerler hoşlanma ve tercih ile ilişkilendirilir. Çünkü bir şeye duyulan ilgi, bireyin söz konusu şeyden hoşlandığı ya da hoşlanmadığı: veya ona ihtiyaç duymak, onu tercih etmek gibi eğilimler ve psikolojik haller içinde olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla eğer bir şey, birey için ilgi konusu oluyorsa, onun için bir değer taşıyor demektir. Değere inanan insan onun müeyyidesinden etkilenir. Bu etki, kişinin davranışlarına tesir eder (Bolay, 2004: 63). Bu nedenle değerlendirmek ve değer kavramı hem ontoloji, hem epistemoloji hem de pratik tecrübelerle doğrudan bağlantılı görülmüştür. Ontolojik açıdan değerler varlık için zaman-mekan çerçevesinde ve ilişkiler ağında bir paradigma sunar. Çünkü hakikat hakkındaki ifadeler veya daha özel olarak hükümler değerlere dayanır. Değerli kılmanın veya değer hükümleriyle donatmanın doğası, sınırları, süreçleri ve gayesi dolayısıyla hakikatin algılanışına tâbidir (Yavuz, 2007: 106). Diğer taraftan değerlerin epistemoloji ile de bağlantısı vardır. Çünkü bireyin veya toplumun düşünce ve idrak çerçeveleri değerlerden uzak şekilde değerlendirilemez; zira idrak, düşünce ve tasavvurlar "değerlendirme" süreçleriyle bir sonuca ulaşır. Bilgi ölçerken, değerler değerlendirir. Dolayısıyla değerler hem bilginin kaynaklarını, hem de sınırlarını çizmede açık/kapalı olarak daima devrededir (Yavuz, 2007: 106). Üçüncü olarak, değerlerin pratik olan ile ilişkisi vazgeçilemez özelliğidir. Tezahürlere verilen "doğru", "gerçek", "arzulanan", "iyi" gibi değer hükümleri pratik tecrübelerle bağlantılı olarak ortaya çıkar (Yavuz, 2007: 107). Yine değerin konusu olan, "olması gereken", bilimin ve bilginin doğrudan konusu olan "olmuş olan"dan farklıdır. Bu yönüyle de değer kavramı, teoriden çok amelî/pratik bir karakter taşır, eyleme yöneliktir (Bolay, 2004: 63).

3. Zinniyet ve Din

Değer kaynağı olma bakımından din pek çok olgunun başında gelir. Din toplumsal gerçekliğin temel yapılarından biridir. Toplumların yaşaması için en başta gelen toplumsal olgulardandır. Nerede insan varsa, orada din de vardır.

İnsanın bir manevi dünyası vardır. Bu dünya onun manevi iç hayatı, ruhu ile ilgili ve onun semeresi olan olguları ihtiva eder. Bütün manevi tezahürler, kurumlar, oluşumlar, tarihi ve sosyal bir gerçeklik olarak bu iç tecrübenin verimidir ve toplumun onu bilmesi, yaşaması ve kurumlaştırmasıyla objektifleşmiştir. Belli bir kültüre ulaşarak tarihte yer alan bütün milletlerin manevi dünyaları bir dinî inançla şekillenmiştir. Din olgusu insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuur ile birlikte ortaya çıkar ve bu şuur ile birlikte gelişir. Kendine göre bir dünya kuran insanın karşılaştığı ilk temel soru budur. Bu temel soru, aynı zamanda insanı kendi çevresinde bulunan şeyler üzerinde düşündürmekle kalmayıp kendi varlığını aşan düşüncelere yükselmeye zorlayan ilk metafizik olgudur. Bir dinî benimsemiş insan, Yüce Varlıkla içten bir münasebet kurmuş, onun sevgisine ulaşmış ve ona açılmıştır. Bu, dinin psikolojik (Tümer, 1953: 220-221) yönünü gösterir. Böylece bireye mahsus duygu, düşünce, mantık, idrak, kişilik ve davranış temeli üzerine oturan din, artık topluma ve kültüre doğru yayılarak bir yapı kazanır. Aynı dine mensup fertlerin bile birbirinden farklı din algılarının olması bu yüzdendir (Gürses, 2006: 105).

Sosyal bir çevrede doğan ve bu sosyo-kültürel çevre içinde varlığını sürdüren insanın bilinci ve kişiliği, başlangıçta çevresinin yazıp-çizeceği bomboş bir sayfa gibi görünse de, önce aile, sonra okul ve içine doğduğu kültür tarafından şekillenmeye başlar. Doğası gereği, pür pasif ve edilgen bir varlık olmadığından toplumun, kültürün ve çevrenin etkisi ne kadar yoğun olursa olsun yine de kendi küçük dünyasında olup bitenler onun için öncelik taşır ve bu nedenle yapıp-etmeleri, kişiliği, davranışları düzenli ve anlamlıdır (Gürses, 2006: 84).

Bu açıdan bakıldığında din (ya da iman) ile kişilik arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı görülecektir. Temelde iman, bütün kişiliği kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. Yerleşmiş bir iman, kişiliği meydana getiren her şeyi kuşatabilen tek ruhi faktördür. Çünkü din, dünya ve toplumla ilişki içinde kendini gösteren bütün psikolojik hayatı üzerine alır ve her bakımdan kişiliğe nüfuz eder. Ferdin geçmiş hayatı içindeki en sürekli, en derin duygusal bağları ele geçirir. Bu nedenle mümin, tutum ve davranışının bütün görüntülerini birleştirmeye ve bir yapıya kavuşturmaya yönelir.

Böylece din, kişiliğin yapısına yön veren temel tutumu etkiler ve belirler. Benimsenmiş dinî inançların ferdin kişilik yapısında bir "bütünleşme" meydana getirmesi, aynı şekilde, kuvvetli ve sağlam kişilik yapısına sahip kimselerin de güçlü inançlara sahip olmasının sebebi budur (Gürses, 2006: 105).

Öte yandan, insan hangi toplumda bulunursa bulunsun kendini benzer bağlılığa çağıran bir çevre içinde bulacağından, dinî hayat yalnızca insanın iç dünyasında kalmayıp aynı zamanda tarihi ve sosyal bir gerçeklik içinde topluluk ile ilgili gelenek ve törenlerde de kendini gösterir (Tümer, 1953: 222). Birey eğitimden, kültürden, toplumdan ve kendi psikolojik şartlarından etkilenerek oluşmuş bir "kişilik" olarak din ile ilişkiye girer (Gürses, 2006: 105). Böylece din hem günlük yaşantımızı çeşitli şekillerde etkileyerek bir hayat tarzı kazandırır, hem de kişisel ve toplumsal davranışlarımızın oluşmasında önemli bir rol oynar (Dursun, 1990: 11). Bu bakımdan her şeyden önce din uygulamadır, hayattır, gerçekleştirmedir. Temelde gerçekleştirmenin ilkesidir. Çünkü hemen hemen bütün dinler insan üzerinde deruni ve özle ilgili bir tesirde bulunma arzusundadır. Din, sadece dış hareketleri, alışkanlıkları, ahlak ve adetleri tesiri altında bulundurmak istemez; varlığın kendisini duygularını, düşüncelerini, arzularını ve iradesini de hükmü altında bulundurmak ister (Boutroux, 1998: 429-430). Mensuplarında oluşturduğu bilinç sayesinde onların tutum ve davranışlarını etkileyerek, sosyal hayatı yönlendirir. Böylece, bir yandan bireysel ve sosyal eylemlerin meşruluğunu sorgularken, diğer yandan bu tür eylemler için bir itici güç oluşturur (Ayengin, 2005: 463-472). Öte yandan inanan bir insanın bütün hayat faaliyetleri, bu güdülenmenin ona kazandırdığı bakış açılarına, anlayış, kavrayış ve duyuş biçimlerine ve ondan aldığı ölçülere göre şekillenir. Toplum aynı hayat şartları içinde, aynı ölçülerde gerçekleştirdiği eylemleri, olayları, ilişkileri aynı bakış açılarından görüp değerlendirir ve bu değerlere göre hayatını düzenler.

4. Zihniyet Değişimi

Zihniyet değişimi bir yönüyle toplumsal kitle veya grubun örtük referans sistemini oluşturan inançlar, düşünceler, değer yargıları, bakış açıları ve ahlâkî özellikler gibi niteliklerin değişmesini bir başka yönüyle de içselleştirilmiş olan kültürün ve dünya görüşünün kilit ögeleri tarafından üretilen tutumların değişmesini içermektedir (Yolcu, 2005: 51). Bu değişme bir bakıma topluluğun iç dünyasındaki değişme ya da bunun yanında temel değerlerin yeni bir sistem içinde yeniden düzenlenmesini anlatmaktadır. İdeallerin, hedeflerin, amaçların, alışkanlıkların vb. değişimini

ifade etmektedir. Kökten ve içten bir değişime gönderme yapan zihniyet değişimi zamanla sosyal ve kültürel hayatı kuşatan bir dinamiği ve doğal olarak sosyal yapıyı yeniden kurmayı işaret eder. Bu bakımdan özetle zihniyet değişimi paradigmanın değişimidir (Hökelekli, 1990: 242) ya da imajinasyon(algılama) değişimi (Dursun, 1990: 260) de denebilir. Çünkü zihniyet değişimi kavramlarda, parametrelerde, yol işaretlerinde, kültürel kodlarda, zihinsel ve duygusal koordinatlardaki değişimi ifade eder. Zihniyet değişimi ve toplumsal değişme arasında önemli bir ilişki vardır. Zihniyet değişimi toplumsal değişimin parçasıdır. Toplumsal değişimin incelenmesi zihniyetleri etkileyen değişimlerle kültürün ve toplumsal örgütlenmenin diğer öğelerini etkileyen değişimler arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Bu açıdan bakıldığında zihniyetlerin incelenmesi, toplumlarda bütün değişim olgularının incelenmesi açısından çok önemlidir. Zihniyet değişimini incelemeden teknik, ekonomik vb. değişimleri ele almak sağlıklı değildir (Mucchielli, 1991: 58).

5. Sonuç

Din insanların önce ruh dünyasına sonra somut dünyalarına tesir ederek toplumsallaşan bir olgu olduğundan zihniyet kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Her dinin, özellikle de yüksek dinlerin teolojik hususlar dışında kalan çok zengin bir muhtevasının olduğu aşikardır. Din insanları ilgilendiren çeşitli hususlar ve problemlere karşı tavır, tutum ve davranışları ihtiva eder. Dolayısıyla dinin dünyaya ve olaylara karşı tavrı insanların zihniyet yapılarını etkilemekte ve başta inananlar olmak üzere diğerlerine de etraflarındaki dünyayı anlamaya yarayan bir model sunmaktadır. Bu model, tavır, tutum ve aynı zamanda bir zihniyet olup bireyin kişiler arası ilişkiler yolu ile içinde yaşadığı toplumun rol beklentilerini, değerlerini ve tutumlarını öğrenmesiyle, kısaca toplumsallaşma süreciyle kişilere aktarılır. Bu süreçte etkili olan diğer faktörler vasıtasıyla bir takım değişikliklere uğrayarak örgütlenir ve süreklilik arz eden bir hal alır (Macit, 2005: 261-262). Toplumsallaşma süreci ve bu süreç içinde yer alan diğer sosyo-kültürel, ekonomik vb. unsurlar göz önüne alındığında dinin yeri ve önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Her ne kadar zihniyetin oluşum ve daha sonra da şekillenmesi sürecinde manevi değerler ve özelde dine yoğun bir gönderme yapılsa da, bu süreci sadece dine ya da ahlâka indirgemek de doğru değildir. Bunların yanında çevresel, coğrafî, tarihî, ekonomik ve daha bir çok faktörün de zihniyet dünyasının oluşumunda etkileri göz ardı edilemez.

Kaynaklar

Anık, C. (2011). "Toplumsal Zihniyet Aracılığı İle Sosyal Kontrol", *Uluslararası Güvenlik ve Terörizm Dergisi*, 2 (1): 101-115.

Arslan, A. (1994). *Felsefeye Giriş.* Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın, M. (1997). "Zihniyet Sorunu, Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Bazı Problemleri". *Tezkire* (11/12): Ankara: Vadi Yayınları.

Ayengin, T. (2005). "Çalışmanın Dinî Temelleri: Kalvinizm ve İslam Örneği". *İslami Araştırmalar*, 18 (4).

Bolay, S. H. (2004). "Aşkın Değerler Buhranı". *"Değerler ve Eğitimi" Uluslararası Sempozyumu* (Ed.; Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin). İstanbul: Dem Yayınları.

Boutroux, E. (1998), *Çağdaş Felsefede İlim ve Din,* Çev.; Hasan Katipoğlu, Ankara: M.E.G.S.B. Yayınları.

Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü.* Ankara: Ekin Yayınları.

Dursun, D. (1990). *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Ensar Vakfı), (Kapanış Konuşması) Bursa 16-17 Haziran. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları.

Gürses, İ. (2006). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed.; Hayati Hökelekli). İstanbul: Dem Yayınları.

Hançelioğlu, O. (1994). *Felsefe Sözlüğü* (9. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hökelekli, H. (1990). *"Değişim ve Zihniyet" Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa 16-17 Haziran 1990. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları.

Küçükkalp, E. (2006). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed.; Hayati Hökelekli). İstanbul: Dem Yayınları.

Macit, M. (2005). "Çalışmayla İlgili Tutumlar". *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (23).

Mahcupyan, E. (2000). *İdeolojiler ve Modernite,* İstanbul: Patika Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1971). *Felsefi Anthropoloji,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları.

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özler, İ. (2008). "Sosyolojik Açıdan Değişim ve Zihniyet algılamaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 12 (34).

Tümer, G. (1953). "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 28: 213-267.

Usta, N. (2001). *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı,* Erzurum: Aktif Yayınları.

Uysal, E. (2003), "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslamî Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 12 (1).

Ülgener, S. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler;* Ankara: Mayaş Yayınları.

Ülken, H. Z. (tarihsiz). *Bilgi ve Değer, Ankara: Kürsü Yayınları.*

Yavuz, Ş. (2007). "Değerlerin Şeceresi, Doğası, Sınırı Ve Devamlılığı: Değerlerin Dinî Ve Sosyal Karakteri Ve Sürekliliği", *"Değerler ve Eğitimi" Uluslararası Sempozyumu* (26-28 Kasım 2004, İstanbul), (Ed.; Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin). İstanbul: Dem Yayınları.

Yolcu, M. (2005). *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi,* İstanbul: Denge Yayınları.

YOKSULLUK VE DİN

Mustafa Macit

1. Giriş

Üzerine var olan tarihi bilgilerin kaba bir gözlemi yoksulluğun insanlık tarihinin en eski yol arkadaşlarından birisi olarak kaydedildiğini görmek için yeterlidir. İnsanlık tarihinin erken dönemlerinden günümüze kadar yaşanan süreçte birçok aşamadan, sosyoekonomik değişim ve dönüşümlerden geçilmiş olunmasına rağmen yoksulluk, her dönemde bir öncekinden az çok farklı bir zeminde ve görünümde varlığını sürdürmüştür. Özellikle modern toplumların son yüzyıllarda yaşadığı sosyoekonomik gelişmeler, yoksulluğun giderek yok olacağı umutlarını artırmış ancak çok geçmeden, ortadan kalkması bir yana gittikçe derinleştiği görülmüştür.

Bugün gelinen noktada liberal-kapitalist ekonomik sistemin yeni eşitsizlikler üreten mantığıyla derinleşen yoksulluk, çok sayıda bilim dalının ilgisini çeken konular arasındadır. Üstelik dünya çapında yoksulluk üzerine artan duyarlılık ve vurgunun bir bileşeni olarak bu ilgi gittikçe çeşitlenerek artmaktadır. İlk göze çarpan görüntüsüyle ekonomik yönü vurgulu olsa da biraz yakından bakılınca yoksulluğun neden ve sonuçları bağlamında diğer toplumsal alanlarla ve konumuz açısından din ile bir etkileşim ilişkisi olduğu, bu ilişkinin niteliğini anlama isteğinin ise din sosyolojisinin ilgisini cezbettiği anlaşılmaktadır. Konunun akışı içerisinde görüleceği üzere dinlerin teorik bağlamda yoksulluk üzerine söz söylemekten geri durmadıkları; yaşanan boyutu itibariyle ise dinin, yoksulluğa yoksulluğun da din üzerine belirli yansımaları olduğu gözlenmektedir. Bu bölümde din sosyolojisinin genel teorik perspektifinde din ve yoksulluk arasındaki etkileşim ilişkisi değerlendirilecektir.

2. Yoksulluk: Tanımı, Nedenleri ve Sonuçları

Yoksulluk, çok boyutlu ve karmaşık bir sosyal gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Çok boyutlu bir gerçekliği genel geçer bir tanımla tarif etmek oldukça güçtür. Yoksulluğu genel geçer bir şekilde tanımlamanın zorluğunun bir ayağı onun, neden ve görünümleri açısından çok boyutluluğuna, diğer ayağı ise yoksulluğu konu edinen bilim dallarının her birinin kendi perspektifinden yaklaşmalarına uzanmaktadır. Başta iktisat ve sosyoloji olmak üzere birçok bilim dalı tarafından konu edilen yoksulluk üzerine literatürün zenginliği içerisinde bilimsel perspektifler onu bir *durum, olgu, süreç* ya da *problem* olarak ele almaktadır.

Çeşitli bakış açılarına ve nesnel göstergelere dayalı olarak farklılaşan birçok tanımı yapılmış yoksulluk en genel anlamıyla, maddi kaynaklardan bazen de kültürel kaynaklardan yoksun kalındığını ifade etmektedir. Yoksulluğun mutlak ve göreli tanımlarını birbirinden ayırmak da yaygın bir eğilimdir. *Mutlak yoksulluk,* bireyin geçimini sağlamak için ihtiyaç duyduğu kaynaklardan yoksun kalması anlamına gelirken sosyologların, özellikle ileri sanayi ülkelerindeki yoksulluğu incelerken benimsedikleri *göreli yoksulluk* ise bireyin ya da grubun toplumun diğer üyelerine oranla sahip oldukları yaşam standartlarını tanımlamaktadır (Marshall, 1999: 825).

Mutlak yoksulluk, hayatta kalabilmek için gerekli; yeme-içme, barınma, sağlık vb. zorunlu ihtiyaçları tatmin etmeye yönelik imkânlardan yoksun olmaktır. *Göreli yoksulluk* ise herhangi bir toplumdaki insanların sahip oldukları/olamadıkları olanaklar açısından karşılaştırılması durumunda beliren bir yoksunluğu nitelemektedir. Evi, yazlığı, otomobili olmayan birinin bunlara sahip birine göre durumu *göreli yoksulluk* örneği olarak ele alınabilir. İmkanlara ve kaynaklara ulaşma ya da onlara sahip olma gücünde eşitliğin hiçbir toplumda ve zamanda sağlanamayacağı gerçeği göz önüne alındığında göreli yoksulluğun toplumsal düzeyde kaçınılmazlığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Sosyal eşitsizlik, farklılaşma ve tabakalaşmanın toplumsal şartlar içerisinde zorunluluğuna ilişkin temel sosyolojik birikim, yoksulluğun (en azından göreli yoksulluğun) nedenlerini anlamak için bir başlama noktasıdır. Yoksulluğa yol açan nedenleri birbirinden kesin hatlarla ayırmak mümkün gözükmemekle birlikte onları, *bireysel* ve *yapısal* olmak üzere iki temel kategoride toplayabiliriz. Bireysel etkenler, insanlar arasındaki yetenek ya da çalışma gayretindeki farklılıklar vb. değişkenlere gönderme yapmaktadır. Yapısal nedenler ise tek tek bireyleri aşan doğal, sosyoekonomik, politik ya da kültürel değişkenlerle ilişkilidir. İşsizlik, enflasyon, olumsuz piyasa koşulları, hızlı nüfus artışı, adaletsiz vergi sistemi, olumsuz iklim

ve doğa koşulları, doğal afetler, küreselleşme söz konusu nedenler arasında sayılabilir (Aktan, 2003: 153).

Bütün bireyler kendi geçimlerini sağlamaya yetecek düzeyde çalışabilme kapasitesine sahip olamayabilir. Bu haliyle yoksulluk insanın, üretim gücünden ya da yeteri düzeyde kazanma gücünden yoksun olmasından kaynaklanabilir. Bireyler söz konusu üretme ve kazanma gücüne sahip olsalar dahi içerisinde yaşanılan doğal, sosyoekonomik, demografik ya da politik şartlardan kaynaklanan engeller ortaya çıkabilir. Örneğin, kazanma arzusu, bu uğurda çalışma isteği ve kabiliyeti olsa dahi çalışmanın niteliği, verimi ve sonucunda elde edilecek kazanç, bireysel özellikler kadar hatta kimi zaman bundan daha çok bireyi aşan en basitinden doğal şartların, ücret rejimi ve piyasa düzeninin etkilerine maruzdur (Macit, 2010b: 83). Yoksulluğa yol açan nedenler zamana ve yaşam çevrimine göre değişiklik göstermektedir. Doğrudan yoksulluğa yol açan nedenlerdeki değişimin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, yoksulluğun asıl nedeninin bireysel zayıflıklardan değil, ekonomik ve yapısal faktörlerle, toplumsal olumsuzluklardan kaynaklandığını göstermektedir (Subaşı, 2003: 266).

Yoksulluk bazı geleneksel üretim tarzlarının ve uygulamaların sürdürülmesi ve yoksulluğu meşrulaştıran, kimi zaman teşvik eden kültürel kodlar ve zihniyetin gördüğü sosyal işlevler yoluyla da ortaya çıkar ya da sürdürülür. Çeşitli faktörlerin etkisiyle oluşmuş, geleneksel yapı içinde meşrulaşarak oluştuğu koşulları aşmış bir zihniyet, kendisini paylaşan insanların karakteristik davranış ve tutumlarına kaynaklık eder (Macit, 2009: 157). Yoksul kesimlerin içerisinde yaşadığı sosyoekonomik, doğal ve kültürel şartlar içerisinde yapılaşan bir yaşam tarzı; "yoksulluk kültürü" (bkz. Lewis, 1965; Türkdoğan, 1977) ve bu kültür içerisinde şekillenmiş zihniyet yapısı yoksulluğu üreten şartların, üretim tarzlarının, değer ve davranış kalıplarının değişim ya da değişmezlik imkânını belirleyebilir. Yoksulluk kültürünün hâkim olduğu yerlerde yaşayan çocukların belli yaşlarda bu kültürün başlıca değer ve davranış kalıplarını içselleştirmeleri nedeniyle şartları değiştirebilecek fırsatları değerlendiremediğini belirten Lewis'in (1965: LI-LIII) bu gerçeğin bir yüzüne işaret ettiği söylenebilir.

Bir kültürün manevi unsurlarından ve sert taraflarından birisi olan zihniyet (Turhan, 1997: 218) çok zor ve yavaş değişen statik bir yapıdadır. Zihniyetin maddi kültür unsurlarına göre daha statik olması dolayısıyla kimi zaman dinamik olan bu şartlarla tutarlılığın kaybolması, "değişen şartlara değişmeyen tepki" (Güngör, 1990: 52) ve tavırlar gösterilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu tepki ve tavırlar geleneksel üretim tarzlarını ve uygulamalarını devam ettirme ısrarını da kapsamaktadır. Kaldı ki, içerisinde

yaşanılan şartlarm ürünü zihniyet ile yoksulluğu belirleyen, ortaya çıkaran şartlar, ilgili olaylar, olgular ve gerçeklikler bilinçsiz bir şekilde görülür; çelişkiler mantıksal bir tutarlılık içine oturtularak değerlendirilir, anlamlandırılır ve meşrulaştırılır. Bu yolla yoksulluk yeniden üretilir ve bir kısır döngü oluşur.

Yoksulluk kültürü ve bu kültür içerisinde şekillenen zihniyet aynı zamanda yoksulluğun sonuçlarının da en dikkat çekenidir. Yoksullukla birleşik birçok problemin de bu kültür ve zihniyet yapısının etkileriyle şekillendiği söylenebilir. Yoksulluk kültürü teorisyeni Lewis'e bakılırsa bu kültürün, benlik yapısından aile yapısına, içerisinde yaşanılan konuttan dünyaya; çevreye bakışa kadar birçok alana yansıyan olumsuz etkileri vardır (Lewis, 1965: LIII-LVII). Bu bağlamda yoksulluğun bireylerin özel hayatlarmdan, sosyoekonomik yapıya, politikaya, doğal çevreye ve dine kadar uzanan alanlarda farklılaşan sonuçlarından söz edilebilir. Her şeyden önce yoksulluk, insan onuruna ve öz saygısına yönelik sembolik bir şiddet içermektedir. İster maddi, ister sosyokültürel yoksunluğun bir ifadesi olarak ele alalım yoksulluk, insanın zihin dünyasından, bedenine, giyime-kuşama ve bütün bunları kucaklayan hayat şartlarına kadar hemen her insani alan üzerine sembolik bir şiddet uygular (Erdoğan, 2007: 49). Yoksulluk, içerisinde yaşayan kesimlerin insan olmanın gerektirdiği haklardan yararlanma olanaklarını kısıtladığı gibi suç, şiddet, sosyal dışlanma, cinsiyet ayrımcılığı, eğitimsizlik, gecekondulaşma, hastalık ve benzeri problemlerin ortaya çıkma nedenleri arasındadır. Birçok ülkede bugün yoksul kesimlerin içerisinde yaşadığı şartlarm bir hoşnutsuzluk kültürüne, sosyo-politik sonuçlara sebep olması muhtemeldir (Hoffer, 2005: 55–83).

Günümüzde yoksulluğun toplumsal sonuçları yoksul kesimlerin hatta ulusal sınırların ötesine aşmiş durumdadır; yoksulluk küresel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. 20. yüzyılın son verilerine göre yoksulluk, Birleşmiş Milletler Örgütünce dünyada en önemli 12 sorundan biri olarak kabul edilmiştir (Dansuk, 1997: 1). Dünya bankasının raporlarına göre dünya nüfusunun yaklaşık 2.8 milyarı günlük 2 dolarlık yoksulluk sınırının altmda yaşamını devam ettirmektedir. 1.2 milyar insan ise günlük 1 dolarlık sınırın altında yaşamaktadır (World Bank, 2000: 3). Dünyada yaklaşık 1 milyar insan yeterli beslenememekte, 5 yaş ve altı milyonlarca çocuk her yıl açlıktan ölmekte, hayatta kalanlar ise fiziksel ve zihinsel sorunlar yaşamaktadır (Haviland vd., 2008: 826).

3. Dinlerin Yoksulluğa Bakışı: Teorik Bağlam

Dinlerin yoksulluğa bakışı konusunda bütün dinler için geçerli olacak genel bir değerlendirme yapmak oldukça zor görünmektedir. Ancak yoksul-

luk üzerine var olan dini öğretiler ve bu öğretiler üzerine yapılan genel değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, dinlerin yoksulluk konusundaki ortaklıklarının iki boyutta belirginleştiği söylenebilir. Bu boyutlardan birincisi itibariyle dinlerin, yoksulluğu kaçınılmaz bir toplumsal durum olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Buna göre nerede bir toplum varsa orada, yoksullar bulunacaktır. "Çünkü memleketin içinde fakir eksik olmayacaktır" (Tesniye, 15/11); "Fakirler daima sizin yanınızdadır" (Matta, 26/11; Markos, 14/7); "Allah sizi maişet ve rızıkta kiminizi kiminize üstün kıldı" (16/71) şeklinde kutsal kitaplarda geçen ifadeler bu noktada örnek verilebilir.

İkinci boyutu itibariyle ise dinler, bir yandan insanların kendi geçimlerini sağlamak ve dünyayı imar etmek için çalışmalarını emrederken diğer yandan yoksulluğu bir süreç ya da problem olarak görüp, bu sürecin ya da problemin hafifletilmesi için motivasyon sağlamaya yönelirler. Bunun bir bileşkesi olarak sözgelimi, dünyaya yönelmiş ya da dünyayı belirli sınırlar dâhilinde kabul ve tasdik eden dinlerin herhangi bir şeye sahip olmaya, mülk edinmeye yönelik çabaları tasvip ve teşvik ettiği görülür. Örneğin, Veda ilahilerinde sürü ve mülkiyet tanrılarına yalvarılır. Eski İran dinlerinde ise mülkiyete hayret edilecek bir değer atfedilir. Hz. İsa, özel mülkiyeti tabii bir olay olarak kabul etmiştir. İslamiyet ise mülkiyet konusunda daha pozitif bir tutum içerisindedir (Mensching, 2004: 107–108).

Dinlerin çoğuna göre çalışma önemli bir aktivitedir. Çalışma, dini bir perspektif içinde dünyanın orijinal olarak inşasını içine alan kutsal aksiyonların bir tekrarı ya da taklididir (Berger, 1961:212). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasında Weber, Batı kapitalizminin arkasındaki sürücü kuvvetin kendini çalışmaya adamanın ruhu olduğunu bulmuştu. Ona göre bu ruhun orijini Protestanlık içinde özellikle de Kalvinizm ve Puritanizmde idi (Weber, 1997). Weber'in tarif ettiği çalışmaya yönelik Protestan etik inançları ve benzeri değerlerin, diğer dünya dinleri için de önemli prensipler olduğu bilinmektedir. Yani, çoğu dünya dinleri ortak çalışma inançları ve değerleri paylaşmaktadır (Niles, 1999: 858). Bellah, çağdaş Japon çalışma etiğinin izlerinin fonksiyonel olarak Kalvinizm'e eşit belli Japon dini kaynaklarında bulunabileceğini göstermiştir (Fukuyama, 1992: 277, 228). Konfüçyüs, "Hiç erişemeyecekmişsin ya da yitirecekmişsin gibi çalış" der (Levenstein, 1962: 173; Niles, 1999: 858). Kur'an'da "Kimseye say ve gayretinden fazlası yoktur" (53/39) denmektedir. Yine Kur'an'da gecenin dinlenme zamanı ve gündüzün de rızk arama zamanı (17/12; 28/73) ve çalışma vakti kılındığını (78/11) ifade eden, Cuma günü namaz bitince yeryüzüne dağılıp ve Allah'ın lütfunun (62/9–10), rızkın aranma-

sını isteyen; çalışmaya, girişimciliğe, dolayısıyla dünyaya karşı aktif bir tutum geliştirme tembihine yönelik ayetler vardır.

Dinlerin yoksulluğu bir süreç ya da problem olarak görüp onu hafifletmeye, denetim altına almaya bu bağlamda yardımlaşma ve dayanışmaya yönelik öğretilerine dair de birçok örnek sıralanabilir: "Çünkü fakirler daima sizin yanınızdadır ve ne zaman isterseniz onlara yardım edebilirsiniz" (Matta, 26/11; Markos, 14/7); "İki gömleği olan hiç olmayana versin; yiyeceği olan kimse de böyle yapsın" (Luka, 3/12); "Ve İsa bunu işitince, ona dedi: Daha bir eksiğin var; neyin varsa sat, fakirlere dağıt (Luka, 18/22; Markos, 10/21) vb. İncil pasajları, bu anlamda Kur'an ayetleri vardır. Üstelik Kur'an'ın yoksullara yardım etmeyi inanmakla birleştirdiği dahi görülebilir. "Dini yalanlayanı gördün mü? İşte o, yetimi itip kakar; yoksulu doyurmaya teşvik etmez" (107/1–3) ayetleri ve "Komşusu açken kendisi tok yatan bizden/mümin değildir" (en-Neysâbûrî, 1977: 15) hadisi bu açıdan manidardır. Ayetler, açıkça dini yalanlama/tekfir ile yoksula yardım etmemeyi eşleştirirken hadis, yoksulluk karşısındaki duyarsızlığı ümmet çemberinin dışına çıkmayla eş değerde görür.

Dinlerin yoksulla yardımlaşmayı varlıklı insanların sadece insaf ve merhamet duygularına bırakmadığı, hukuki yaptırımlarla destekledikleri de bilinmektedir. Özellikle İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin dini vergiler, bazı suçlara ceza olarak belirlenen maddi kefaretler gibi yaptırımlarda; adaklar, kurbanlar, yakınların nafaka yükümlülüğü gibi yardımlaşmaya ilişkin uygulamalarda ortaklaştıkları anlaşılmaktadır (Yaman, 2003: 216).

Bazı teorik öğretileri itibariyle dinlerin fakirliği övücü oldukları, fakirliğin dini yaşantıya daha yakın addedildiği hatta zaman zaman dini yaşantıyla özdeşleştirildiği şeklinde değerlendirmeler de vardır. Ancak dini öğretilere bütüncül bir bakış bu değerlendirmeleri oldukça şüpheli hale getirmekte, fakirliği öven öğretilerin daha çok ideal, zahidane veya manevi bir fakirliğe gönderme yaptığı anlaşılmaktadır (Bilgin, 2003: 224). Bu fakirlik anlayışını Budizm'de, Katolik tarikatlarında, Ortodoks Mezhebinde ve bazı İslam tarikatlarında ortak bir anlayış olarak görmek mümkündür (Mensching, 2004: 109-110).

4. Din ve Yoksulluk: Teoriden Pratiğe

4.1. Dinin Yoksulluk Üzerine Etkileri

Yoksulluğu meşrulaştırıcı bir referans olarak din: Bir önceki başlık altında ifade edildiği üzere yoksullukla ilgili dini öğretilerin bir kısmı yoksulluğu kaçınılmaz bir toplumsal durum olarak ele alır. Bu teorik zemin, dinin yaşanan boyutuyla yoksulluğu meşrulaştırıcı etkisinin dayanak noktasıdır.

Nihayetinde herhangi bir olgu ya da durumun ister toplumsal nedenlerle isterse Tanrı vergisi olmakla kaçınılmaz olduğunu ileri sürmek aynı zamanda onun gerekçelendirilmesinin; meşrulaştırılmasının bir ifadesi olarak karşılık bulur. "Biz mutlaka sizi biraz korku ve açlık ile yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla (fakirlik) deneriz. Sabredenleri müjdele! O sabredenler, kendilerine bir belâ geldiğinde, 'Biz Allah'a aidiz ve biz O'na döneceğiz', derler" (2/155–156) şeklindeki Kur'an ayetleri, ortalama bir Müslüman için yoksulluğun Allah'tan geldiği algısıyla sabretmeyi öğütleyen, böylece içerisinde bulunulan durumu gerekçelendirmenin; meşrulaştırmanın hazırda bekleyen teorik zemini olarak durmaktadır. "Niçin bir kısım insanlar yoksuldur?" şeklindeki bir soru pekâlâ bu bağlamda cevaplandırılabilir olmakla, söz konusu teorik zeminin gündelik yaşama aktarılması mümkün hale gelir.

Hemen her din insanların içerisinde yaşadığı koşullar, olaylar ve olgular çerçevesinde ortaya çıkan mana arayışına cevap verici nitelikte bir teodise (ilahi adalet) inşa etmeye gayret eder. Eğer bir teodise, hangi şekilde olursa olsun manaya ilişkin bir soruya cevap veriyorsa bu yolla onun, kişi ya da toplumsal kesitler için çok önemli bir işlev sunduğu söylenebilir. Makul bir teodise, bireye ve tüm topluluklara düzensiz, vahim, kronik olayları ve tecrübelerini kendi toplumlarının kurulu düzeniyle bütünleştirme imkânı verir. Örneğin, "Tanrı, yabancıların bizleri yenmesine niçin göz yumuyor? ve "Tanrı, bir kısım insanların tok, bir kısmının da aç kalmasına neden ses çıkarmıyor?" sorularına özel teodiseler dahilinde kolayca cevap bulunabilir. Berger'e göre teodiselerin en önemli toplumsal işlevlerinden biri, onların toplumsal açıdan yaygın güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir. Bu işleviyle onlar, söz konusu özel kurumsal durumu yasallaştırırlar. Teodiseler, hem güçlü hem de güçsüzler, hem ayrıcalıklı hem de yoksun kimseler için yasallaştırmalar olarak işlev görebilir (Berger, 2005: 107–108).

Gündelik hayatta Müslüman bir zenginin "Niçin zenginsin?" şeklinde bir soruya "Ben çalıştım Allah da verdi; zaten Allah, 'herkes çalışmasının karşılığını alır' diyor" biçiminde bir açıklama ile zenginliğini, Müslüman bir yoksulun ise "Niçin fakirsin? şeklinde bir soruya "Ben çalıştım ama nasip olmadı; zaten Allah, 'rızk konusunda birinizi diğerinize üstün kılan benim' diyor" türünden bir açıklamayla yoksulluğunu gerekçelendirdiğiyle karşılaşılabilir. Dini inançların ve bunlar içerisinde önemli bir yere sahip kader inancının yoksulluğa ilişkin nedensel açıklamalara sıklıkla kaynaklık ediyor olması bu bağlamda açıklayıcıdır. Farklı toplumsal sınıfların zenginlik hakkındaki açıklamaları ile ilgili bir araştırmasında Feagen, düşük sosyoe-

konomik tabakadaki azınlıkların ve kişilerin, ekonomik eşitsizlikleri daha çok "Tanrının isteğine" atfettiklerini ortaya koymuştur (Hunt, 2004: 850). Türkiye'de yapılmış, Türk toplumunu temsil yeterliliğine sahip olduğu belirtilen bir araştırmanın bu konudaki verilerine göre para kazanmayı, zenginliği çalışmanın bir sonucu olmaktan çok Allah'ın bir lütfu olarak görenlerin oranı % 36,4 gibi azımsanmayacak bir düzeydedir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 57). Sadece zenginlik değil, yoksulluk da dini nitelikli açıklamalara muhataptır. Özellikle yoksul kesimler arasında, içerisinde bulundukları durumu geçmişten devraldıkları yolunda kaderci anlatıların yaygınlığı bilinmektedir (Şen, 2007: 69).

Weber'e göre talihli olanlar, talihli oluşlarıyla nadiren yetinirler. İyi talihin kendileri için bir hak olduğunu bilmeye muhtaçtırlar. Başkalarına oranla ona layık olduklarına, daha az talihli olanlarm da kendileri gibi paylarına düşen kadarıyla yaşadıklarına inanabilmek isterler. Böylece iyi talih aynı zamanda meşru talih olmak ister. Kısacası teodiseler, iyi talihli olanlara iyi talihin Tanrısal meşruluk temelini hazırlar. Benzer bir biçimde teodiseler kimi zamanda acı çekmeyi, bastırılmış ya da toplumsal açıdan statüsü düşük tabakalarm durumunu da makulleştirmektedir. Böylece din, talihin insanlar arasındaki dağılımına ahlaki bir yorum getirerek psikolojik bir rol oynamaktadır (Weber, 2008: 361 vd.). Bir katı/kapalı tabakalaşma tipi olan Hint kast sistemi içerisinde kısaca, insanın şimdiki hayatının geçmiş hayatında yaptıklarının bir mükafatı ya da cezası olduğu, bu hayatta yaptıklarının ise sonraki hayatını belirleyeceği şeklinde bir düşünceye dayalı reenkarnasyon inancının tam da böyle bir role talip olduğunu ileri sürmek yanlış olmasa gerektir.

Berger, teodiselerin talihsizler için bir nevi afyon işlevi, talihliler için ise konumlarının kendileri açısından önemli doğruluk kanıtları olarak fonksiyon gördüğünü belirtir (Berger, 2005: 108). Bilindiği gibi Marx, dini "kitlelerin afyonu" olarak nitelemiştir (Marx, Engels, 1987: 11–12). Buna göre din, alt tabakalar arasında dünyanın Tanrı vergisi ve bu yüzden değiştirilemez olduğunu iddia etmesinden dolayı bu süreçte onlar açısından bir nevi afyon işlevi görebilmektedir (Thompson, 2004: 15). Bu açıdan bakılınca din ile yoksulluk arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi görmeye yönelik iddialarm altının dolduğu ileri sürülebilir. Bu durumda din, bu dünyada çekilen sıkıntılarm karşılığını öte dünyaya havale etmeye yönelik telkinci bir etkiyle yoksullarm içerisinde yaşadığı koşulları meşrulaştırmanın ideolojik itici gücü haline gelebilir. Ancak burada dinin gördüğü işlevi gerçek mutluluğun önünde engel teşkil edecek sahte bir mutluluk; afyon işlevi olarak ele almaktansa bir telafi mekanizması fonksiyonu olarak görmek daha

açıklayıcı olabilir. Daha öncede belirtildiği gibi yoksulluk, insan onuruna ve öz saygısına yönelik sembolik bir şiddet içermektedir (Erdoğan, 2007: 49). Berger'in yolunu takip ederek teodiselerin öncelikle yoksulluğun insan onurunu zedeleyen etkilerini hafifletmeye yöneldiğini, dinin her şeyden önce yoksulların içerisinde yaşadığı şartları yasallaştırma, dolayısıyla insan onuru ve öz saygısını korumaya giriştiğini böylece bir telafi işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Bu haliyle dinin, dünyaya katlanma ve yoksulluktan kaynaklanan çelişkileri yumuşatıp yatıştırdığını ifade etmek yerinde olur (Çiğdem, 2007: 247). Din, muğlâk da olsa şaşırtıcı bir şekilde yoksulluğun ürettiği gerilimi tek tek birey düzeyinde zayıflatmakta işlevsel olabilmektedir (Subaşı, 2003: 278). Yine de burada "Din afyon mu yoksa telafi mekanizması işlevi mi görür?" türünden bir soruya verilecek cevapların oldukça kaygan bir zemine oturacağı şerhi düşmeden geçilmemelidir.

Yoksullukla mücadele referansı olarak din: Dinlerin teorik öğretilerinin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, onların yoksulluğu paylaşan müntesiplerinin durumunu meşrulaştırmakla kalmadığı, yukarıda değinildiği üzere yoksulluğu çözülmesi, en azından hafifletilmesi gereken bir problem olarak addettiği ve buna yönelik uygulamaları tembihlediği de görülmektedir. Dinlerin sadece yoksulluğu meşrulaştırıcı öğretilerinin değil, yoksulluğun hafifletilmesi ya da ortadan kaldırılmasına yönelik öğretilerinin de gündelik yaşamda bir karşılığının olduğunu belirtmek durumundayız. Örneğin, Türk-İslam kültüründe yoksullukla mücadelenin ve yoksullukla mücadeleye yönelik uygulamaların en önemli referans kaynağının İslam dini olduğu bilinmektedir. İslam'ın yoksullukla mücadele ve dinsellik ilişkisine yönelik sunduğu teorik alt yapı, yoksullukla mücadelede bugüne kadar etkin olduğu gibi günümüzde de kimi zaman yoksullukla mücadeleye ya da yardımlaşmaya yönelik uygulamaların referansı olarak kimi zaman da vicdani bir duyarlılık ve sorumluluk bilinci oluşturmanın aracı olarak devrededir.

Bugün Türkiye'de toplumsal görünürlükleri ve faaliyetleri oldukça yaygınlaşmış, *Deniz Feneri, Kimse Yok mu* vb. yardımlaşma dernekleri, dinsel duyarlılıklarını kavramsallaştıran bireylerin, bir yardım ve bir tür şefkat ideolojisiyle hareket ettikleri sivil örgütler olarak karşımıza çıkmaktadır (Çiğdem, 2007: 233). *Deniz Feneri Derneği*'nin faaliyetlerinin dinsel duyarlılığın üst düzeyde cereyan ettiği, Müslümanlarm yardım ve dayanışma duygularının yoğun olduğu -geçmiş yıllardaki bir- Ramazan ayında televizyon programı olarak başlaması ve giderek kurumsal, örgütlü bir yapıya ulaşmış olması, dinsel duyarlılık ekseni etrafında teşekkül ettiğinin bir ifadesidir (Macit, 2008: 70).

Söz konusu yardım derneklerinin kurban bağışı ve zekât gibi dini yardımları, dini motivlere dayalı yardım kermeslerini (Geniş bilgi için bkz. Macit, 2010a) kaynak yaratmak için etkili bir şekilde kullanıyor olmaları, İslam'ın yoksullukla mücadeleye yönelik kaynak yaratma yetisine müracaat edildiğinin ifadesidir. Tıpkı kaynak yaratmada olduğu gibi duyarlılık oluşturma veya var olan duyarlılığın ölçüsünü artırmada da bu konudaki yetisi yüksek bir enstrüman olarak dinin devreye girdiğini gözlemekteyiz. Örneğin, çoğu küçük marketlerde ve iş yerlerinde rastlanan yoksullarla yardımlaşmayı amaç edinmiş derneklere ait yardım kutularının, kumbaraların üzerine "Az sadaka, çok belayı def eder" şeklinde, insanın sadaka yoluyla belalardan kurtulacağını öğütleyen duyarlılık oluşturmaya yönelik dini ifadelerin yazılı olması, dinin duyarlılığı artırma yetisinin kullanıldığının açık göstergelerinden biridir (Macit, 2008: 71).

4.2. Yoksulluğun Din Üzerine Etkileri

Sosyolojik açıdan din, yerine göre biçimlendirici yerine göre de bağımlı bir değişkendir. Toplumsal kesitler arasında farklı dini anlayış ve yaşayış biçimlerinin görülebilmesi dinin özellikle gündelik yaşamdaki görünümünün bağımlılığına işaret etmektedir. Toplumsal şartların din anlayışı üzerine etkileri konusundaki bu genel değerlendirmeyi din ve yoksulluk ilişkisi konusuna taşıdığımızda, yoksulluğun din anlayışı farklılıklarına yol açan değişkenlerden biri olabileceği gerçeğine ulaşırız.

Din anlayışı üzerinde etkili bir değişken olarak yoksulluk: Din anlayışının sosyoekonomik değişkenlerle ilişkisi konusunda var olan sosyolojik yazın bu değişkenlerin din anlayışı konusunda anlamlı etkiler yaptığını göstermektedir. Konuya ilişkin Weber'in çeşitli sosyal tabakaların din anlayışları ve yaşantıları üzerine değerlendirmeleri önderliğinde oluşmuş bir din sosyolojik literatür vardır. Sosyoekonomik değişkenlerin dini yaşantı ve ahlak üzerinde ne derece etkileri olursa olsun asıl etkinin dini kaynak tarafından geldiğini kabul etmekle birlikte Weber, talihlilerin, zenginlerin, yönetici tabakalarm tatmin ihtiyacı olmadığı için peygamberlerin doktrinlerinin ağırlıklı olarak ezilen sınıfların düşünsel ufukları içerisinden türetildiğini belirtir. Bu anlamda o, kurtuluşçu dinlerin servet ve zenginliğe karşı güvensiz olduklarını ifade eder (Weber, 2008: 365). Weber'in yolu takip edilerek yoksul kesimlerin dini anlayış, tutum ve davranışları çerçevesinde örüntüleşmiş bir din anlayışı ve dini yaşantı örüntüsünden ya da Weber'in yolundan çıkmadan yoksul kesimlerle belli dini anlayış ve yaşantı örüntüleri arasında bir "seçici uyuşum"dan söz edilebilir. Weber'e ait "seçici uyuşum" terimi, hiçbir toplumsal olayın tek nedene indirgenememesi gerektiğine ilişkin bir yöntemsel ilkeye gönderme yapar. Bu kavram belirli

inanç, fikir veya dünya görüşü ile belirli zaman, mekân ve toplumsal grupların tarih içerisinde adeta birbirlerini aradıklarını ve ortaya çıkardıklarını kasteder (Çiftçi, 2002: 67). Yaşadığı hayatta içerisinde bulunduğu şartları aşma ihtimali olmayan yoksul Hintli tabakalar ile inanıyorlarsa şayet reenkarnasyon inancı arasında bir yönüyle tam da böyle bir ilişki yaşanıyor olmalıdır.

Yoksul kesimler arasında yaygın din anlayışı ya da örüntüsü içerisinde sözgelimi, kaderciliğin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Sosyoekonomik düzey yükseldikçe kader inancında bir düşüşün ve bu inancın niteliğinde bir değişimin olduğu yolunda verilerin tespit edildiği araştırınalar bu iddiayı desteklemektedir (Günay, 1999: 186; Özarslan, 1999: 189). Orhan Türkdoğan'ın sosyoekonomik düzeyi düşük gecekondu bölgelerinde "yoksulluk kültürü" üzerine yaptığı bir araştırma da kaderci bir eğilime dikkat çelmektedir (Türkdoğan, 1977: 115–116).

Dindarlık üzerinde etkili bir değişken olarak yoksulluk: Din ve ekonomi arasındaki ilişkilere dair sosyolojik çalışmalar içerisinde öne çıkan bir isim olan Mensching, ekonomik seviye ile dindarlık düzeyi arasında bir korelasyona dikkat çekmektedir. Ona göre mülkiyetin ifade ettiği kaygılardan yoksun ve onun beraberinde gelen tehlikelerden uzak olan yoksullar, kurtuluşun değerini daha kolay bilir ve zenginlerden daha çok hayatlarını Allah'ın ilgisine göre ayarlarlar (Mensching, 2004: 109). İbn Haldun'a göre de yoksul halk kesimleri dine, dini pratikleri yerine getirmeye zengin halk kesimlerine oranla daha meyyaldir (İbn Haldun, 1997: 211).

Günümüzde yapılmış konuyla ilgili araştırmaların yoksulluk ve dindarlık arasındaki korelasyona dair verileri, bu çalışmaların dindarlık perspektifleri bağlamında farklılaşmaktadır. Batı'da yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular, dindarlık ve sosyoekonomik düzey ilişkisi her zaman tek biçimli ya da belirgin olmayıp kullanılan ölçeğe göre farklı olmakla birlikte yine de bu iki olgu arasında belirgin bir ilişkiyi göstermektedir. Türkiye'de yapılan araştırmaların bazı verileri de aynı doğrultudadır (Kurt, 2009: 19). Ünver Günay'ın Erzurum ve çevre köyleri üzerine araştırmasında gelir düzeyi yükseldikçe ve üst tabakalara doğru çıkıldıkça dini yaşayışın şiddetinde ve dine bağlılıkta belli bir düşüşün olduğu görülmektedir (Günay, 1999: 269). Acar ve arkadaşlarının yapmış oldukları araştırmada da benzer bir sonucun ortaya çıktığı, ekonomik düzey düştükçe bireylerin dindarlık düzeylerinin yükseldiği anlaşılmaktadır (Acar vd., 1996: 49-50).

Her ne kadar dindarlık düzeyi ile ekonomik seviye arasında bir ilişki olduğu görülse de bu ilişkide ekonomik düzey ile birlikte devreye giren değişkenlerin, ölçme araçlarının etkilerini de hesaba katmak gerekmektedir.

Ayrıca dindarlık, çeşitli boyutlarda tezahür edebilmektedir. Bu gerçek, ölçme işini oldukça zor ve kimi zaman şüpheli hale getirmektedir. Öyleyse yukarıdaki verilerden hareketle dindarlık ve yoksulluk arasında genel değişmez bir korelasyondan bahsetmek zorlaşır ki, ekonomik düzey ile dindarlık arasında istatistiki açından anlamlı bir ilişkinin olmadığını gösteren veriler, tersi bir duruma işaret edenlerden daha fazladır. Yoksul ailelerin bütünüyle dindar olmadığını gösteren veriler de mevcuttur. Örneğin, Ergun Yıldırım tarafından yapılan bir araştırmaya göre örneklem içerisindeki yoksul ailelerde anne-baba ve 7 yaşından büyük bireylerin beş vakit namaz kılma oranı toplamı % 36,4 tür (Yıldırım, 2006: 63).

Kimi araştırmalar ise ekonomik seviyenin dindarlık düzeyinden ziyade dindarlığın boyutları, niteliği ve dinin gündelik yaşama yansıtılması-etki boyutu-itibariyle belirleyici olduğunu göstermektedir. Ekonomik seviyesi düşük kesimlerin dini pratiklere daha çok bağlandığını seviye yükseldikçe pratiğe bağlılığın düştüğünü gösteren araştırma bulguları vardır (Polat, 2002: 77). Yine yukarı doğru dikey hareketlilikle birlikte özellikle dinin diğer kurumlarla ilişkisi bağlamında dinde rasyonelleşmenin arttığı gözlenmekte (Usta, 2008: 38) yoksul kesimlerin gündelik yaşamında dinin ekonomik düzeyi yüksek kesimlere oranla daha etkili bir değişken olarak belirdiği de bilinmektedir.

5. Sonuç

Yoksulluğun sosyokültürel hayatın bütünlüğünden soyutlanıp salt ekonomik temelde anlaşılması pek mümkün değildir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, nasıl tanımlanırsa tanımlansın yoksulluğun diğer sosyokültürel alanlarla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır ki bu alanlardan birisi de dindir. Gerek teorik bağlamı gerekse yaşanan yönüyle dinler, yoksulluk üzerine çeşitli boyutlarda etkilidir. Bu etkiye ilişkin değerlendirmelerin kimi zaman olanı olduğu gibi anlama ya da açıklama isteğinin ötesine geçip dini, yoksulluğu üreten ya da sürdüren ana referans olarak günah keçisi ilan etmeye veya yoksulluğun tek reçetesinin din olduğunu ileri sürmeye taştığı dahi gözlenebilmektedir. İndirgemeci bir bakış açısının ürünü bu değerlendirmelerde unutulan nokta, yoksulluğun birçok değişkenin kompleks etkileri bağlamında ortaya çıktığı/sürdürüldüğü ve ancak söz konusu değişkenlerin etkilerini dikkate alan yaklaşım veya değerlendirmelerin gerçeğe yakın durduğudur.

Toplumsal alana ilişkin hiçbir gerçekliğin tek bir nedenle açıklanamayacağı ilkesi herhangi bir durumda veya zamanda dinin yoksulluk üzerine etkisinin hangi boyutta gerçekleşeceğinin toplumsal şartlar tarafından belirlenmekten uzak olmadığını da baştan ilan etmektedir. Kaldı ki yok-

sulluk üzerine etkileri değerlendirilirken dinin, içerisinde yaşanılan toplumsal koşullar çerçevesinde anlaşılan, yaşanan boyutu itibariyle bağımlı bir değişken olarak ele alınması gerekir. Nitekim yoksulluk-din ilişkisine adanmış din sosyolojik literatür bu ilişkinin tek yönlü olmadığını bilahare yoksulluğun da yaşanan din üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yoksulluğun bir dindarlık değişkeni olduğundan ve yoksul kesimlerin kendilerini çevreleyen şartlar içerisinde şekillenmiş bir din anlayışı ve dini yaşantı örüntüsünden söz edilebilmektedir.

Kaynaklar

Acar, N.V., Yıldırım, İ., Ergene T. (1996). "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. (12): 45–56.

Aktan, C. C. (2003). "Yoksulluk Sorununun Nedenleri ve Yoksullukla Mücadele Stratejileri". Ahmet E. Bilgili ve İbrahim Altan (Ed.). *Yoksulluk Sempozyumu*. C. I. (ss. 51–160) İstanbul: Deniz feneri Derneği Yayınları.

Berger, P. L. (1961). "Some General Observation on the Problem of Work". Peter L. Berger (Ed.) *The Human Shape of Work*. New York: The Macmillan Company.

Berger, P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye*. (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Bilgin, V. (2003). "Dinlerin Yoksulluğu Algılayışı Üzerine Bir İnceleme", Ahmet Emre Bilgili, İbrahim Altan (Ed.). *Yoksulluk Sempozyumu*. C. II. (ss. 222-239). İstanbul: Deniz feneri Derneği Yayınları.

Çarkoğlu, A. Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye'de Din-Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yayınları.

Çiğdem, A. (2007). "Yoksulluk ve Dinsellik", Necmi Erdoğan (Ed.). *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. (ss.203-249). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dansuk, E. (1997). Türkiye'de Yoksulluğun Ölçülmesi ve Sosyo-ekonomik Yapılarla İlişkisi. Ankara: DPT Yayınları.

Çiftçi, A. (2002). *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları –I-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

en-Neysâbûrî H. (1977). *El-Mustedrek ala's-sahihayn*. (C. II). Kahire: Dâru'l-Haremeyn.

Erdoğan, N. (2007). "Yok-sanma: Yoksulluk- Maduniyet ve Fark Yaraları". Necmi Erdoğan (Ed.). *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. (ss. 47–97). İstanbul: İletişim Yayınları.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man* New York: The Free Press.

Günay, Ü. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat,* İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Güngör, E. (1990). *İslamın Bu Günkü Meseleleri.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Haviland, W.,Prı-ins H.E.L., Walrath D., Mcbride B. (2008). Kültürel antropoloji. (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Hoffer, E. (2005). *Kesin İnançlılar.* (Çev. Erkıl Günnur). İstanbul: İm Yayınları.

İbn Haldun (1997). *Mukaddime,* (C. I). (Çev. Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: M.E.B. Yayınları.

Kitabı Mukaddes (1997). İstanbul: Orhan Matbaacılık.

Kur'an-Kerim ve Açıklamalı Meali (1998). (Terc. Suat Yıldırım). İstanbul.

Kurt, A. (2009). "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 19 (2): 1–26

Lenski, G. (1963). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economic And Family Life,* Garden City: N.Y.: Doubleday.

Levenstein, A. (1962). *Why People Work, Changing Incentives in a Troubled World.* The Crowell-Collier Press.

Lewis, O. (1965). *İşte Hayat: "Yokluk Kültürü İçindeki Bir Porto Riko'lu Aile Üzerine İnceleme"* (Çev. Vahit Çelikbaş). İstanbul: e Yayınları.

Macit, M. (2008). "Sivil Toplum ve Dinsellik Ekseninde Yoksullukla Mücadele", *Ekev Akademi Dergisi.* (37): 61-73.

Macit, M. (2009). *Erzurum Kırsalında Çalışmayla İlgili Tutumlar ve Din.* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Macit, M. (2010a). "Geleneksel Hayır Anlayışının Modern Görünümleri". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi.* (42): 175–190.

Macit, M. (2010b). *Sosyolojik Açıdan Kadercilik.* Ankara: Gündüz Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü.* (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marx, K., Engels, F. (1987). "On Religion". R. Bocock-K. Thompson (Ed.). *Religion and Ideology.* Manchester: Manchester University Press.

Matthew, O.H. (2004). "Race Ethnicity and Beliefs About Wealth and Poverty", *Social Science Quarterly,* 85(3): 827–853.

Mensching, G. (2004). *Dini Sosyoloji* (Çev. Mehmet Aydın). Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Niles, F. S. (1999). "Toward a Cross-cultural Understanding of Work-related Beliefs", *Human Relations,* 52 (7): 855–867.

Özarslan, S. (1999). "Kader ve Lise Gençlerinde Kader İnancı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 9 (1): 179–192.

Polat, F. (2002). *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Subaşı, N. (2003). "Yoksulluğun Muğlâk Dinselliği", Ahmet Emre Bilgili, İbrahim Altan (Ed.). *Yoksulluk Sempozyumu*. C. II. (ss. 263–281). İstanbul: Deniz feneri Derneği Yayınları.

Şen, M. (2007). "Kökene Dayalı Dayanışma-Yardımlaşma "Zor İş...". Necmi Erdoğan (Ed.). *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. (ss. 249–293). İstanbul: İletişim Yayınları.

Thampson I (2004). *Odaktaki Sosyoloji*, (Çev. B. Zakir Çoban). İstanbul: Birey Yayınları.

Turhan, M. (1997). *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yayınları.

Türkdoğan, O. (1997). *Yoksulluk Kültürü, Gece Kondu'ların Toplumsal Yapısı*, İstanbul: Dede Korkut Yayınları.

Usta, N. (2008), "Göç ve Din", *Din ve Toplum Yazıları*, (ss.33-43). Ankara; Platin Yayınları.

Weber, M. (1997). *Protestan Ahlala ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev. Zeynep Aruoba). İstanbul: Hil Yayınları.

Weber, M. (2008). *Sosyoloji Yazıları*. Hans H. Gerth ve C. Wrights Mills (Haz.). (Çev. Taha Parla). İstanbul: Deniz Yayınları.

World Bank (2000). *World Development Report 2000/2001: Attacking Poverty*, Washington DC: World Bank.

Yaman, A. (2003). "Üç Kutsal Kitabın Yoksulluk Tasavvur ve Aldığı Önlemler", Ahmet Emre Bilgili, İbrahim Altan (Ed.). *Yoksulluk Sempozyumu*. C. II. (ss. 214–222). İstanbul: Deniz feneri Derneği Yayınları.

Yıldırım, E. (2006), "Yoksul Ailelerde Değerler Değişimi, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*. 33;47-73.

11. BÖLÜM

DİN, DEVLET VE SİYASET

DİN, DEVLET VE SİYASET

Selim Eren

Dinin diğer kurumlarla ilişkileri tartışılırken gerek Sosyoloji, gerekse diğer sosyal bilimler açısından üzerinde en fazla spekülasyon yapılan alan, dinin devletle ilişkileri olmuştur. Söz konusu ilişkinin yoğun bir şekilde tartışılmasında, dinin birey ve toplum üzerindeki etkileme gücü ve bu gücün sınırlarının zaman zaman diğer toplumsal kurumların yapısal ve işlevsel alanlarını da içine alıyor olmasının katkısı büyüktür.

Dinin siyaset ve devlet kurumlarıyla ilişkilerini tartışmalı yapan nedenlerden biri de, günümüz sosyal bilimlerinin kuram ve yöntem bakımından büyük oranda Batı Avrupa kaynaklı olması ve söz konusu din-siyaset-devlet ilişkileri konusunda Batı'nın kendine özgü tartışmalı/çekişmeli bir tarihsel geleneğe sahip oluşudur. Bu yönde meydana gelen yaygın/etkin akademik birikim ve yerel özellikler taşıyan tipik uygulamalar sayesinde meselenin tartışma zeminine kuramsal ve kavramsal bir *postulat* yerleşmiştir.

Diğer birçok alanda olduğu gibi sosyal olgularda karşımıza çıkan farklı anlayış ve uygulamaların, aynı etki ve kapsamda başka bir sosyal grup ya da örgütlenme yapısı açısından da geçerli olduğu ya da olabileceği savı birçok kez doğrulanmamış bir durumu ifade etmektedir. Bu noktada dinin siyasetle ilişki tarzını arama ve buna göre teorik ve uygulama tarzları geliştirme arayışlarında da zaman içerisinde beklentileri karşılayamamanın getirdiği entelektüel ve sosyal uyumsuzluklarla karşılaşılmıştır.

Burada, sosyal olgu ve olayların tamamıyla göreceli bir alana taalluk ettiği ve dolayısıyla sosyal oluşumlar için genel geçer anlayış ve yaşayışların mümkün olamayacağını da söylemek güçtür. Önemli olan, makro kuram-

ları oluştururken kuramlarm parametrelerini sağlam kurabilme zorunluluğuyla karşı karşıya bulunulduğunu unutmamak gerekmektedir. Zira, İbn Haldun'dan başlayarak günümüze kadar özellikle modern Sosyolojinin kuruluş dönemlerinde ortaya konan makro/mikro kuramların bir çoğunda insanların sosyo-psikolojisine ilişkin önemli ve geçerli tespitlerde bulunulmuştur. Bununla beraber, tamamıyla yerel kalan, artık dikkate alınmayan düşünce ve kuramlarla da karşılaştığımız bir gerçektir.

Takdir edilmelidir ki burada sorunu tüm boyutlarıyla ele alıp tartışmaya imkân yoktur; bu açıdan konu, bölüm sınırları çerçevesinde öz olarak ele alınmıştır. Konunun detaylı bir incelemesi, dinin diğer toplumsal kurumlarla her türlü yatay ve dikey ilişkisinin tartışılması ve ideolojik yaklaşımların eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle sağlanabilir.

1. Anlam ve İşlev Alanları Bakımından Din, Siyaset ve Devlet

Sözlükte *siyaset*; "Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış" (Türkçe Sözlük: 1780); *devlet* ise; "Toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel varlık" (Türkçe Sözlük: 514) olarak tanımlanmaktadır.

Devleti tüzel varlık olarak meydana getiren ve işleyiş tarzını belirleyen bir takım unsurlar bulunmaktadır. Devletin üzerinde örgütlendiği toprak ya da vatan, *silahlı kuvvetler*, *bürokrasi*, *adlî-hukukî sistem* ve egemenliğin kullanılış biçimi ya da modern deyişle seçim yoluyla belirlenmiş temsilcilerden oluşan *meclisler* devleti oluşturan temel unsurlardır. Bu yönüyle devlet, birleşik bir bütün olmaktan öte farklı unsurların ve kurumların oluşturduğu bir aygıttır. Devletin yetki alanını belirlemek de pek kolay bir iş değildir. Zira eski siyasî anlayışa göre devlet, sınırları belli olan ve bir takım resmî yetkileri olan özerk bir yapı olarak anlaşılırken, Marksist kuramcıların da dahil olduğu bazı bilim insanları tarafından devletin, sivil toplum unsurlarından tamamıyla ayrı düşünülemeyeceği, tam tersine devletin birçok sivil toplum unsuruyla *entegre* bir görünüm arzettiği ileri sürülmektedir. Örneğin Althusser, kilise, okullar ve sendikalar gibi sivil oluşumların, ideolojik devlet yapılanmasının birer parçası olduğunu düşünmektedir (Marshall, 2005: 146). Hal böyle olunca devletin, çerçevesi çok da rahat çizilemeyen kurumsal yapısı ile sivil unsurlar ki, bunların içerisinde bireysel ve toplumsal etkinlik bakımından yadsınamaz bir işlevi bulunan din de doğal olarak bu büyük örgütlenmenin içine girebilmektedir.

Diğer taraftan devlet, "devletin desteğine bağımlı olarak faaliyet gösteren çeşitli gruplara" da maddî destekte bulunmaktadır (Marshall, 2005: 146).

Bu durum aslında devletin yapacağı (bazen da yapamayacağı) faaliyetlerden bir kısmının sivil oluşumlarca yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Devlet örgütlenmesi bakımından da karşılıklı kurumsal ve işlevsel desteklemeyi ifade etmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Wach'ın ifadesiyle; "Kötü muamele gördüğü zaman dinin devlete ve onun başkanlarına karşı isyan ettiği bilinmekte ise de, tüm devlet tiplerinin hayatı içerisinde dinin en etkin ve en kudretli birleştirici güçlerden biri olarak tahakkuk ettiğine şüphe yoktur." (Wach, 1990: 343). Zira din, mensuplarına sağladığı bireysel tatmini aşarak Wach'ın dinî tecrübenin anlatım biçimlerinde ele aldığı üçlü (teorik, pratik, sosyolojik) tasnifte de değindiği gibi, bireylerin birlikteliğini sağlayan güçlü bir bütünleşme (örgütlenme) meydana getirmektedir. Din sosyolojisinin özellikle üzerinde durduğu dinlerin müntesiplerini teşkilatlandırmadaki başarısı, devlet gibi birçok yönetsel aygıtı bir arada tutmak zorunda olan tepe örgütlenme tarafından (olumlu ya da olumsuz yaklaşımla) yok sayılmasına engeldir. Bunun güncel örneklerle izahına kısmen bölümün devamında değinilmiştir.

Hıristiyan gelenek açısından düşünüldüğünde, Eski Ahid ve Greko-Romen hukukunun mirası üzerine kurulmuş bütün ilk devir devletleri ve Ortaçağ Hıristiyan devletleri, temel dayanağını Vahiy'den alan bir anlayışla hem teoride hem de uygulamada bir dünyevî-dinî birliktelik arz etmektedir. Bu birlikteliğin uyumlu bir beraberlik olduğu konusunda da tartışma yoktur. Birkaç istisna dışında insanlık tarihine bakıldığında görülecektir ki; "devletin kanunu dinin sinesindedir". Her ne kadar doğrudan dünyaya ilişkin işleri yürüten devletin temsilcileriyle dinin temsilcileri arasında bazı farklar bulunmakta ise de, "başlangıçta dünyevî hükümetle dinî hükümet arasında gerçek bir ayrılık yoktur" (Wach, 1990: 348).

Günümüz devlet anlayışına göre, sosyal bilimciler arasında, devleti oluşturan aktörlerin büyük oranda özerk olduğunu düşünenler yanında, onun birey ya da toplumsal baskı gruplarının talep ve beklentilerini yerine getiren, bu manada baskı altında olan bir yapı arz ettiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (Marshall, 2005: 147). Bu açıdan devlet, para ve toplumsal güç sahipleri gibi bireysel güçlülerin yanında, sivil toplum örgütleri gibi çeşitli birliklerin yönlendirmesi ve zaman zaman şekillendirmesiyle varlığını ve faaliyetlerini sürdürmektedir.

Durum din ve dinin işlevleri açısından ele alındığında, farklı boyutlarm söz konusu olduğu görülmektedir. Dinler, aralarında ciddî farklılıklar olmakla birlikte özellikle de evrensel dinler, kendilerine özgü teolojik alanlarını oluşturma dışında, insana ve topluma, dolayısıyla da insanın oluşturduğu

hemen her türlü ilişki tarzına karşı bir takım tutumlar geliştirmişlerdir. Burada uzunca üzerinde durulmayacak olan dinin bireysel ve toplumsal işlevleri hatırlandığında, söz konusu çerçevenin ne kadar geniş olduğu anlaşılacaktır.

Bu noktada dinin işlevlerini, tartışılan konu açısından geniş bir değerlendirmeye tabi tutan Okumuş, dinin siyasal hareketlerin ve kurum olarak devletin yapısını ve faaliyetlerini meşrulaştırma fonksiyonu bulunduğunu, bunun da zaman zaman dinin istismarına yol açtığını ortaya koymaktadır (Okumuş, 2003, 2005).

Din-devlet ilişkileri, işlevsel ve ilişkisel açıdan değerlendirildiğinde, devletin dinden bağımsız olup olmadığı ve aynı şekilde dinin devletten bağımsız bir yerde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin karmaşık bir hal aldığı görülmektedir.

Öte taraftan, her ne kadar din ile devlet arasında iç içeliği ya da yakınlığı zorunlu kılan durumlar olsa da, günümüzde artık bu iki kurum birbirinden bağımsız kurumlar olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, dine bu yönden bakıldığında, onun zaman içerisinde bir hegemonya alanı oluşturduğu, bunu da zaman zaman etkin bir şekilde kullandığına şahit olunmaktadır. Siyasî yapılanmanın ve devamında devletin de kendine özgü işlevleri ve kurumsallaşması olduğu, kendi yetkileri içinde hukuksal sınır çizme gücünün kendisinde potansiyel olarak bulunduğu düşünülürse, devlet ile dinin işlevsel ve yetkisel açıdan çatışma ihtimal ve imkânının bulunduğunu görmek gerekir. Kurumlardan müteşekkil bir tepe örgütlenme olan devletin, kendisini oluşturan kurumların işlevleri ve yetki sahalarının bir kısmı, dinin talep ve örgütlenme alanına dâhil olabilmektedir. Bu noktada çatışmalar daha somut hale gelmektedir.

Öte yandan siyaset, güncel gelişmelere dayalı olarak hareket kabiliyeti yüksek olması gereken bir karakter arz eder. Devlet de, her ne kadar yasal ve bürokratik temel değişmezleri olsa da, siyasî talep ve değişmelerce farklılaştırılabilecek bir durumdadır.

Din, siyaset ve devlet ilişkilerini bu çerçevede ele aldığımızda, ilişki tarzlarının geçmişte olduğu yerde (statik) durduğu şeklinde görmek yanlıştır. Bu, sosyolojik gerçeklere de aykırıdır.

Toplumda farklı çıkar gruplarının taleplerinin ve talep tarzlarının örtüşmemesi, zaman zaman da çatışması doğaldır. Bu anlamda dünyada ve Türkiye'de dini, hayatlarında referans alanlarla almayanlar arasında da farklılıkların ve anlaşmazlıkların olmasını tabii karşılamak gerekir. Önemli olan, bu noktada siyasî ve dinî "öteki"ni yok saymamak ve varlığını güvence altına almaktır. Zaten devlete düşen görev de burada düğümlenmektedir.

Ayrıca, devletlerin kurumsal ve işlevsel yapılarında bir takım değişmeler yaşanmaktadır. Geçmişte birey ve toplum hayatında geniş bir etki alanı kullanan devlet (ekonomiden, kişisel ilişkilere kadar) günümüzde yetki alanının nispeten sınırlandırmış, eskiden icra ettiği faaliyetlerin bir kısmını sivil toplum örgütleri vb. devlet dışı örgütlenmelere bırakmıştır. Günümüz demokratik ülkelerinin birçoğunda özellikle eğitim ve çok boyutlu olan sosyal hizmetlere kadar birçok alan, doğrudan devletin yürütmediği alanlardandır. Bu eğilimin gün geçtikçe de yayıldığı görülmektedir. Kuşkusuz bu durumdan, devlet ile diğer kurumların arasındaki ilişkiler, tabii ki din de etkilenmektedir.

Bu yönden, klasik tartışmalarda yer alan "Devlet dini" ya da "Din devleti" kavramları günümüzde en azından şekilsel ve işlevsel açıdan farklı anlamlara gelecek tarzda değişmiştir.

Diğer taraftan dinin, toplumsal ilişki türlerinde ve kurumlarda meydana getirdiği etki genel bir bakışla değerlendirilmek istendiğinde, din ve kültür arasındaki ilişkiyi mutlaka hesaba katmak gerekir. Dinin bireyde, inanma ve uygulama(ibadetler)dan kaynaklanan anlayış ve davranış değişiklikleri meydana getirdiği bilinmektedir. Bu, dinin kültüre etkisini ifade eder. Diğer taraftan, din yanında/dışında birçok bireysel ve toplumsal etkiyle oluşan birey ve toplumların dini anlama ve uygulama noktasında bir takım farklılıkları inandıkları dine yansıttıkları bilinmektedir. Bu da kültürün dine etkisini ifade etmektedir.

Toplumun siyasî anlayış ve yönelimlerinin oluşmasında da, bireyin içinde yetiştiği dinsel ve siyasî geleneğin etkisinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu manada Günay'ın bahsettiği gibi geleneksel toplumlarda dinin, kültürün "bütüncül" yapısına hâkim olduğu, modern sanayi toplumlarında ise, sekülerleşmenin etkisiyle dinin toplumsal hayatta etki alanının azaldığı da bir gerçektir (Günay, 1998: 374). Berger de bu düşünceye paralel olarak Batı ülkeleri ölçeğinde sekülerleşmenin hayatın her alanında etkili olduğunu düşünürken daha sonra bu savından vazgeçmiş, dinin bireysel ve kamusal alanda görünürlüğünün tekrar arttığını tespit etmiştir. Her iki durumda da, bu yönüyle din sahibi bir bireyin siyasete ilişkin düşüncesi ve din ile siyaset arasında kurduğu ilişki tarzında dine verdiği yerin de sosyo-kültürel değişimle birlikte bir takım farklılaşmalara maruz kalacağı anlaşılmaktadır.

2. Din ve Devletin Ayrılığı: Laikliğin Ortaya Çıkışı ve Farklı Teoriler/ Uygulamalar

Laiklik sözlükte; "Devlet ile din işlerinin ayrılığı, devletin, din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından yansız olması" olarak tanımlan-

maktadır (Komisyon, 2005: 1295). Burada kavramla ilgili iki önemli işlev tespit edilmiştir; biri, devletin işlerini yürütürken dinin yasa ve telkinlerini dikkate almaması, ikincisi de, dini kabul edenler ya da etmeyenlerin her türlü dinî tercihlerini değerlendirme konusunda devletin herhangi bir din ya da dindar yanında taraf olmamasıdır.

Kavram çerçevesinde şimdiye kadar yapılan tartışmalara hızlı bir göz atıldığında, söz konusu kavramın hiç de tanımlandığı gibi kolay anlaşılır ve hele de uygulanabilir olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Din ve devlet ilişkilerinde ilk akla gelen kavram olan "laiklik" üzerinde tartışmaya başlamadan önce, bu kavramın ve kavramın dayandığı mantığın arka planını ve oluşum sürecini doğru anlamak gerekmektedir. Özellikle Türkiye'ye doğrudan yansıması bakımından gündemden hiç düşmeyen kavramlardan biri olan laikliğin menşei olan Fransa'daki uygulanış tarzıyla, diğer Avrupa ülkelerindeki anlayış ve uygulanış şekillerini birbirine karıştırmamak gerekmektedir.

Wach'tan alıntıyla yukarıda da belirtildiği gibi, insanlık tarihinin önemli bir bölümü, dinî iktidar ile dünyevî iktidarın özdeşleştiği bir dönemi kapsamaktadır. Bu durum, dini temsil eden kişi veya grupların güçlü olmadığı sürece herhangi bir sorun oluşturmamıştır. Ancak, bu manevî-dünyevî birliktelik, dinin teşkilat yapısının oluşumu ve güçlenmesi ile din görevlilerinin nüfuzunun artmasına bağlı olarak bozulmayla karşı karşıya kalmıştır. Gelinen bu noktadan itibaren bir takım sürtüşmelerin olması muhtemeldir. Zira, daha önce hedef ve uygulamada var olan aynılık, dünyevî ve uhrevî alanın temsilcilerinin, yetki tanımı ve kullanımı konusundaki fikir ayrılıklarıyla birlikte çözülmüş olmaktadır. Yetkiler konusunda ortaya iki erkin çıkmasıyla, özelikle *mülkiyet*, *mevkî*, *eğitim* ve *yargı* konularında fikir ayrılıkları meydana gelmiştir ki, uzun süreli tartışmalar neticesinde bu durum karşılıklı güvensizliği doğurmuştur (Wach, 1990: 348). Burada bahsedilen durum, Hıristiyan din-devlet ilişki geleneği açısından oldukça açıklayıcıdır. Ancak İslam dininde, zikredilen türden bir ayrışma ve çatışmanın söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Zira, Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yer tutan ve özellikle Orta Çağ'da bariz bir şekilde karşımıza çıkan türden salt dinî özerkleşmeye bağlı bir kiliseleşme, İslam tarihinin hiçbir döneminde söz konusu olmamıştır. Müslüman idarecilerle çeşitli dinî gruplar arasında bir takım fikir ayrılıkları ve çatışmalar yaşanmış olmakla birlikte, farklı iki otoritenin (dinî ve dünyevî) karşı karşıya geldiği Hıristiyanlık tarihindeki benzer bir çatışmaya rastlanmamaktadır (Wach, 1990: 355; Furseth ve Repstad, 2011: 188).

Nitekim Hazreti Peygamber'in şahsında birleşen dinî ve dünyevî liderlik, onun vefatından sonra gerçekleşen iktidarların (dört halife dönemi dahil)

her birinde ciddî farklılaşmalar yaşayarak devam etmiştir. Dünya Müslüman nüfusundaki oranı bakımından oldukça azınlıkta bulunan Şiîler hesaba katılmazsa, Müslümanların din ve devlet ilişkileri tecrübelerinin çok çeşitlilik arz ettiğini söylemek gerekir.

Özellikle İslam'da ruhaniyeti temsil eden bir ruhban sınıfının bulunmaması, buna bağlı olarak kilise teşkilatına benzer bir örgütlenmenin yokluğu, İslam'da (ya da Müslümanlarda) din-devlet ilişkilerini ele alırken, Batı'da ortaya çıkan Hıristiyanlığa özgü metodolojiye dayanılması durumunda bazı sakıncaları ortaya çıkarmaktadır. Türkiye'de söz konusu meselede sorunun sağlıklı tartışılamamasının önündeki en büyük engellerden biri budur.

Ayrıca, yakın geçmişte ve günümüzde teknolojik ve sosyo-politik gelişmişliğin başat örnekleri olarak gösterilen Avrupa (Batı) ülkelerinin, din-toplum ve din-devlet ilişkilerindeki uygulamalarını tartışırken, özellikle dikkatli olmakta yarar vardır. Zira bu konuda tarihsel ve yerel bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Er'in (1996: 132–137) zikrettiğine göre Batı uygulamalarında din-devlet ilişkilerinde temel üç uygulama bulunmaktadır: "din ve devletin içiçe olması (*confusion*), din ve devletin ayrı ayrı, fakat birlikte olması (*union*), din ve devletin birbirinden ayrılması (*seperation*)". Ülkeler, kendi tarihsel ve sosyo-politik geleneklerine göre farklı uygulamalar içerisinde olmuşlardır. Peter Antes'in Rudolf von Thadden'den naklettiği tespitten de anlaşıldığı gibi, örnek olarak üzerinde durulan Almanya ve Fransa'daki dinin toplum ve devlet nezdindeki işlevsel ve ilişkisel durumu ciddi farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılığın anlaşılması için kilise-devlet ayrışmasında her ülkenin yaşadığı farklı tecrübelerin bilinme zorunluluğu vardır. Bunun çok basit bir izahı bulunmaktadır. O da, Reform hareketlerinden sonra Almanlar için din, iki büyük mezhebe ayrılmış, ardından farklı mezhepler de serbestçe ortaya çıkmıştır. Fransızlar için ise durum oldukça farklıdır. Fransa'da din-devlet ilişkilerini kesin hatlarıyla belirleyen hadise 1517 Reform hareketleri değil, 1789 devrimi olmuştur. Bu tarihten sonra toplum, "kiliseye bağlı olanlar ve kiliseye bağlı olmayanlar (laikler)" olarak gruplaşmış, seküler saiklerle ortaya çıkan laiklerin yasal düzenlemeleriyle de dinin okullarda öğretilmesi yasal olarak engellenmiştir. Antes'e göre Devlet kurumlarının dinden tamamıyla uzaklaştırılması için bir süre daha beklenmesi gerekmiştir. Bu noktada dönüm noktası, III. Cumhuriyet dönemi olmuştur. 1880 yılından itibaren bir takım kanunî düzenlemeler yapılmış olmakla birlikte, 1905 ve 1907'de çıkarılan kanunlar sayesinde devlet ile din kesin hatlarıyla birbirinden ayrılmıştır. Nihayet 4 Ekim 1958 tarihli V. Cumhuriyet Anayasası (1. Madde) laikliği temel *dogma* olarak ortaya koymuştur. Buna göre; *"Fransa, bölünmez, laik, demokratik ve sosyal*

bir cumhuriyettir. Soy, ırk veya din farkı gözetmeksizin bütün vatandaşlara kanun önünde eşitlik sağlar ve her dine saygı gösterir." Günümüzde bu maddenin uygulanışı, dinî talep ve uygulamaların ancak dernekler şeklinde örgütlenmesiyle mümkün olduğu noktasında somutlaşmıştır (Antes, 2003). Jacques Robert, bu konudaki çalışmasında (1998), Fransa'da din-devlet ilişkileriyle ilgili durumu detaylı bir şekilde incelemiştir.

Fransa'daki uygulamanın tam tersi düzenlemeye sahip ülkeler de bugün Avrupa'da varlığını sürdürmektedir. Danimarka, Finlandiya ve İngiltere gibi ülkelerde halen devlet kilisesinin varlığı söz konusudur. Bu ülkelerde kilisenin piskoposu siyasî idareler tarafından belirlenir, aynı zamanda din adamları kamu görevlisi sayılmaktadırlar (Ferrari, 2008: 25). İngiltere'de Türkiye açısından ilginç bir uygulama daha bulunmaktadır. O da, İngiliz (Anglikan) Kilisesi'ne tanınmış bir takım yasal hakların söz konusu olmasıdır. Bunlardan bir kaçı: Lordlar Kamarası'nda piskoposlara ayrılmış belirli sayıda sandalye bulunmaktadır. Kral veya kraliçenin tahta çıktığı zamanlarda taçlarını başpiskoposlar giydirmektedirler. Oxford, Cambridge ve Durham üniversitelerinde kiliseye ait belirli sayıda profesörlük kadrosu ayrılmış durumdadır (Catto-Davie, 2008: 153).

Aynı şekilde İsveç Anayasasına göre kralın Luteran Kilisesi'ne bağlı olması bir zorunluluktur. Prens ve prenseslerin de aynı inanç doğrultusunda büyütülmesi yasal hükme bağlanmıştır. Bu doğal olarak kraliyet ailesinin İsveç Kilisesi'ne mensup olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır (Friedner: 2008: 208).

Durumu sosyal bilimler düşünce geleneği açısından değerlendirdiğimizde, dinin birey ve toplumdaki etkinliği konusunda fikir beyan eden ve makro kuramcılar arasında yer alan Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyologların, laikleşme olgusunun, bilim ve sanayide gelişmiş toplumlarda ortaya çıkacağı konusunda hemfikir olduğunu söylemek gerekir. Amerika dışındaki bütün sanayileşmiş ülkelerin, farklı düzeylerde de olsa dinden uzaklaşma anlamında ortaya konan bu öngörüyü doğrulayan gelişmeler kaydettiği görülmektedir. Bu durumu, kilise ve diğer dinî örgütlerin, birey ve toplumsal etkinliği bakımından ciddî bir itibar ve düzey kaybına uğradığı gerçeği de doğrulamaktadır. Bunun en basit ve somut göstergesi ise, söz konusu "gelişmiş" ülkelerde, kiliseye devamda ve dolayısıyla dinî pratiklerde yaşanan belirgin düşüştür (Giddens, 2005: 540, 541).

Ancak, Hıristiyan toplumlar için geçerli olan ve bir tür dine bağlılığı da ifade eden kiliseye devamdaki bu düşüşün, Giddens'in aktardığı verilere göre dinin kabulünde aynı oranda söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin yapılan bir araştırmaya göre yetişkin Britanyalıların %70'i, her ne kadar

gerçekte kiliseye pek gitmiyor olsalar bile, kendilerini İngiltere Kilisesi'ne bağlı kabul etmektedirler. 1998 yılında yapılan bir araştırma da Britanyalıların önemli bir kesiminin bir tür Tanrı inancına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan, *Üçleme*ye dayalı kiliseye devamda kayda değer bir düşüş olmakla birlikte Mormonlar ve Yehova Şahitliği gibi *Üçleme*ye dayalı olmayan kiliseler ile yeni dinî hareketler olarak adlandırılan dinsel oluşumların ritüel katılımlarında artış yaşanmıştır. Özellikle etnik azınlıklar arasındaki kiliseye devamda ve Hıristiyan olmayanlar arasında da ibadetlere katılımda artışın olduğu görülmektedir (Giddens, 2005: 541, 542).

Dinin inanç ve ritüeller bakımından etkinliğini sürdürmesi açısından, Hıristiyan dinî nüfusu barındıran sanayileşmiş ülkeler arasında en farklı görünüme Amerika Birleşik Devletleri'nde rastlanmaktadır. Yine Giddens'in (Giddens, 2005: 544-546) ifadelerine göre farklı mezheplere bağlı olmakla birlikte ülke nüfusunun %90'ı Hıristiyandır ve bu nüfusun yaklaşık %40'ı her hafta kilise ayinine katılmaktadır. Halkın yaklaşık %70'inin de herhangi bir kiliseye veya dinî mabet ya da örgüte bağlı olduğu belirtilmektedir. Araştırma sonuçlarına göre Amerika'da yaşayanların %95'i Tanrı'ya inanmaktadır. Bu yönüyle Amerika, diğer bütün Batı ülkelerinden bariz bir şekilde ayrılmaktadır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar Batı ülkelerindeki dinsel aidiyet göstergelerindeki düşüşün varlığı, büyük oranda 19. yüzyıl sosyologlarının öngörüleri doğrultusunda gerçekleşmiş olsa da, bu durum laiklik yanlısı yorumcuları tamamıyla haklı çıkardığı anlamına gelmemelidir. Zira günümüze gelindiğinde karşılaşılan durum, laiklik tezinin savunucularının öne sürdükleri argümanlardan çok daha karmaşıktır. Klasik kilise aidiyetliği bağlamında değerlendirilemeyecek türden de olsa, farklı dinî algı ve kabuller günümüz insanları için hala söz konusudur (Giddens, 2005: 546). Bu noktada Grace Davie'nin (Davie, 1995: 94 vd.), Batı toplumları için dile getirdiği "ait olmadan inanma" betimlemesi, tam da bu noktayı açıklamak için geliştirilmiştir. İnsanların geleneksel kiliselere mensup olmadan din ile ilişkilerini farklı boyutlarda ve türde devam ettikleri anlamına gelmektedir.

Günümüze gelindiğinde Batı'da dinin birey ve toplum üzerindeki etkileri, buna bağlı olarak da devlet ve diğer kurumsal aygıtlarla ilişkilerinde bir takım değişiklikler yaşanmıştır. Kilise-devlet ilişkilerinin "dostane ayrılık" (Stepan, 2000: 42) olarak adlandırılan bir ilişki türüyle yasal zeminde birbirlerinin alanlarına biraz yaklaştıkları görülmektedir. Bu konuda en sert uygulamaya sahip olan Fransa'da bile din kurumları lehine bir takım yumuşamalar olmuş, öte yandan "devlet kilisesi" geleneğini sürdüren ülkeler de bu uygulamalardan vazgeçmiş ya da vazgeçme yolundadırlar (Ferrari, 2008: 28).

Hülasa, dünyada din-devlet ilişkilerinin farklılıklar arz ettiği kesindir. Yukarıda görüldüğü gibi, laikliğin anlaşılması ve uygulanması bakımından da çeşitliliklerin bulunması son derece doğaldır. Öztürk'ün ifadesiyle; "Laiklik mahallî özellik taşır! Evrensel olan din ve vicdan özgürlüğüdür"; *"Laiklik, her ülkenin ihtiyaçlarına göre belirlenen nispî bir kavramdır. Bu nedenle, ABD'de veya Fransa'da ne kadar Laiklik varsa, Türkiye'de de o kadar olsun demek, ya bilgisizliğin ya da maksatlı bir davranışın bir tezahürüdür."* (Öztürk, 2002)

3. Türkiye'de Durum

Devlet, toplumda var olan bireylerin ama, öncelikle de örgütlenmiş grupların taleplerini dikkate almak zorundadır. Hükümet programlarının oluşumunda ve uygulamalarda söz konusu taleplere ilişkin düzenlemeler genellikle bulunmaktadır. Burada bir sorun ortaya çıkıyor: Dinî mezhep ya da grup mensuplarının günlük düzenlemelere ilişkin ya da din ile ilgili talepleri –dinden kaynaklanan referansla olanlar da dahil- klasik "din-devlet" ilişkileri ya da daha somutlaşmış "laiklik" prensibi gereği ret mi edilecektir? Yoksa, modern devlet yapılanmasında hükümetlerin dikkate almak zorunda olduğu her türlü sivil örgütlenmenin taleplerine uygun bir yönetimin, toplumsal taleplerin karşılanması ve genel konsensüs açısından işlevsel olacağı düşüncesiyle kabul mü görecektir?

Bu konuda sürdürülen tartışmalar, bazı ara formüller önerilmekle birlikte genel olarak her iki durumu da kapsayacak türde devam etmektedir. Birinci seçenek, devletin üstünlüğü ve dokunulmazlığını korumayı hedefleyenler için makul görünürken, ikinci seçenek, rasyonel bir yönetim açısından daha makul ve uygulanabilir gözükmektedir. Zira parlamenter sistemde iktidar olmak için insanlardan oy isteyecekseniz, onların taleplerine uygun program ve politika üretmek dışında bir çıkar yol bulunmamaktadır. Bundan dolayı, günümüzde mezhep, dernek, cemaat ya da vakıf tarzında örgütlenmiş olan belirli din ya da dinî anlayışa sahip insanların her türlü talepleri, -açıkça söz konusu dine ya da dinî oluşumlara muhalif olanlar hariç- bütün siyasî partiler tarafından dikkate alınmaktadır, alınmak zorundadır da. Bunun örneklerini günümüzde dünyada ve Türkiye'de görmek mümkündür.

Türkiye, din ile ilişkilerini yasal zeminde nasıl sürdüreceğini açıkça anayasasına koyarak (Madde 2), devlet yapısının "laik" olduğunu belirten ender ülkelerden biridir.

Türkiye'de devletin, örgütsel yapısı içerisinde dinî hizmetler için anayasal bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na yer vermesi, laikliği prensipte kabul etmiş devletler açısından istisnaî bir durum oluşturmaktadır. 1982

Anayasası'nın ilgili maddesi şöyledir: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" (Madde 136).

Bu maddede, önemli birkaç nokta var ki, burada devletin söz konusu dinî teşkilatlanmayı yasal güvence altına almadaki temel niyetini ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi, kurum faaliyetlerini laiklik ilkesi çerçevesinde tanzim edecek, ikincisi, her türlü siyasî görüş ve düşüncelerin dışında kalacak, üçüncüsü de milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinecek. Açıkça görüldüğü gibi yasa koyucu, anayasasında laikliğe yer veren Fransa'dakine benzer bir laiklik anlayışını benimsemiş olmakla birlikte, dinî organizasyonun hangi çerçevede faaliyet yapacağını ya da yapamayacağını da üst çerçeve olarak çizmiştir. Burada dinin işlevleri arasında yer alan bireysel ve toplumsal bütünleştiriciliğine özellikle vurgu yapılmış ve Diyanet İşleri Bakanlığı'nın temel varlık sebepleri arasında sayılmıştır. Bir başka söyleyişle devlet, dinin alanını olumlu toplumsal işlevleri çerçevesinde meşru görmüştür. Buna göre Başkanlık teşkilatının her türlü faaliyeti ve dolayısıyla görevlilerinin giderleri, devlet genel bütçesi içerisinden karşılanmaktadır.

Devlet yapısı içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bulunması, Türkiye'ye özgü bir takım uygulama ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri, İştar Tarhanlı'nın tartıştığı gibi (Tarhanlı, 1993) halkın Müslüman olması yanında devletin laik olmasıyla, devlet ile toplum arasında ciddî bir mesafe konulmuş olmaktadır. Diğeri, dinî teşkilâtın devlet örgütlenmesi içerisine alınması ve faaliyetlerinin finanse edilmesiyle birlikte bir anlamda din (veya dinin belirli bir yorumu) avantajlı hale getirilmiştir. Bir diğer temel tartışma ve itiraz konusu da, devletin dinî yapıya temel örgütlenmesi içerisinde yer vermekle, onu kontrol altında tutabileceği bir noktaya yerleştirmiş olmasıdır. Diyanet'in kurumsal ve yasal statüsüyle ilgili tartışmalar Başgil'in (1998: 216–223) *Din ve Laiklik* adlı kitabında dile getirdikleri de dahil, zaman zaman boyut değiştirerek varlığını sürdürmektedir.

Gerek Osmanlı bakiyesi dinî kurum ve oluşumların (tekke-zaviyeler, medreseler vs.) kaldırılmış olması, gerekse ilgili maddeyle din hizmetleri kurumunun yetki ve faaliyet alanlarının devlet tarafından belirlenmesi, toplumda "*resmî din-gayr-ı resmî din*" ayrışmasını getirmiş, devletin din anlayışının dışında kalan zümre, "*paralel din*" ya da Mardin'in (Mardin, 1990) de ifade ettiği gibi "*halk dini*" olarak varlığını sürdürmüştür.

Günümüze gelinceye kadar hükümetlerin dinî grupları ve hizmetleri desteklediğinin birçok örneğini görmek mümkündür. Diğer taraftan, zaman

zaman hükümetlerin bir takım dinî telkinlerde bulunarak ya da bazen de Diyanet İşleri teşkilatında alınan kararlarda yönlendirme yaparak (Eren, 1994: 90–91) örtülü ya da açık bir biçimde teşkilâta müdahale anlamına gelebilecek tavırlar içerisine girdiği de görülmüştür.

Türkiye'de din, devlet ve siyaset arasındaki ilişki tarzı hakkındaki tartışmalarda son sözü söylemek zor görünmektedir. Bunun birçok sebebi arasında ülkede çoğunluğun mensubu bulunduğu İslam dininin yapısı ve Müslümanların tarihsel süreç içerisinde tecrübe ettikleri din-devlet ilişkilerine ilişkin çeşitliliğin bulunması ilk sırada yer alır. Osmanlı yönetimlerinin belirli bir dönemden itibaren yüzünü döndüğü ve bazı uygulamalarını dikkate aldığı modern Batı ülkelerindeki farklı uygulamaların varlığını da bu çerçevede ayrıca saymak gerekir.

Cumhuriyet'le birlikte somut bir şekilde görülen Batı tarzı devlet ve kurum anlayışı, bir taraftan geleneksel Türk devlet-din anlayışıyla bazı uyuşmazlıklar yaşarken, diğer taraftan devlet ve toplum anlayışlarında ortaya çıkan yeni paradigmalarla da geleneksel bürokratik muhafazakârlıktan kaynaklanan sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorunların, Türkiye'de çoğu zaman yapıldığının tersine, ideolojik kalıplara dökmeden sosyal bilimsel temelde tartışılmasına duyulan ihtiyaç devam etmektedir. Diğer taraftan bu tartışma, kendimize özgü deneyimlerimizi kuramsallaştırmamız ve özgün modeller geliştirmemiz açından da zorunlu olsa gerektir.

4. Siyasal Tercihler ve Din/Dindarlık

Günümüzde sosyal bilimlerin din ve dindarların siyasetle ilişkileri konusunda en somut verileri, bireylerin siyasî tercihte bulunurken takındıkları tavırlara ilişkin araştırmalar sağlamaktadır. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki, kişilerin siyasî tercihlerini belirleyen birçok etken bulunmaktadır. Bunu sadece din üzerinden açıklamak yanıltıcı olabilir. Yine de, bu konuda yapılmış araştırmalar konuyla ilgili aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır.

Köktaş'ın araştırmasını yaparken derlediği bilgilerden anlaşılmaktadır ki, onun değerlendirdiği Avrupa ülkeleri bazında din (ya da mezhep) mensubiyeti, her ne kadar nispeten sonraki dönemlerde rakamsal bir düşüş görülse de, parti seçiminde etkili olmaktadır (Köktaş, 1997: 170–174).

Burada tartışma konusu yapılmayan dinin siyasetle ilgili bir diğer yönü vardır ki, o da ilişkinin uluslararası boyutunun bulunmasıdır. Çok kısa, ama önemli bir bilgiyi aktararak yetinmek gerekirse, bu konuda çok çarpıcı bir örnek Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan durumdur. Bu konuda yapılan hemen bütün araştırmalar, Amerika'nın iç siyasetinde dinin ya da daha doğru bir ifade ile dinî organizasyonların (mezhepler, lobiler

vs.) etkili olduğu ve bu etkisini Evanjelistler lehine sürekli artırdığını göstermektedir. Bu dinî-siyasî-ideolojik nüfuzun Amerika'nın uluslararası ilişkilerinde de belirleyici başat etkenlerinden biri olduğu ortadadır (bkz. Şahin, 2009: 204 vd.). Günümüzde Amerika'nın işbirliği yaptığı ülkeler ve işbirliği tarzları açısından değerlendirildiğinde bu etkinin epey karmaşık olduğu da belirtilmelidir.

Türkiye'de yapılan araştırmalarda da seçmenlerin parti tercihlerinde kendi dinî tercihlerine uygun bir seçim yaptıklarına ilişkin veriler elde edilmiştir (bkz. Köktaş, 1997: 208–209).

Bu konuda yapılan en kapsamlı çalışma, TESEV tarafından gerçekleştirilen alan araştırmasıdır (Çarkoğlu-Toprak, 2006). Söz konusu çalışmanın verilerine göre katılımcılara yöneltilen "*Seçimlerde bir partiye oy verirken hangi etmenler ne derece rol oynar*?" sorusuna, ankette yer alan 10 önerme arasından önemli bir oranda (%71 ile %78 arası) "*İslamî değerlere sahip çıkıyor olması*" seçeneği tercih edilmiştir (Çarkoğlu-Toprak, 2006: 81). Yine aynı kuruluş tarafından yürütülen 1999 yılı araştırma sonuçlarıyla kıyaslandığında 2006 yılı verilerine göre Türkiye'de halkın kimlik yapısını din üzerinden tanımlaması ile genel dindarlık görünümünde bir artışın olduğu da ortaya çıkmaktadır (Çarkoğlu-Toprak, 2006: 94).

Yapılan birçok çalışmadan ve yukarıda çok sınırlı olarak verilen araştırma sonuçlarından da anlaşılacağı gibi din, Türkiye'de birey ve toplum nezdinde hala önemli bir yer tutmaktadır. Verilen bu önemin, siyasî-ekonomik çalkantılar vb. birçok etkene bağlı bir şekilde oransal olarak değişebileceği öngörülse bile, din-toplum-siyaset ilişkilerinin üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak varlığını sürdürebilecek nitelikte ve ehemmiyette olacağı açıktır.

Neticede bireysel ve toplumsal etkinliğini sürdüren dinin, siyasî organlar tarafından yok sayılması düşünülemez. Bu açıdan parti lider ve yönetici kadrolarının seçmenin dinî hassasiyetlerine uygun politikalar üretmesi doğal bir sonuçtur. Ancak, burada önemli bir hassas çizgi var ki, o da siyasî hedefler için dinin ve dindarın istismarı her zaman muhtemel bir durumdur. Bu noktada yapılan tartışmalar Türkiye'de her dönemde söz konusu anlama gelebilecek ilişkilerin olabileceğine işaret etmektedir.

5. Sonuç

Sosyo-politik alanda, dinlerin bireysel yönlerine ilişkin konularına nispetle toplumsal alandaki yansımaları ve belirlemeleri daha çok tartışılmıştır. Bunun temel sebebi, yukarıda bahsedilen örneklerden de anlaşılacağı gibi dinin, farklı *bireysel ve toplumsal yaşam belirleme potansiyeli* olan yapı-

lanmalarla, zaman zaman işlevsel ve yetkisel açıdan karşı karşıya gelmesi, bazen de çatışması olsa gerektir.

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren dinin, toplumsal kurumların her birinde ciddî etkilemelerde bulunduğu bilinmektedir. Her ne kadar günümüzde model gösterilen din ve devletin ayrı görünüm arz ettiği ülkelerde gelinen noktada dinin aleyhine bir gelişme kaydedilmiş gibi görünse de din, örtülü ya da açıktan hala etkisini devam ettirmektedir. Örneğin günümüz laiklik anlayışının egemen olduğu toplumlarda bile, Yahudi-Hristiyan gelenekle doğrudan ilgili olan Cumartesi ve Pazar günlerinin niçin tatil olarak kabul edildiği tartışma konuları arasında akla bile gelmemektedir. Aynı şekilde Türkiye'de dinî bayramların devlet tarafından resmî tatil olarak kabul edilmiş olması hemen hiç tartışılmamaktadır.

Günümüzde, din-devlet ilişkilerindeki klasik tanımlamaların ötesine geçmeyi gerektiren ilişki türleri ve sosyal olgularla karşı karşıya bulunulmaktadır. Bunun için, laik/laik olmayan, teokratik/teokratik olmayan, demokratik/demokratik olmayan gibi totalist yaklaşımların günümüz toplum-devlet yapısını tanımlamada yetersiz kaldığı gibi, laik/laik olmayan (anti laik) gibi tanımlamaların da artık din-devlet ilişkilerini baz alan tanımlamalarda yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira, tarihte laikliğin kurumsallaştığı ve dolayısıyla model alındığı/gösterildiği Fransa bile günümüzde din ya da dinî teşkilatlarla ilişkiler kurmakta, bu konuda klasik tavrın dışına çıkabilmektedir.

Din-devlet ilişkilerini yeniden düşünmeyi gerektiren temel değişim etmenlerinden birisi de küreselleşme ve onun getirdiği bireysel ve kurumsal ilişki türleridir.

Sermayenin ve teknolojinin küresel dolaşımı ile daha görünür olan küreselleşme, kültürel ve doğal olarak da dinsel unsur ve görünümlerin dünyanın değişik bölgelerine aktarımına neden olmuştur. Devletler, bu durum karşısında bazen klasik tavırlarını muhafaza ederek (Fransa gibi) kurumsal korumacılık gereği kuşkucu ve reddedici bir yaklaşımla konuya yaklaşırlarken bazıları ise bu durumu çoklu vatandaşlık tanımlamaları içerisinde meşru bir yere oturtulabilmişlerdir. Amerika'nın ve Kanada'nın çok etnisiteli toplum yapısı, aynı zamanda çok dinli yapıyı da zorunlu kılmıştır. Bu durum, devletin dine ve dindara bakışında etkili olmuştur. Neticede "çokkültürlü" bir görünüm, devleti de çoklu toplumsal yapıya uygun şekillenmeye zorlamıştır. Bu duruma direnen ülkeler tabiî ki bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Rusya ve Çin'in sosyalist totaliter yapısının farklı (özellikle Müslümanlar) dinî geleneklere çok da müsamahakâr davrandığını söylemek mümkün değildir.

Sonuç olarak, günümüze gelinceye kadar din ile siyaset ve devlet arasında çok farklı model ve uygulamalar söz konusu olmuştur. Evrensel dinlerin, -arada bir takım nüanslar olmakla birlikte- kendilerine özgü birey, toplum ve gelecek tasavvurları bulunmaktadır. Öte yandan, din ile insan ve toplum ilişkileri de farklı anlayış ve uygulamaları ortaya çıkaracak şekilde çeşitlilik arz etmektedir. Bireysel ve toplumsal değişme kuramları ve tarihsel gerçeklik, insanların, dolayısıyla her türlü ilişki tarzlarının sürekli bir değişim içerisinde olduğunu göstermektedir. Öyleyse din/dindar ile siyaset ve devlet arasındaki ilişki tarzında da geçmişte olduğu gibi gelecekte de bir takım değişmeler olacaktır.

Kaynaklar

Antes, P. (2003), "Fransa'da Sekularizm ve Laiklik", *Devlet ve Din İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (kongre metni- İstanbul), (http://www.konrad.org.tr/index.php?id=553 (Erişim: 20 Haziran 2012).

Başgil, A.F. (1998), *Din ve Laiklik*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Catto, R.- Davie, G. (2008), "İngiltere", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri*, (ed. A. Köse-T. Küçükcan), İstanbul: İSAM Yay.

Çarkoğlu, A.-Toprak B. (2006), *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yay.

Davie, G. (1995), *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Oxford & Cambridge: Blackwell.

Er, İ. (1996), "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yay.

Eren, S. (1994), *Günümüzde Sorular ve Cevapların Işığında Dinî Hayata Sosyolojik Bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ferrari, S. (2008), "AB Hukuk Sisteminde Din ve Dini Cemaatler", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri*, (ed. A. Köse-T. Küçükcan), İstanbul: İSAM yay.

Friedner, L. (2008), "İsveç", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri*, (ed. A. Köse-T. Küçükcan), İstanbul: İSAM yay.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2011), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, (çev. İ. Çapcıoğlu- H. Aydınalp), Ankara: Birleşik Kitabevi Yay.

Giddens, A. (2005), *Sosyoloji*, (Yayına Haz. ,C. Güzel), Ankara: Ayraç Yay.

Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay.

Komisyon (2005), *Türkçe Sözlük* (10. Baskı), Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Köktaş, M.E. (1997), *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara: Vadi Yay.

Mardin, Ş. (1990), *Din ve İdeoloji* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yay.

Marshall, G. (2005), *Sosyoloji Sözlüğü* (2. baskı), (çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Okumuş, E. (2003), *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul: Pınar Yay.

Okumuş, E. (2005), *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Yay.

Öztürk, B. (2004), "Türk Hukukuna Göre Din Özgürlüğü ve Laiklik", *Türkiye ve Avrupa'da Din, Devlet ve Toplum- Dinler Arası Barışçı bir Ortak Yaşam İçin Olanaklar ve Engeller* (konferans metni- Ankara). (http://www.konrad.org.tr/index.php?id=652 (Erişim: 20 Haziran 2012).

Robert, J. (1998), *Batı'da Din-Devlet İlişkileri: Fransa örneği*, İstanbul: İz Yay.

Stepan, A. (2000), "Religion, Democracy and the 'Twin Tolerations", in *Journal of Democracy*, 11.4 (aktaran: Ferrari, S. (2008), "AB Hukuk Sisteminde Din ve Dini Cemaatler", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri*, (ed. A. Köse-T. Küçükcan), İstanbul: İSAM Yay.).

Şahin, M. (2009), *Din-Dış Politika İlişkisi: ABD Örneği*, Ankara: Barış Platin Kitabevi Yay.

Tarhanlı, İ.B. (1993), *Müslüman Toplum "laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: Alfa Yay.

Wach, J. (1990), *Din Sosyolojisi*, (çev. Ü. Günay), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.

KAMUSAL ALANDA DİN

Mustafa Tekin

1. Giriş

İlişkili olduğumuz birçok çevrede, gündelik hayatımızın birçok alanında "kamu" kelimesini hem duyar hem de kullanırız. Bunlar arasında kamuoyu, kamu kurumları, kamu otoritesi, Kamu İktisadi Teşekkülleri (KİT) ler sayılabilir. "Kamusal Alan" da son yıllarda sıkça medyada ve gündelik hayatta duyulan ve din bağlamında tartışma konusu olan bir kavram olma özelliğine sahiptir. Bir kavram olarak kamusal alanı incelemeden önce, "kamu" kelimesinin insanların gündelik kullanımında hangi anlamları çağrıştırdığı ve konunun insan hayatında nerede tezahür ettiğine bakmalıyız.

Çok genel olarak ortak yaşam alanlarını ifade eden kamu, bir toplumda yaşayan bütün insanlarla ilgili olandır. Gündelik hayatımızı gözden geçirdiğimizde, sabahtan akşama kadar çok çeşitli faaliyetlerde bulunuruz. Sabahleyin kalktıktan sonra kahvaltı yapar sokağa çıkarız. Sokak herkesin bulunduğu bir mekandır. Orada karşılaştığımız dost, arkadaş ve komşular ile selamlaşırız. İşe gitmek üzere ya özel otomobil ya da taksi, otobüs vb. araçları kullanırız. Otomobille yolda giderken başka araçlarla yolu paylaşırız. Otobüs de herkesin binebildiği ortak bir araçtır. Tüm bunları kullanırken herkesin bu araçlardan ve herkese ait şeylerden yararlanabilmesi için bazı kurallara uyarız. İşyerimiz özel bir ticarethane, özel ya da devlete ait bir büro olabilir. Her halükarda işimizle ilgili bir çok şeyde başkalarıyla ortak kullanım alanlarımız mevcuttur. Ev satın alacağımız zaman tapu dairesine, su, elektrik vb. diğer işlemlerimiz için diğer devlet (kamu) dairelerine gidilir. Hastalandığımız zaman hastaneye, başka işlerimiz için başka yerle-

re müracaat ederiz. Burada bize hizmet eden insanlar bulunmaktadır. İşte bizim bu faaliyetlerimiz "herkes"e açık bir mekanda yani kamusal alanda cereyan etmektedir. Dolayısıyla "kamu" herkese aitliği ifade eden genel bir kavram olmaktadır.

Fakat yukarıda zikrettiğimiz farklı kavramlarda geçen kamu kelimesinin farklı anlamlara gelebileceğini söyleyebiliriz. Söz gelimi; Kamu İktisadi Teşekkülleri, pratikte devletin sahip olduğu fabrika, hizmet kuruluşlarını ifade etmektedir. Kamuoyu, genel görüş; Kamu kurumları, yine devlet kurumları şeklinde bir anlam kazanmıştır. Bunların içerisinde belki kamu kelimesinin "devlet" kelimesine kuvvetle vurgu yaptığı kavram, "kamu otoritesi"dir. Devletin, kamu (herkes) yerine bu şekilde kullanımı, biraz da geçmişte yaşanan kamusal alan pratik ve deneyimleri ve ulus devletin ağırlıklı hegemonik yapısından kaynaklanmaktadır.

Anlaşılmış olmaktadır ki, "kamu" kelimesi "herkes" ya da toplumun ortak yaşam alanlarını tanımlamaktadır. Bu sebeple bir inanç, düşünce, görüş vb. ayırt etmeksizin kamusal alan, herkese ait mekanın adı olmaktadır. Dolayısıyla kamusal alan aynı zamanda farklı görüş, düşünce, inançtan insanların gerek hizmet alma gerekse hizmet verme çerçevesinde katıldığı ve birbiriyle etkileşimde bulunduğu ortak mekanlardır. Tabii ki ortak mekanlarda beraber yaşamanın bir takım kuralları vardır. Bu kurallar aslında herkesin kamusal alanda adaletli ve sağlıklı bir şekilde yararlanması amacına matuf yapılmalıdır. Dolayısıyla belirli inanç, zihniyet ve düşünceye kapalı olmamalı; herkesin oradan yararlanabileceği şekilde düzenlenmelidir.

2. Kamusal Alan: Tarihi Arkaplan

Kamusal alanın tarihinin oldukça eski bir tarihe kadar geri götürüldüğü görülmektedir. Hiç şüphesiz insan, toplumsal faaliyetleri olan bir varlıktır ve her dönemde kamusal alan kimi içerimleri değişse bile insani faaliyet alanları olarak gündemdeki yerini almaktadır. Bununla birlikte kamusal alanın bir kavram olarak tartışılması daha yakın zamanlara rast gelmektedir.

Biz tarihin erken dönemlerinde de kamusal alan ve ona dair uygulamaları görebiliyoruz. Meselâ, erken dönemlerde Res Publica, genel anlamda aralarında aile ya da yakın bağlar olmayan insanlar arasındaki birlikteliği temsil etmekte olup; bir kitleye, bir halka, bir politik uygulamaya ilişkin bağdır. Augustinus çağı sona ererken Romalılar kamusal yaşamlarını resmi yükümlülük meselesi olarak ele almışlardır. Kamusal törenler, Roma emperyalizminin askeri gerekirlikleri ve aile çevresi dışında kalan öteki Romalılarla ritüel ilişkilerin hepsi birer görev olarak görülmekteydi (Sennett, 1996: 15-16). Ayrıca Roma döneminde kamusal hayat, Pazar

meydanında agorada cereyan etmektedir, fakat bununla birlikte mekansal olarak bağlanmış değildir. Ancak kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak özel hayat alanında özerk olmaktır. Özel alan, Yunanca adı itibarıyla eve bağlıdır. Yoksulluk veya köleden yoksunluk başlıbaşına polise kabul edilmenin önündeki engel olarak görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak Yunanlılarm bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselmektedir (Habermas, 1999: 60). Yunan düşüncesine göre, insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten farklıdır ve aynı zamanda onunla doğrudan bir karşıtlık ilişkisi içindedir. Kent devletinin doğuşu, insanın/erkeğin özel yaşamına paralel ikinci bir yaşam tarzını kattığı anlamına gelmektedir. Buna göre her yurttaş iki varoluş düzenine ait olarak varolmakta ve kişinin yaşamında kendisinin olan ile kamusal olan arasındaki keskin bir ayrım böylece ortaya çıkmaktadır. Bu, sadece Aristo'nun kanaati veya teorisi değil, basit bir tarihsel gerçektir (Arendt, 2009: 60).

Görülmektedir ki, hayatın bu şekilde kamusal ve özel alanları arasındaki ayrım, en azından antik kent devletlerinin ortaya çıkmasından bu yanadır. Bu, birbirinden farklı varoluş alanlarına tekabül eden hane ile siyasal alanlara karşılık gelmektedir; fakat ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alanın tezahürü, kökeni modern çağın doğumuna dayanan ve siyasi biçimini Milli Devlet'te bulan yeni bir fenomendir. Ancak Klasik Yunan'da Antik Roma'dan daha az telaffuz edilmiş olmakla birlikte ocağın eski kutsallığı hiçbir zaman tümüyle kaybolmamıştır. Bunun temel sebeplerinden birisi, Yunan'da dünya içinde kendisine ait bir yeri olmayan evsiz bir insanın dünya meselelerine katılamayacak olmasıydı. Siyasi projesinde özel mülkiyetin kaldırılması ve kamu yaşamının özel yaşamın tümünü ilhak edecek şekilde genişletilmesini savunan Platon bile, malikane ile diğerleri arasındaki sınırların Tanrısal koruyucusundan bahsetmekte ve bu sınırları kutsal görerek dokunulmaz addetmektedir (Arendt; 2009: 65-67)

Kamusal ve kişisel sözcüklerinin tarihi, batı kültüründeki değişimde anahtar bir rol oynamaktadır. Kamu sözcüğünün İngilizcedeki ilk bilinen kullanımı, kamuyu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktadır. Meselâ 1470'de Malory, İmparator Lucyos'tan "Roma'nın kamusal iyiliğini sağlayan diktatör diye söz ediyordu. Yetmiş küsur yıl sonra da buna sözcüğün genel gözleme açık ve ortada olan şeklinde yeni bir anlamı eklenmiştir. Özel sözcüğü de burada üst düzey devlet erkanından ayrıcalıklı kişi anlamında kullanılmıştır. 17. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ise, kamu ve özel karşıtlığının bugünkü kullanımlarına benzer bir biçim almakta olduğunu görürüz. Kamusal sözcüğü herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken, özel

sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamındaydı. Kamuya çıkmak deyimi de bu coğrafyanın kullanımlarından birisidir. Fransızcada 'Le Public", Rönesans döneminde yaygın olarak ortaya çıkarken politik topluluğu ifade etmiş ve giderek sosyalliğin özel bir bölgesi haline dönüşmüştür. Auerbach, Fransa'da 17. Yüzyıl oratalarında kamu sözcüğünün tiyatro izleyicilerinin oluşturduğu topluluk anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir. Kamusalın kapsam alanı 18. Yüzyıl başlarında yeniden konu olmuştur. Buna göre burjuvalar artık yeni sınıf olarak yayılmaya başlamışlardı. Onların yaşadıkları şehirler toplumdaki çok çeşitli gruplarm ilişkiye geçtikleri bir dünya haline gelmiştir (Sennett, 1996: 31-32). Burjuvazinin ebedi kamu ile bağlantısı önemlidir. Edebi kamu, elbette burjuvazinin toprağında yetişmiş bir şey değildir; bu kamu, prens sarayının temsili kamusuyla belirli bir süreklilik arz eder. Okumuş orta zümrelerin burjuva öncüleri, kamusal akıl yürütme sanatını; modern devlet aygıtnın monarkın şahsi alanında ayrışıp özerkleşmesi oranında saraydan koparak şehirde bir karşı güç oluşturan saraylı soylu bir toplumun kibar âlemiyle kurdukları iletişim içinde öğrenirler. Şehir, burjuva toplumunun yalnızca hayat merkezi değildir; her şeyden önce, sarayın kültürel siyasal karşıtı olarak coffe-houselarda, salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşan ilk edebi kamuyu tanımlar (Habermas, 1999; 96-97).

Bu arada kamu sözcüğü de modern anlamını kazanmıştır. Buna göre kamusal alan, yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok farklı insanları içerisine alan tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan anlamına gelmekteydi. Bu kamusal alanda çok çeşitli, karmaşık toplumsal gruplar kaçınılmaz olarak biraraya geleceklerdi. Kamusal yaşamın odak noktası da büyük şehirlerdi. Şehirler büyüdükçe krallığın doğrudan denetiminden bağımsız sosyallik ağları da genişlemiştir. Bu, şehir içinde devasa parklar yapmaya, sokakları dinlenme amacıyla gezintiye çıkan yayalara uygun hale getirmeye yönelik çabalarm görüldüğü dönemdir. Kahvehanelerin ardından kafe ve hanların sosyal merkezlere dönüştüğü, tiyatro ve opera salonlarının sadece aristokratlarm kullanımından çıkarak biletli bir şekilde insanlara açıldığı devirdir. Daha sonra sanayi kapitalizmiyle birlikte kamusal ve özel alan fikirlerinde bir takım değişimler olmuştur. Bu değişimde rol oynayan bir kaç etkenden basedilebilir. Birincisi, büyük şehirdeki kamusal yaşam ile 19. Yüzyıl sanayi kapitalizminin girdiği ikili ilişkidir ki, kapitalizm ve kamusal coğrafya arasındaki etkileşim iki yönde gelişmiştir. İlki, kamusal aileye geri çekilme, öteki ise kamusal görünüş konusunda ortaya çıkan ve her şeye rağmen kâra dönüştürülebilen bir kafa karışıklığıdır. İkincisi, 19. Yüzyıldan başlayarak, insanların yanbancıyı ve bilinmeyeni yorumlama

tarzını etkileyen yeni bir sekülarizm anlayışının oluşturulmasıydı (Sennett, 1996: 32-37). Bu anlatılanlara göre, Antikçağda ve Batı toplumları ile bunun dışında kalan toplumlarda kamusal alan önemli farklılıklar taşımaktadır. Batı'da kamusal alan kent hayatı ve siyasal ile daha yakından irtibatlı, seküler ve daha içkin yapılardır. Buna karşılık (meselâ) Doğu toplumlarında siyasetten daha bağımsız, topluluklar arasında daha genel bir alandır. Ancak ister doğu, ister Batı'da olsun kamu alanı fert ve devletle ve hatta topluluklarla sınırlı olmayan ortak bir değer, norm ve davranış alanıydı. Bu alanın çözülüşü ve başka unsurlar tarafından işgal edilmiş olması, önemli sorunlar doğuracaktır (Aydın, 2002: 102-103).

Hiç şüphesiz kamusal alanla ilgili tartışmalar çok farklı bağlamlarda bugün de devam etmektedir. Bu tartışmalar, bugün, küreselleşme, kapitalizmin aldığı yeni boyut, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması vb. birçok değişimlerle yakından ilintilidir.

3. Kamusal Alan: Kavramsal ve Tanımsal Yaklaşım

Şunu peşinen ifade etmek gerekir ki, kamusal alan kavramı, tartışmaların odağında bulunmakla birlikte dualist bir pespektifin ürünüdür ve içerimleri itibariyle ve özellikle uygulamalarda muğlaklıklara sahiptir. Öncelikle batılı bir mentalite ve deneyim içinde kazandığı anlam, Türkiye'deki tartışmalarda dikkatle izlenmelidir. İkincisi, bununla birlikte kamusal alan kavramının kendisi de içerimleri itibariyle bir muğlaklığı beslemektedir. Aslı itibariyle batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal alan/özel alan kavramsallaştırması eksik ve çarpıtıcıdır. Her şeyden önce bu ayrım, gerçek hayat karşısında fazlasıyla net, dualist, indirgemeye müsait bir anlayışı ifade etmektedir. Bir alandan diğerine nasıl ve hangi koşullarda geçildiği, iki alan arasında ne genişlikte bir sınır çizgisi olduğu muğlaktır. Oysa sıradan bir gözlem bile kamusal ve özel alan arasındaki ayrım netliğinin yapay olduğunu; arada bir sınırdan ziyade belirsiz, hareketli ve heterojen bir geçişlilik bulunduğunu tespit edecektir (Mahçupyan, 1998: 25). Bir de buna özellikle son on yıldır kavramın Türkiye'de tartışılma bağlamı eklendiğinde, mesele daha da karmaşık hale gelmektedir. Özellikle 1980 sonrası "kamu" kelimesinin kullanımları özelleştirme, kamu bankalarının içinin boşaltılması, din ve başörtüsü tartışmaları üzerinden yoğunluklu olarak kendisini göstermiştir.

İngilizcede kamu yani public kelimesi, kendi içerisinde farklı kullanımlara sahiptir. Buna göre tüm insanlarla ilgili, tüm insanlara açık (meselâ, mitingler gibi), açık olarak var olan, yerel ve merkezi hükümetle ilgili (meselâ, kamu harcamaları), çok iyi bilinen (herkesçe tanınan), kendisi için yapılan (meselâ, kamu sınavları) public kelimesinin karşılığı olarak

verilebilir (Swannell, 1992: 867). Genel olarak herkesle ilgili, herkese açık anlamını içkin olan kamu kelimesi, Türkçe'de bütün, cümle, hepsi, herkes, bir ülke halkının tamamı, maşer gibi anlamlara gelmektedir (Doğan, 1996: 514). Kelimenin bu anlamlarındaki vurgu; herkes, ortak ilgiler, herkese açık olma gibi bir alan üzerindedir. Dolayısıyla kamusallığın en belirgin niteliği de herkese açık olmasıdır. Yani bir eylem ya da eylem yeri herkese açık ise bu kamusaldır. Kamusal dendiği zaman ilk akla gelen devlet de, aslında bu özelliği ile kamusaldır. Buna göre basit bir biçimde ifade etmek gerekirse kamu herkes, kamusal da herkese açık olan demek olur. Kamunun öznesi de çok genel anlamda halk olmaktadır. (Aydın, 2002; 102) Meselâ, kapalı topluluklarınkinden farklı olarak bir toplantı herkese açık ise, onlar kamusal olarak adlandırılır. Tıpkı kamusal yerlerden ve kamusal binalardan söz edildiği gibi. Ancak salt bu kamusal binalar sözü bile, söz konusu binaların herkese açık oluşundan öte bir şeyi ifade etmektedir; hatta bunların kamunun gidiş gelişlerine açık olmaları bile zorunlu değildir; bunlar devletin kurumlarını barındırırlar ve bizzat bu nitelikleri gereği kamusaldırlar (Habermas, 1999: 58). Tüm bu bilgiler çerçevesinde kamusal alanı, genel olarak siyasal ve özel alanın dışında bütün bir topluma ait ortak alan (Aydın, 2011: 238) şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ayrıca kamu kelimesi, toplum, siyaset, din gibi sosyal olgu ve olayların analizinde kullanılan önemli kavramlardan biridir. Kamusal alan da, özellikle 1950'lerden beri tartışılmakta; sosyal bilimciler onu toplumsal olanın belli bir kesiti olarak alırken, siyaset bilimciler kamuoyu gibi belli eğilimleri ifade etmek üzere kullanmaktadır (Aydın, 2002: 101-102).

Peki kamusal alan nasıl bir "herkese ait"in faaliyet alanıdır? Bir başka deyişle, hangi boyutları içermektedir? Bu konuda Rappa'nın çizdiği sınırlara bakmalıyız. Ona göre kamusal alan, öncelikle insanlar arası iletişim, bilgi ve etkileşimin gerçekleştiği fiziksel alandır. İkincisi, fiziki bir nitelik taşımamaktadır ki, insan faaliyetlerinin oluştuğu metaforik bir alana tekabül etmektedir. Üçüncüsü, farklı taraflar, gruplar, partiler vb. arasında farklı formlarda gerçekleşen bilgi alışverişlerinin yapıldığı mekanı anlatmaktadır. Dördüncüsü, gerek sert gerekse sert olmayan biçimde entelektüel ve entelektüel olmayan tüm tartışmaların yapıldığı mekandır. Beşincisi ise, devlet içi ve devlet dışı oluşumlarca politik işlerde ortaya çıkan amaçlanmış ya da amaçlanmamış tüm siyasi sonuçların gerçekleştiği alandır. (Rappa, 2010; 7) Rappa'nın faaliyet alanlarının sınırları ya da boyutlarına değinmeye çalıştığı bu niteliklerin şöyle bir alanı tanımladığını söyleyebiliriz. Kamusal alan, insanlar arası iletişim ve etkileşimin hem fiziksel hem

de metaforik anlamda kurulduğu, taraflar (her türlü grup ve taraf) arasında bilgi alışverişi ve tartışmaların yapıldığı; devlet ve sivil toplumların faaliyetlerini gerçekleştirdiği bir alandır.

Rappa'nın tanımladığı bu boyutlara bakarak, kamusal alanın öncelikle farklı düşünce, inanç, felsefi görüş, düşünce ve tarza sahip insanların ortak mekânı olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılıklar bir şekilde aynı mekânda bulunabilmekte, ortak ilgi alanları oluşturmakta ve tartışmalar yapmaktadırlar. İnsanlar arasında iletişim ve bundan daha önemlisi etkileşim kamusal alanda sağlanabilmektedir. Burada özellikle "etkileşim" kelimesine dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü etkileşimin olabilmesi farklılıkların bulunmasını gerekli kılmakta; kamusal alanda yapılan faaliyetler ve tartışmaların bütüne herkese ait olması önem taşımaktadır. Bunun dışında devlet ve sivil toplum kuruluşlarının politik, toplumsal, kültürel ve benzeri tüm faaliyetlerin gerçekleştiği alan da kamusal alandır. Zaten, modern zamanda devletin birçok politikalarının "kamusal"la bir şekilde ilgili olduğu bilinmektedir. Diğer yandan sivil toplum kurumlarının temel faaliyet alanları ve varlık gerekçesi de kamusaldır (Tekin, 2010: 151).

Kamusal alan, gündelik tartışmalar içinde özel alanla dikotomik bir ilişki içinde verilmektedir. Buna göre özel alan da kamusalın dışında kalan bir alanı tanımlamaktadır. Fakat kamusal ve özel alanın sınırlarının dönemlere göre farklılaştığı; genişlediği veya daraldığı hep gözlenegelen bir durumdur. Aslında yukarıdaki tanımlar muvacehesinde özel alanı da "herkese ait" olmayan mekânlar olarak görmek mümkündür. Ev, özel alanların başında gelmektedir. Kişi, orada herkesin göremediği, mahrem ilişkilerini yaşayabilmektedir. Tabi ki evin kamusala açılan salon ya da misafir odası gibi mekânları bulunmaktadır. Ancak bu mekânlar bazı özel zamanlarda ancak kamusal hale gelebilmektedirler. Bunun dışında yine hane halkının mahremiyet alanları içerisindedirler. Fakat bugün kitle iletişim araçlarının yaygınlığı, filmler ve diziler ile kameralar, giderek özel alanın aleyhine genişlemekte; yeni kamusallıklar üretmektedir.

4. Tartışmalar Arasında Kamusal Alan

Toplumsal bağlamda konuşulan birçok şey gibi kamusal alan da bilhassa son yıllarda üzerinde yoğun tartışmaların olduğu bir konudur ve birçok toplumsal süreçlerle birlikte ele alınması gerekmektedir. Sosyal ve teknolojik bir takım değişmeler, kamusal alana bakış açıları, yeni kamuların oluşması, yeni ilişki biçimlerini gündeme getirmesi bakımından ciddi etkilerde bulunmuşlardır. Öte yandan yeni kamuların da insan yaşamı ve anlayışları üzerinde meydana getirdikleri dönüşümler söz konusudur. Bu bağlamda kamusal alan kavramıyla bağlantılı birçok konuya değinmek mümkünse

de, biz burada daha önemli olduğunu düşündüğümüz üç kavramla kamusal alan ilişkilerini özetlemeye çalışacağız.

4.1. Kamusal Alan-Özel Alan

"Kamusal alan" kavramının ayrılmaz ögelerinden birisi özel alandır. Batı düşüncesinin temel yapısı kamusal alan-özel alan dikotomisi üzerine oturduğundan kamusal alan tartışmalarına özel alanla ilgili yüklemeler de hemen eşlik etmektedir. "Grek felsefesinde kamu ve özel ayrımı siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonominin özel dünyası üzerine temellenmektedir. Modern sosyolojideki ayrım, normalde ev ve işyeri ve geleneksel cinsiyete dayalı işbölümü üzerinde temellendirilmiş görülen bir yan yana koymaya referansla kullanılmaktadır (Marshall, 1998: 541). Tabii ki Batı'da bu ayrışmanın çok uzun bir tarihi bulunmaktadır.

Tarih boyunca bu iki kavramın algılanışı ve sınırlarında bir değişme olmakla birlikte, bugün acaba somut olarak kamusal ve özel alan neye karşılık gelmektedir? Bugün genel anlamda özel alan, herkesi ilgilendirmeyen, umumun ilgisi dışındaki ev ve aile gibi alanları ifade edecek tarzda içeriklendirilmektedir. Buna göre kamusal alan da, bunun dışındaki tüm alanları kapsayacak tarzda, umumun ilgisine açık mekânlar olarak gündelik dilde kullanılmaktadır. Fakat somut kamusal alan tartışmalarına baktığımız zaman, kamusal alan olarak zikredilen mekânların kimi zaman daralma ve genişlemeye uğradığını da görmekteyiz. Söz gelimi; parklar, sokaklar, hastaneler, okullar, tüm devlet daireleri ile ilgili tartışmalar başladığında, kamusal alanın nereleri kapsadığı sorusu tekrar gündeme gelmektedir. Aile ve ev tabii olarak kamusal alan düzenlemelerinin dışında kalmakla birlikte, zaman zaman bu düzenlemelerden etkilenebilmektedir. Fakat yine de ev, kişinin "özel"ini yaşayabileceği bir alan olarak hep ilk sıralarda yer almaktadır. Bununla birlikte günümüzde iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, "özel alan"ın kamulaşması gibi bir olgudan bahsedebiliriz. Televizyon ve internet üzerinden özel hayatın daha çok gündeme gelmesi ile özel hayatların birçok boyutlarıyla kamuda konuşulur hâle gelmesi bu durumun yansımaları olarak görülebilir. Yine kameraların park, sokak, apartman girişleri yanında, özel yaşam alanlarının içine kadar girmesi de bu olguyu pekiştirmektedir. Nitekim cep telefonları, fotoğraf makinaları ve gizli kameraların sürekli devrede olması, özel alanın "özel" olarak kalmasını zorlaştırmaktadır. Bu da klasik anlamda özel alanın mahremiyetini yok etmekte, mahremiyet anlayışını dönüştürmekte ya da yeni mahremiyet anlayışları oluşturmaktadır. Bilindiği gibi mahremiyet alanı, özel hayatın dışarıya deşifre olmaması üzerine dayanmaktadır. Giderek kişiye mahrem alanların kalmaması, sınırlarının daralması ve mahremiyetin deşifre olma-

sı karşısında, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımlar da bulanıklaşabilmektedir. Meselâ, eskiden kamusal ve özel alandaki kıyafetler daha sıkı tanımların ve uygulamaların konusu olabilirken, bugün bunlarda bir gevşeme meydana gelmiştir. Bunlara yönelik kınama ve ayıplamalar azalmıştır (Tekin, 2010: 160–161). Özellikle son yıllarda televizyon film ve dizilerinde mahremiyet alanlarını deşifre daha fazla artmakta; bu da özel alanın korunaklı niteliğini zayıflatabilmektedir.

4.2. Küreselleşen Dünyada Kamusal Alan

Küreselleşme, günümüzde halen içinden geçmekte olduğumuz bir süreçtir. Bu anlamda henüz bütün boyutlarıyla mantıki sonuçlarına ulaştığını söyleyemeyiz. Ancak, küreselleşmenin, dünyanın herhangi bir yerinde bulunan devleti ya da o ülkede yaşayan insanı ister istemez dünyadaki sosyal, ekonomik, kültürel birçok boyutlarla daha ilgili hale getirdiğini bilmekteyiz. Bu bağlamda küreselleşmenin bazı enstrümanlarıyla kamusal alanla etkileşimlerinin olduğunu görmekteyiz.

Her şeyden önce konumuzla bağlantılı olarak küreselleşmenin iki boyutunun altını çizmeliyiz. Birincisi, kitle iletişim araçlarındaki yaygınlığın artması. İkincisi de bununla bağlantılı olarak mekan kavramında meydana gelen değişimler. İletişim imkanlarının dünya insanlarını birbirine daha yakın hale getirmesi sonucu sosyal mesafeler kısalmakta; televizyon ve özellikle internet ağı ile yeni sanal kamular oluşmaktadır. İnsanlar dünyanın herhangi bir yerinden mekanın eski kısıtlayıcı sınırlarını aşarak diyaloğa girebilmekte, gruplar ve cemaatler oluşturmakta ve dünya ölçeğinde etkiler ve etkileşimler yaratabilmektedir. Diğer yandan bu iletişim ağının kimi zaman aynı mekanda bulunmayı gerektirmediğini de görmekteyiz. Eskiden bankalara, devlet dairelerine bizzat gidilerek halledilen birçok işler, şimdi masa başından network ile gerçekleşebilmektedir. Meselâ, e-devlet uygulamaları ile bankacılık ve diğer işlerdeki bu tür gelişmeler buna örnek olarak gösterilebilir.

4.3. Kamusal Alan ve Devletin Konumu

"Kamu" kelimesinin toplumsal algılanış biçimi, gerek Türkiye gerekse Türkiye dışındaki ülkelerin tecrübeleri de dikkate alındığında devlet ile çok yakın ilişkilere vurgu yaptığı görülmektedir; hatta devlet kelimesinin "kamu" içinde yoğun bir yer kapladığını söyleyebiliriz. Bu durum, aslında devlet ve topluma bakış açılarıyla son derece yakından ilintilidir. Çok genel anlamda devlet ve insan ilişkisine dair iki bakış açısının olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, devlet insan içindir yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre insanların ortak hizmetlerini yürütmek üzere inşa ettikleri bir

kurum olarak devlet, insanların hizmetinde olur ve bu bakış açısı insan önceliklidir. İkinci yaklaşım ise, insan devlet içindir şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşıma göre devlet, giderek kendinden menkul bir anlam ve insan üzerinde hegemonik bir nitelik kazanmıştır. Geleneğimizde yer alan ve Şeyh Edebali'ye nispetle ifade edilen insanı yaşat ki devlet yaşasın sözü birincisine, devletin tek, bir ve aynı kişilikte gerçekleşen ölümsüz Tanrı olduğu şeklindeki Hobbes'un düşüncesi (Hobbes, 2011: 136) ikinci yaklaşıma örnek olarak gösterilebilir.

Etkileri bu yüzyılda da devam eden ulus-devlet modeli tektipçi ve homojen yapısıyla, devletin hegemonik bir karakter ve fertlerin total bütünlüğü ve toplamının ötesinde kendinden menkul bir anlam kazanmasında etkili olmuştur. Kamu, sivillikle ilintili görülmeyerek devletin temellükü alanına girmiştir. Bu bağlamda farklı ideoloji, düşünceden insanlarca "devlet" ele geçirilmesi gereken bir aygıt, kamu da onun arka bahçesi gibi algılanmıştır. Habermas'ın devlete karşılık bir kritik olarak ele aldığı geniş anlamda kamu, devlet gücünden bağımsız seslerin eleştirel forumunun tarihi tasviri ve ideal konuşma durumu içerisine yerleştirilen daha sonraki siyasi ve gerçek kavramının temelidir (Jary-Jary, 2000: 503). Gerçekten devletin, hükümet edenler ya da iktidar sahipleri tarafından temellükü, sivil vatandaşlığın önünde bir engel oluşturmuştur. Bu durum, giderek kamusal alanın devlet ideolojisini absorbe etmesiyle sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla kamusal alan, aslında homojenliğin heterojenliğe dönüştüğü bir mekan olabilmelidir.

Bunun karşılığında devletin temellükü bir devlet zihniyeti oluşumunu da sonuçlamaktadır. Böylece devlet zihniyetinin toplumda yansımasını bulması ile, kendine özgü bir vatandaşlık tanımı ortaya çıkmış ve bu tanım doğrudan kamusal alan kavramıyla ilişkilenmiştir. Diğer bir deyişle, devletin çizdiği çerçeve, bazı toplumsal talepleri kamusal alanın dışında bırakırken, bu talepleri vatandaşlık tanımının dışına da itmiştir. Öte yandan devletin vatandaşlık tanımını paylaşan kesimler, kendiliğinden ayrı bir cemaat oluşturmuş ve iktidar alanını devletle ortak kullanır hale gelmişlerdir. Bu anlam dünyası içinde de, kamusal alan modernliğin bir mabedi gibi telakki edilmiş; insanlardan neredeyse geniş bir cami avlusunda göstermeleri gereken anonim bir saygı beklenir olmuştur... Otoriter zihniyetin bir çıkarsaması olarak, devletin moderniteyi sahiplendiği ölçüde, kamusal alanın tanımı da devlete düşmüş ve giderek devlet tekeli haline gelerek bir yönetme aracı olarak kullanılmıştır (Mahçupyan, 1998: 23). Tüm bunların bir sonucu olarak, kamunun kontrolü, gelir ve giderlerin hesabı, paylaşım ve bölüştürme devletin bir ayrıcalığı olarak görülürken, böyle bir siyasallıktan bağımsız kamu da gelişememiştir.

Bilindiği gibi "devlet", insan toplumlarının tarih boyunca sahip olduğu bir organizasyon biçimidir. Devletin, toplumsal düzen ve devamlılık açısından içinde yaşayan insanlar üzerinde belli oranda bir hakimiyet ve egemenliği söz konusuysa da, bu onu vatandaşları üzerinde Tanrı gibi mutlak hükümran kılmaz. Dolayısıyla devletin kendi sınırları içinde yaşayan insanlara bir ideolojiyi, düşünceyi ya da yaşam biçimini dayatması söz konusu olamaz. Farklı din, inanç, mezhep ve etnik yapıdan insanların birlikte yaşadığı devlet çatısı ve kamusal alan, bu farklılıkları beraber yaşatacak şekilde inşa edilmelidir. Tabii ki kamusal alanda bulunmak ve hayatını idame ettirmek bazı prensipler etrafında olacaktır. Ancak bu prensiplerin, belli bir gruba ya da kesime hayat hakkı tanımayacak şekilde düzenlenmesi, geçen zamanlarda örneklerini gördüğümüz gibi ciddi problemlere sebep olmuştur ve olmaya da devam edecektir.

5. Kamusal Alan Modelleri

Tarihi süreçle de bağlantılı olarak kamusal alanın neliğine dair tartışmalar ve onu kapsamlı bir şekilde açıklama denemeleri hala devam etmektedir. Biz bu başlık altında daha anlaşılabilir ve kategorik olması açısından Benhabib'in üçlü kamusal alan yaklaşımından yola çıkarak meseleyi kısaca özetlemeye çalışacağız.

5.1. Agonistik Kamu Modeli

Seyla Benhabib, bu bağlamda üç kategori ayırtmekte; Cumhuriyeti ve sivil yaşamı erdeme dayandıran geleneklerde ortak olan kamu alanı anlayışına "agonistik", Kant'tan başlayarak adil ve istikrarlı kamu düzenini politik düşüncelerinin merkezine yerleştiren liberallerin görüşüne legalistik kamu alanı ve Habermas'ın yapıtlarında içkin olarak bulunan, geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist yeniden yapılanışını öngören anlayışa da söylemsel (*discursive*) kamu alanı modeli adını vermektedir. Agonistik kamu alanı, daha çok Hannah Arendt'in görüşleri etrafında bir biçim kazanmaktadır. Arendt, aslında Yunan Polis'inin agonistik kamu alanının bir methiyesini yapmaktadır. Agonistik görüşe göre kamu alanı, ahlaki ve politik büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı görünümler alanıdır. İnsanların tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için birbiriyle rekabet ettiği, insani olan her şeyin boşuna ve geçici olmaması için güvence aradığı yerdir. Yunanlılar için Polis, bireysel yaşamların boşunalığına karşı bir güvence, bu boşunalığa karşı korunmuş ve insanların ölümsüzlüğü için değilse bile görece kalıcılığı için ayrılmış bir alandır. Bunun tersine birleşimsel görüşe göre böyle bir alan, Arendt'in sözleriyle insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri her yerde ve her zaman ortaya çıkar. Bu modelde kamu

alanı özgürlüğün kendini gösterebildiği yerdir ama topografik ya da kurumsal anlamda bir yer değildir. Meselâ, insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri bir yer olmayan bir kent meydanının, Arendt'in kabul ettiği anlamıyla kamu alanıyla bir ilgisi yoktur. Ancak insanların bir sunuş dinlemek amacıyla biraraya geldikleri bir yemek salonu ya da muhaliflerin yabancılarla toplandıkları bir oda böyle bir yer haline gelmiştir (Benhabib, 1996: 238-242).

Yukarıda da belirtildiği üzere aganostik, sivil yaşamın erdem üzerine dayandığı bir kamusal hayatı betimlemektedir. Bu erdemin kamusal alanda ortaya çıkabilmesi, öncelikle daha iyinin ortaya konulmasını zorlayan bir rekabeti gerektirmektedir. Dolayısıyla insanların kamusal alanda üstün yetilerinin ortaya çıkması için çaba gösterirler. Bu bağlamda Arendt, Yunan Polis'inin kamusal alanını merkeze alarak bir tanım yapmakta ve çerçeve çizmektedir.

5.2. Kamu Diyaloğu Ya da Legalistik Kamu

Daha çok Bruce Ackerman üzerinden konuşulmaktadır. Ackerman, liberal diyalog modeliyle çağdaş liberalizmin temel bir ilkesini ifade eder. Ona göre liberalizm, belli türden iletişim kısıtlamalarına dayanan bir politik kamu diyaloğu kültürüdür. Liberalizmdeki iletişim kısıtlamalarının en önemlisi tarafsızlıktır. İktidarlar şu iki şeyi savunmamalıdırlar. Birincisi, neyin iyi olduğunu diğer yurttaşlardan daha iyi bildiklerini ve bundan bağımsız olarak diğer yurttaşların bir ya da daha fazlasından yaratılışları gereği üstün olduklarını. Ackerman, kamu diyaloğu üzerine görüşlerini ahlaki yaşamın herhangi bir genel yönüne değil, liberalizmin kamu düzeni sorununu özgül kavrayış tarzına dayandırır. Bu kamu anlayışında neyin iyi ve ahlaki olduğu nihai anlamda ortaya konulamaz/konulmamalıdır. Fakat "iyi"nin ne olduğuna dair ilanihaye sürecek bir tartışmanın kamuda yapılması önemlidir. Bu bağlamda, neyin iyi olduğu konusunda bir konsensüse varmasalar bile tarafların birlikte yaşama sorununu akla uygun olarak nasıl çözecekleri burada daha çok önemsenmektedir. Ackerman, liberal bir devletin yurttaşlarını üstün pragmatik buyruk dediği ilkenin yönlendirmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu ilke muvacehesinde taraflar neyin iyi olduğu konusundaki süre giden tartışmaya katılmaya istekli olmalıdırlar. Bu yaklaşımda önemli bir boyut daha vardır. O da; tarafların aşkın bir bakış açısını kabul etmemeleri diyaloğa girmenin bir önkabulü olarak ortaya konulmaktadır. Ackerman'a göre bu, mevcut farklılıklardan köklü bir şekilde ayrılan böyle bir aşkın bakış açısı, diyelim "orijinal durum" ya da "ideal ifade koşulları" perspektifi, kamu diyaloğunun taraflarına benimsemedikleri ahlaki doğruları kabul ettirmektedir (Benhabib, 1996: 243-244).

Anlaşılacağı üzere bu model daha çok liberal bir perspektiften bakışı yansıtmaktadır. Dolayısıyla temelde devletin kamusal alanda küçülmesini hedeflemektedir. Buna göre, iktidar bir şeyi "doğru" ilan ederek kamusal alanı belirleyemez. İktidarlar, neyin iyi ve doğru olduğunu söyleyemeyecekleri gibi, kamusal alanda bunu birilerinin belirlenmesine de izin verilmez. Önemli olan; "iyi"ye dair tartışmaların süreklilik kazanmasıdır. Fakat bu modele dair iki noktayı vurgulamalıyız. Birincisi, liberal bir anlayışın hakim olmasından dolayı sorunların değersel çözümlerinden ziyade pragmatik çözümleri söz konusudur. Bunun da her halükarda kamusal alanın liberalizm içi değerler tarafından absorbe edilmesine sebep olacağı söylenebilir. İkincisi de, aşkın bakış açısına referansın bir önkoşul olarak reddi de, din ve dini sembollerin kendilerini "iyi" olarak ifade etmeleri ya da bir başka ifadeyle "hakikat" anlayışlarını deklare etmeleri gerilim oluşturacak gibi görünmektedir. Çünkü bu model, dinlerin önerdiği de dahil olmak üzere kamusal alanda bir "iyi" fikrinin karşısındadır.

5.3. Söylemsel Kamu Modeli

Jürgen Habermas'ın yaklaşımını anlatan bu model, modern toplumların gelişimini, kamusal katılım alanının genişlemesi ışığında analiz etmektedir. Habermas, modernliğin toplumsal farklılaşma ve bağımsız değer alanları yaratılması dışında bazı imkanları doğurduğunu söylemektedir. Bunlar; eylemin genel normlarının pratik söylemler aracılığıyla konsensüse dayalı olarak önplana çıkması, bireysel kimliklerin gelişimi bireylerin düşünümsel ve eleştirel tutumlarına daha fazla bağlı hale gelir ve kendi tanımları daha akışkan olur. Tüm bunlar daha geniş bir sosyolojik bağlama oturtulduğunda, katılımın anlamı değişmektedir. Politik katılım üzerinde, çok daha kapsamlı olarak kavranılan söylemsel irade oluşumundan söz edilir. Katılım yalnızca ve en doğru haliyle dar bir şekilde tanımlanmış politik dünyada mümkün bir faaliyet olarak görülmez; daha ziyade toplumsal ve kültürel alanlarda gerçekleştirilebilecek bir faaliyet olarak görülür. Bu anlamda kirli bir limanın temizlenmesi amacıyla oluşturulmuş bir yurttaş insiyatifine katılmak, kültürel dergilerde belli grupların birtakım klişe imgeler temelinde aşağılanmasını tartışmaktan daha az politik değildir. Dolayısıyla eylem normlarının bunlardan etkilenen herkesin pratik tartışması yoluyla belirlenmesini bu katılım anlayışı vurgulamaktadır. Burada kamusal uzam, onay alma ve ölümsüzlük uğrunda bir politik seçkinler grubu arasında geçen bir rekabet uzamı olarak anlaşılmaz; genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin, bunların formülleştirilmesinde, şart koşulmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması olarak demokratik bir şekilde kavranılmaktadır (Benhabib, 1999: 146-148).

Habermas'ın ortaya koyduğu söylemsel kamu modeli, kamusal alanı daha üstten ve seçkinci politik alan faaliyeti olmaktan çıkararak, kültürel ve toplumsal boyutları baskın bir düzleme doğru yaymaktadır. Habermas'ın modeli, çok geniş insan katılımının olduğu kültürel ve toplumsal alanda, insanların birbirleriyle tartışabilmesi ve görüşlerini ortaya koyabilmesi, itiraz edebilmesini önermektedir. Nitekim onun bir toplumun hayatında meydana gelen olumsuz ya da olumlu durumlar karşısında vatandaşların sivil katılımlarını (protesto ya da başka sebeplerle) söylemsel kamu modeli açısından önemsemektedir.

6. Kamusal Alan ve Din: Etki ve Etkileşimler

Din ve kamusal alan arasındaki ilişkiler, çok boyutlu bir etkileşim şeklinde analiz edilmelidir. Çünkü bir yandan modernleşme, batılılaşma; diğer yandan dinin algılanış ve konumlandırılış biçimi, devlet, iktidar ve ideoloji gibi kavram ve süreçlerle daha yakından ilintisinin kurulması, sağlıklı bir analiz için önkoşuldur. Ayrıca gerek din, gerekse kamusal alan bağlamında özellikle son otuz yıldır tartışmaların yoğunlaşması, konunun daha özenli olarak ele alınmasını gerektirmektedir.

Din, erken modernleşme teorilerinde, insanın hükmettiği alanlar arttıkça zayıflayacağı hatta yok olacağı beklentisi oluşturulan bir fenomen olarak algılanmaktaydı. Fakat tarihin ilk dönemlerinden bu yana din, insan hayatındaki önemi ve güncelliğini hiç kaybetmemiştir. Materyalist bakış açısının insanı, salt bir biyolojik ergenlik olarak ve maddi boyutlarıyla tanımlamasına karşın dinler, genel olarak insanı "manevi" boyutu da olan varlık şeklinde görmüşler ve öyle konumlandırmışlardır. Her şeyden önce dinler, insanın bu dünyada bulunuşunun anlamını veren ve öte dünya anlayışı ile bu dünyaya yönelik tavrını da belirleyen nitelikleriyle öne çıkarlar. Dolayısıyla bu niteliğiyle dinler ve özelde İslam, insanın bu dünyadaki konumuna dair bilgi vermekte, onların eşya ve çevresi ile nasıl bir ilişki kuracağına dair bakış açısı ve perspektif kazandırmaktadır ki, tüm bunlar bir dünya görüşü olarak ortaya çıkarlar. Bu dünya görüşü çerçevesinde bir dine inanan mü'min, insan, çevre ve dünyaya karşı alacağı tavrı oluşturmaktadır.

Destartes'tan başlayarak Aydınlanma ile düşünsel kurumsallaşmasını sağlayarak devam eden modern süreç, dini bir vicdan işi ve özel alan faaliyeti olarak görmüştür. Bu bağlamda modernizmin bakış açısından din, sadece bir inanç manzumesi olarak vicdanla ilgili ve özel alanda yaşayan bir fenomen olarak konumlandırılmıştır. Dinin kamusal alana taşan tüm boyutları ve faaliyetleri ise, "siyasal" etiketi altında ötelenmiş ve olumsuzlanmıştır. Öte yandan din, modernizmin bakış açısından tekrar tanımlanmıştır.

Böylece dinin modernliğin kalıplarına sıkıştırılarak algılanması söz konusu olmuştur. Bu bağlamda dinin ne dediğinden ziyade ne demesi gerektiği üzerinde konuşulmaktadır. Tüm bunların sonucunda din, indirgemeci bir tanımın konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Halbuki dinler, kendi aralarında bazı farklılıklar taşısa da, inanç boyutunun dışında insan hayatında geniş bir alanı kapsama eğilimindedirler. Bu durum ilahi kökenli dinlerde daha çok izlenebilir. Meselâ İslam dini de bu çok boyutluluk niteliğine sahiptir ve insan hayatını kapsayıcılığı birçok tartışmalarda gündeme gelmektedir. Buna göre, bazı inanç esasları ve ritüellerin dışında dinin insan hayatında çok farklı boyutlarını görmek mümkündür. Nitekim gerek Batı gerekse Türkiye'nin uzun tarihi geçmişinde buna dair bir çok örnekleri zikretmek mümkündür. Modern zamanlarda din ve kamusal alan arasındaki ilişkilerin problem haline dönüştüğü nokta, tam da burası olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz gibi modern kamusal alan anlayışının dini özel alana öteleme tavrı, kamusal alanda dinin ve dinsel sembollerin temsiliyeti meselesini tartışmaya açmıştır.

Nitekim Avrupa'da Fransa başta olmak üzere okullarda ve kamu kurumlarında haç, kipa ve başörtüsü gibi dinî sembollerin bulunup bulunamayacağı tartışması, bu konuda bir örnek olarak verilebilir. Yine yakın zamanlarda İsviçre'de çıkan minare tartışmaları önemli bir boyutuyla din-kamusal alan sorunuyla ilgilidir. Din ve kamusal alan ilişkisi bağlamında iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşıma göre kamusal alan, tüm dînî sembol ve değerlerden arındırılmış nötr, değer taşımayan bir alan şeklinde tanım bulmaktadır. Bugün küreselleşme, postmodernlik ve çokkültürlülük gibi çokça tartışılan kavramlar bağlamında kamusal alanın niteliği tartışma konusu yapılmakta; tüm bu farklı kültürlerin kamusal alanda nasıl temsil edileceği sorusu üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla farklı dinlerin nasıl bir arada yaşayacağı net çözümlere kavuşmasa da, farklı dinlerin kamusal alanda kendisini ifade edebilecekleri düşüncesi bir başka yaklaşım olarak gündeme getirilmektedir. Tabii bu tartışmanın detaylara inen birçok boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla basit bir tartışma değildir. Çünkü dinlerle birlikte, mezhepler, cemaatler vb. çeşitlilikler de devreye girince, bu çeşitliliklerin kendilerini ifade edebilmeleri ciddi bir sivilliği zorunlu kılmaktadır. Tam da bu noktada bir hâkim otorite olarak devletin, bu çeşitlililklere yani farklı din, mezhep, cemaat vb.ne eşit mesafede olması, din ve kamusal alan tartışmalarında önemli bir noktadır. Burada iki farklı anlayışı zikretmeliyiz. Devletin tüm din, mezhep ve cemaatlere eşit mesafede olmasını kimi yaklaşımlar, dinin kamusal alandan tamamen arındırılması, kimi yaklaşımlar da bunlardan birisinden taraf olmaması şeklinde yorumlamaktadırlar.

Din ve kamusal alan tartışmalarında dile getirilen husus, devletin uhdesi altındaki vatandaşlarm dînî özgürlüklerinin önünü açacak düzenlemeleri yapması şeklindedir. Din bağlamında kamusal alanda tartışma ve sorun yaratan nokta, devletin bir otorite olarak herhangi bir dinsel yorumu ya da cemaati "resmî" ilan etmesidir. Bu durum, en çok sivillik açısından tartışma konusu yapılmaktadır. Tüm dinler ve onların farklı yorumları, bu "resmî"lik dışındaki sivil alanda kendilerini ifade etmelidirler. Devletin görevi burada, bu yorumlardan birine taraf olmak değil, bunların her birisinin sağlıklı bir şekilde kendilerini ifade etmelerine zemin hazırlamaktır. Bununla bağlantılı olarak kamusal alanda devletin ya da otoritenin dînî bir yorum oluşturması bir başka tartışma konusudur. Kamusal alanın sivil bir ortamda sağlıklı bir şekilde inşa edilebilmesi açısından kamusal alanda otoritenin belirli bir dînî yorumu dayatması, toplumsal barış ve ilişkilerin bozulmasına sebep olacaktır. Tabi bu arada bir toplumdaki dinî inanç çeşitliliği ve oranları önemlidir. Meselâ, Türkiye toplumunun % 99'u Müslümandır. Bu Müslüman unsur arasında çoğunluk Hanefî mezhebindendir. Ama bunun dışında diğer mezheplere mensup insanlar da vardır. Bu dînî demografik durum, toplumun yaşadığı kültür hayatında hiç şüphesiz yansımalarını bulur. Yeme, içme, giyim hâsılı gündelik hayat, bunların izlerini taşır. Fakat bu, diğer dînî yorumların kamusal alandan dışarı itilmesi ve arındırılması anlamına gelmez. İkinci yaklaşım ise, tüm dinlerin, dinî değerlerin, sembollerin kamusal alanda bir arada varolabileceklerini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, dinlerin kamusal alanda temsiliyeti, çağdaş kamusal alan tartışmalarının önünde önemli bir problem olarak durmaktadır. Bu tartışmaların bir boyutunu kamusal alanda dinin temsiliyetinin mümkün olup olmadığı oluşturuyorsa, bir diğer boyutunu farklı dinlerin, dini yorumların ve hatta alt dini grup ve mezheplerin kamusal alanda nasıl temsil edileceği teşkil etmektedir. Bazı yaklaşımlar bu çeşitliliğin kamu düzenini bozacağı temel gerekçesini öne sürerek, kamusal alanın tümüyle "dini" olan her şeyden arındırılması gerektiğini düşünürler. Bu yaklaşım sahiplerine göre, aslında kamusal alanı farklılıklar ve çeşitlilikler bozacaktır. Onlar kamusal alanın nötr olması gerektiğini öne sürerler ki, burada nötr olanın nasıl belirleneceği önemli bir tartışma konusu olmuştur. Buna göre, her halükarda kamusal alanla ilgili bir düzenleme yapılacaktır. Bu düzenleme hâkim söylem ve ideolojiler tarafından belirlenebilmektedir. Daha da önemlisi, kamusal alanda bulunması meşru kabul edilen giyim, kuşam vb. unsurların bir din veya inançtan bağımsız olması ne derece mümkündür? Söz gelimi; ateist bir insanın kamusal alanda düşünce ve felsefesinin gerektirdiği biçimde bulunması durumu, "nötr" mü kabul edilecektir? (Tekin, 2010: 163-164). Belirtmek gerekir ki, tamamen değerlerden arınmış kamusal alan pratik-

te mümkün değildir. Özellikle "nötr" olmanın pratikte ateizmin ya da en azından agnostisizmin kamusal alana hakim olacağını tahmin etmek zor değildir. Bu konuda bugüne kadar ki birçok uygulamalar, kamusal alanda ciddi gerilimler oluşturmuştur. Halbuki insanların kamusal alanda dini değer ve sembollerle varolması, toplumsal barış açısından daha uygun bir zemin oluşturacak gibi görünmektedir.

Din bağlamında kamusal alan tartışmalarının zaman zaman yoğunluğunun yükseldiğini görmekteyiz. Fakat bu konuda bir dine inananların farklı taleplerini dillendirmesi, bu konudaki özgürlükçü uygulamaları daha çok gündeme getirmekte ve uygulama alanına sokmaktadır. Sözgelimi; Amerika ve bazı Avrupa ülkelerinde farklı işkollarında dinsel inançların ve/veya bir takım dinsel sembollerin dikkate alınmaya başladığı görülmektedir. Buna karşılık, yukarıda da belirttiğimiz gibi bazı Avrupa ülkelerinde bu konuda olumsuz uygulamalar yapılabilmektedir.

Türkiye özelinde kamusal alan ve din arasındaki ilişkilerin daha çok gerilimli bir şekilde geliştiğini bilmekteyiz. Çok uzun yıllardan bu yana modernleşme ve batılılaşmanın etkisiyle, kamusal alan da modernizm ideolojisi çerçevesinde yapılandırılmış; hatta kamusal alanın çehresi modernleşmede gelinen noktayı sınamak bağlamında bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla kamusal alanda dinsel görünürlüklerin artışı, modernleşme ve batılılaşma yolunda Türkiye için bir eksi puan görülmüştür. Bilhassa başörtüsünün çağdaşlık etrafında yoğun olarak tartışılmasını da bu noktalarda aramak gerekmektedir.

Geçmiş yıllarda Türkiye'de kamusal alan tartışmalarına birkaç başlığın konu olduğunu söyleyebiliriz. Aslında dinin kamusal alanda tüm görünürlükleri, bu açıdan bir problem olarak tartışmalar arasındaki yerini almıştır. Fakat burada sadece birkaç tanesini söyleyebiliriz. Meselâ; özellikle kış günlerinde iftara göre okul giriş ve çıkış saatlerinin düzenlenmesi talepleri, bazı işyerlerinde namaz kılma kamusal alan ve din ilişkisine dair tartışma konularından sadece ikisidir. Fakat bu bağlamda en önemli tartışma konusunun başörtüsü olduğunda hiç kuşku yoktur. Özellikle son 30-40 yıldır üniversite öğrencilerinin ve kamu çalışanlarının başörtüsüyle öğrencilik ve işlerine devamı, kamusal alan problemi olarak işlenmiş ve yasaklanmıştır. Kimi zaman hizmet alanlar ve hizmet verenler şeklindeki bir kategorleştirme ile hizmet alanlar olarak üniversite öğrencileri için bir serbestiyet getirilmesi konuşulmuştur. Bu konudaki tartışma ve problemlerin hala devam ettiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda kamusal alan ve din konusundaki iki yaklaşımdan bahsetmiştik. İlki, daha yasakçı bir tarzı önerirken, ikincisi daha özgürlükçü ve kamusal

alanda herkesin dinsel inançları ve sembolleri ile varolmasını istemektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, kamusal alanın dinsel sembollerden arındırılması şeklindeki tutum, birçok gerilim ve sorunlar üretmiştir. Bu konuda özgürlükçü yaklaşımlar ile birçok gerilimler aşılabileceği gibi, Türkiye de enerjisini boşa harcamaktan kurtulacaktır.

Kaynaklar

Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu,* Çev. Bahadır Sina Şener, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yay.

Aydın, M. (2002). *Siyasetin Sosyolojisi-Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset,* İstanbul: Açılımkitap Yay.

Aydın, M. (2011). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar,* İstanbul: Açılımkitap Yay.

Benhabib, Ş. (1996). "Kamu Alanı Modelleri", *Cogito,* S. 8, İstanbul: Y.K.Y.

Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey-Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar,* Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Doğan, M. D. (1996). *Büyük Türkçe Sözlük,* 11. Baskı, İstanbul: İz Yay.

Habermas, J. (1999). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* Çev. T. Bora-M. Sancar, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yay.

Hobbes, T. (2011). *Leviathan,* Çev. Semih Sim, 9. baskı, İstanbul: Y.K.Y.

Jary, D.-Jary, J. (2000). *Collins Internet-Linked Dictionary of Sociology,* Glasgow: HarperCollins.

Mahçupyan, E. (1998). "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu Batı,* S. 5, Ankara.

Marshall, G. (1998). *Oxford Dictionary of Sociology,* Second Edition, Oxford: Oxford University Press.

Rappa, A. L. (2010). "Modernity and the Politics of Public Space: An Introduction", *The European Journal of Social Sciences,* Vol: 15/1.

Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü,* Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Swannell, J. (1992). *The Oxford Modern English Dictionary,* Oxford: Oxford University Press.

Tekin, M. (2010); "Kamusal Alan ve Din", *Din Sosyolojisi,* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.

12. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET, IRK, ETNİSİTE VE DİN

TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN

İhsan Toker

1. Giriş

Toplumsal cinsiyet, toplum içerisinde cinsiyet tanımlamalarma dayalı bir kültür ve organizasyon içeriğini dile getiren bir kavramdır. O, daha çok "eşitsiz olarak dağıtılmış ve hiyerarşik şekilde organize olmuş gücün bir icra alanı" (Mojab, 2001:135) olarak ifade bulmaktadır. Burada toplumsal hayatın hem özel hem de kamusal katmanlarmda kadınların kontrolü hususunda bir mücadele sergilendiği belirtilmektedir. İşte din kurumu da bu mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Ve bu bireysel, kültürel veya dini kimliklere indirgenemeyecek bir çatışma potansiyelini taşımaktadır. Çünkü dinler tarihsel olarak toplumsal cinsiyetle ilgili şekillenmelerin kaynakları arasında yer alagelmişlerdir.[1]

Bununla birlikte din ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin sonuçları noktasında oldukça farklı saptamaların söz konusu olduğu da bir gerçektir. Konuya ilişkin yaklaşımlarda sıklıkla rastlanan bir durum, ilgili ilişkiyi dinlerin kadınlar karşısındaki olumsuz sonuçlarının öne çıkartılmasının oluşturmasıdır. Görgül düzeylerde çok sayıda kanıtları bulunmakla birlikte, din ve kadın ilişkisi konusunda bunun eksik kaldığı görülmektedir. Her şeyden önce dinler sadece bir tarafı oluşturmalarına karşılık, burada aktif yön bunlara tanınmakta, kadınlarm ise edilgen bireyler oldukları varsayılıp, onların bu yapılar ya da kültürler tarafından belirlendiği şeklinde tek yanlı bir çözümleme

[1] Burada toplumsal cinsiyetin son derece geniş kapsamı yerine sadece kadın cinsiyeti ve din ilişkisinin sonuç ve yorumları üzerinde durulacaktır.

yoluna gidilmektedir. Oysa çeşitli sosyal ve kültürel disiplinler, kadınlar tarafının da bu ilişkide farklı sonuçlara götürebildiğini ortaya koymaktadırlar.

Öte yandan dinler asli belirleyici olarak düşünüldüklerinde bile yine ikili, hatta çoklu çözümleme çerçeveleri gerektiren bir durum söz konusudur. Bir başka deyişle dinlerin kadınlara bakışında olumsuz, onları aşağılayan, ikincil konuma düşüren, bastıran çok sayıda örneğin yanında onları yücelten, eşitlikçi bir şekilde yaklaşan ve kadınların toplumsal konumlarını düzelten –yine çok sayıda- örnek bulunmaktadır. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet ve din ilişkisinde dinlerin kadınlarla ilgili konumlarının tek yanlı bir ilişki oluşturmadığı noktasından hareket etmek daha uygun görünmektedir.

2. Dinler ve Ataerkil Tutumlar

Din ve kadın ilişkisi çeşitli ve hatta çelişik şekillerde kurulabilir olmakla birlikte bu konudan söz açıldığında ilk akla gelen ve baskın nitelik taşıyan şey ataerkillik kavramı olmaktadır. Dinlerin, baba figürler tarafından yönetilmelerinden dolayı ataerkil niteliklerinin öne çıkması burada bir hareket noktası haline gelmektedir. Buna göre ataerkilliğin dinlerin özünde geçerli olan ana unsur olduğu yolundaki tez noktasında dünyadaki belli başlı dinlerin tümünün erkekler tarafından kurulmuş olmaları ve hakim rollerin yine onlara verildiği şeklindeki bir argümana dayanılmaktadır. Yine dinlerin çoğunun erkeklerin başında olduğu toplumsal düzenler içerisinde ortaya çıktıkları da bu gözlemi besleyen bir ek kanıt oluşturmaktadır (Fisher, 2007: 13)

Bu tür toplumsal cinsiyet bakış açılarından dinlerin kadınlar karşısındaki konumları genelde 'erkeği merkeze alan' çerçeveler olarak ifade edilegelmiştir.[2] O kadar ki, mesela kadın düşmanlığının dini köklerinin bulunduğuna dair saptamaların açıklanmasına bile gerek bulunmadığı belirtilmektedir. Bu şekilde tüm dinlerin sosyal öğretilerinin merkezinde cinsellik ve aileye, takıntılı olarak ifade edilen bir ilginin varlığı söz konusu olmaktadır. Ayrıca dinlerdeki bu yönde toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair tavırların değiştirilmesi çok güç görünmektedir. Bu bakımdan dinlerde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin teolojik savunuları yüzyıllar boyu sürdürülen bir çaba oluşturmuştur. Bu çabalar, kadınlara karşı ayrımları, ırki ya da sosyoekonomik ayrımlardan bile öteye taşıyan sonuçlarla birlikte anılmaktadır. Bunun nedeni olarak ise ırk ve sınıfın çoğu durumda yalnızca belli haldeki kişiler ve yerleri ilgilendiren, değişme halindeki ve belirsiz kategoriler oluşturmalarına karşılık, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hemen herkes için taşıdığı hayati önem ifade edilmektedir. Ayrıca 'ev'in inançları bir kuşak-

2 Bunun Hristiyan kutsal kitap koleksiyonundaki tipik bir örneği için bkz. 1 Corinthians, 11/3–12.

tan diğer kuşağa aktarmadaki yeri de, kadın ve erkek rollerindeki değişmelere direnme durumlarını açıklayıcı bulunmaktadır (Bruce, 2000: 32).

Ataerkillik tezi bakımından dinlerin kadınlara baskı uygulamakta, kadınları zayıflatabilmekte ve erkeklere boyun eğmelerini meşru hale getirebilmekte oldukları hususu ön plana çıkarılmaktadır. Bu paralelde dinler erkeklerin hâkimiyetini meşrulaştırma konumuna gelmektedirler. Onlar sosyal, siyasi ve ekonomik yaşamla bütünleştikleri özgül yolların baskıcı karakterlerinden sorumlu olabilmektedirler. Kadınların asli olarak düşük konumda olduklarını vaaz edebilmekte hatta devlet gücünü bile onlara karşı kullanabilmektedirler. Özellikle feministler açısından negatif bir husus olarak dinler, kadınlar arasında ayrılıklara ve bölünmelere yol açabilmektedirler (McGuire, 1987: 96; Ramazanoğlu, 1989: 153–54). Dünyadaki büyük dinler hala kadınlardan tanrılara itaat ve ibadetin yanında erkeklere de itaat ve saygı talep etmektedirler. Sözgelimi İslam çerçevesinde bir kadının mümin olması durumunda Kur'an'a uymayı ve kocasına itaat etmeyi isteyeceği ileri sürülebilmektedir (Ramazanoglu, 1989: 150).

Yine çok sayıda 'negatif' örnek arasında her şeyden önce kadını olumsuzlayıcı tutumun genelliği söz konusudur. Buna göre 'önce erkekler' ya da 'yalnızca erkekler' türünden modeller bütün büyük dünya dinlerinin temel bir karakteristiği olmak durumundadırlar (Johnstone, 1997: 237). Özellikle feminist bakış açısından dünyadaki büyük dinler, kadınların erkeklere boyun eğdirilmesi bakımından benzer ilkeleri desteklemektedirler. Tanrı'ya eril karakteristikler atfetmek de bu ortak noktalar arasında yer almaktadır (El-Saadawi, 1997: 73).

Ayrıca dinlerde kadınlara yönelik olumsuz bakış açılarını esas alan söylem, dinlerin, erkeklerin toplumda kontrolü kaybetme korkusundan dolayı kadınları günah keçileri haline getirdiklerini de vurgulamaktadır. Bu bakış açısına göre ulusların ekonomilerini kontrol ve karara bağlayanların anonim küresel güçlerin zorluyor olduğu bir dünyada kadınlar üzerinde kontrolün, makro düzeyde pek elde edilebilir olmayan bir dünyada karmaşaya karşı düzen, onurları ve güvenliklerini geri isteyeceklerini tahayyül edebilecekleri bir yer haline geldiği belirtilmektedir. Bu bakımdan birçok erkeğin hayatın kontrolden çıkması durumu karşısında hala sorumlu olduklarını düşünebildikleri yerler olarak evlerinde kadınlara karşı çok katı kontrol uyguladıkları ifade edilmektedir. Bu da gerçek din adına kadınlara karşı açılmış bir savaş olarak betimlenmektedir (Ruether, 2002: 4).

Diğer taraftan kadın maneviyatının (*spirituality*) çok az rol modeli bulunduğu da dile getirilen bir hususdur. Zaman zaman kadınlar manastırlarda rahibe olabilmelerine karşılık genelde keşişlerden daha alt düzeyde kabul

edildikleri gibi, fazladan kurallarla yoğun bir kısıtlamaya tabi tutulmaktadırlar. Aslında dini unvanların bu açıdan gözden geçirilmesi bile bu konudaki durumu ortaya koymaya yetecektir. Bu unvanların ya dişil karşılıkları bulunmamakta ya da olsa bile bunlar düşük konumları işaret etmektedirler. Sözgelimi rahip (priest), master, guru, papa kelimeleri böyledir. Yalnızca *priest* kelimesinin pagan ahlakdışı çağrışımlarla yüklü olarak *priestess* şeklinde bir karşılığı bulunmaktadır. Kadın maneviyatı/inanç hareketi pagan rahibeliğe ilişkin bir mitoloji diriltip meydana getirmesine karşılık çoğu dinlerde kadının rahibelik rolü son derece kesin bir biçimde kısıtlanmış ya da yasaklanmış durumdadır (Puttick, 1999: 146).

Dinlerdeki ataerkil dokunun kendisini devam ettiriyor oluşu dünyadaki büyük dinlerle ilgili araştırmalarda örneklerini bulmaktadır. Bugün Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da bu tür erkek egemen anlayışların devamlılığının sergilendiğine dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu üç büyük dindeki ataerkil anlayış ve uygulamalar kısaca şu şekilde özetlenebilir.

2.1. Yahudilik

Yahudilikte kadınlar ile erkeklerin rolleri arasında kesin sınırlar çizilmiştir. Yahudi kadınlar dinsel faaliyetlerin büyük bir kısmından dışlanmışlardır (Burn, 2005: 210). Geç dönemlere kadar Yahudilikte kadınların normaldeki faaliyet alanının neredeyse aile ile sınırlı olması, kadınların bu din çerçevesindeki evlilik gelenekleri etrafında kontrol altında tutulmalarına sebep olmuş görünmektedir. Bu bakımdan babalar ve kocaların kadınlar üzerindeki sınırsız yetkileri dikkat çekicidir. Ayrıca kadının adını ve mirasını koruyamaması ve evde güvenlik içinde olmaması söz konusudur (Berktay, 1996: 94 vd.). Geleneksel Yahudi kültüründe kadınlar dinsel konumlardan uzak tutulagelmişler ve onların litürjik, ritüel ve karar vericilik düzeylerindeki katılımları engellenmiştir. Sinagoglarda kadınlar genellikle erkeklerden ayrı tutulmaktadırlar. Özellikle ortodoks Yahudi kesimlerinde kadınların asıl mekânlarının evleri olduğu vurgulanmaktadır (Furseth ve Repstad, 2006: 188; Burn, 2005: 210). Zaten Yahudilikte erkeklerin, kendilerini kadın olarak yaratmadığı için Tanrı'ya şükretmeleri cinsiyet tutumları açısından en çarpıcı örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Hıristiyanlık

Hıristiyanlıkta erkek egemen duruma ilişkin göstergeler papalık ve rahipliğin eril karakterlerinde ortaya çıkmaktadır ve bunlar erkeklerin bu dindeki dışlayıcılıklarının ifadeleri olarak değerlendirilmektedirler (Young, 1987: 24). Bazı mezheplerde kadınlar dinsel organizasyonlarda yer alıyorlarsa da, onların bunu hala erkeklerin yüksek otorite ve kontrolü altında ger-

çekleştirebildikleri belirtilmektedir (Fisher, 2007: 13). Hristiyan gelenek içerisinde kadınların gerek yaratılış yönünden gerekse gündelik yaşam itibariyle erkeğe tâbî olarak görülmesi sıklıkla rastlanan bir durum olmuştur. Özellikle Kutsal Kitap'ta kadınların taliliğinden söz eden bir takım pasajlar, özellikle de St. Paul'e ait olanlar, kadınların toplumsal yaşamda sınırlandırılmaları noktasında çokça kullanılmış ve bu tutum bugüne kadar birçok kilisede geçerliliğini sürdürmüştür (King, 1990: 49; Furseth ve Repstad, 2006: 180). Hatta olumlu olarak düşünülen Reformasyon'un aslında Hıristiyanlığın erkekleştirilmesi anlamına geldiği bile dile getirilmekte ve Martin Luther'in Hıristiyanlıktaki yaratılış düzeni içerisindeki kadınlarla erkekler arasındaki katı cinsiyet esaslı ayrımı daha güçlendirmiş olduğu dile getirilmektedir (Furseth ve Repstad, 2006: 180). Reformist anlayışların bile bu konuda ataerkil tutum içerisinde olduğu Hıristiyanlıkta Katolik anlayışlardaki katılık şaşırtıcı olmayacaktır.

2.3. İslam

İslam toplumlarında da erkek merkezli karakterin çok sayıda yansımasını bulmak mümkündür. Mesela İslam'da otoritenin ailede reis, toplumda en üst düzeyde idareci ya da halife veya imam, yargıç ya da vali olarak erkeklere ait olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre tüm önemli mevkilerin İslam toplumlarında erkekler tarafından 'işgal'leri söz konusudur (El Saadawi, 1997: 80). Yine gerek ayet gerekse hadis metinlerinden kadınlar aleyhine yorumlanan çeşitli materyallerin mevcudiyeti söz konusudur (Toker, 2005; 2009; Roald, 2001).

İslam toplumlarında olumsuz bir örnek olarak da özellikle kadınlar bakımından bireyliğin tehlikeli olarak algılanması verilmektedir. Bu bakımdan İslam dünyasında kadınlarm itaatsizliklerinden çok korkulduğu ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre kadınlar bir grup psikolojisi olarak İslam'a karşı en korkunç tehlikeye, yani bireyciliğe atıfta bulunmaktadırlar. Buna göre İslam toplumları kadınlarm kendi statülerini değiştirme iddialarına direnmiş ve bu dünyadaki feminist eğilimleri bastırma yoluna gitmişlerdir. Bu eğilimler Batı'dan ithal olunmakla itham edilmekte ve hem kadınlardan, hem de bireycilikten korkulmaktadır (Mernissi, 1996: 109–110).

Bu bakış açısından, kişinin kendi grubundaki insanlardan farklı ilgiler ve düşüncelere sahip olabilmesi anlamındaki bireyciliğin, 'kollektivist' İslam için yabancı ve ölümcül bir kavram olması gibi bir durumla karşılaşılmaktadır. Burada söz konusu olan grup-yönelimli bir İslam'dır. Orada bireysel arzular, dine saygısızlık, kaprisli, bencilce tutkular olarak aşağılanmaktadırlar. Mernissi'nin formülasyonuyla bu bireycilik, Müslüman düzende kontrol edilemez arzuların ve disiplinsiz tutkuların tecessüm etmiş hali olarak belir-

lenmiş durumdadır. O, bu haliyle de kesin olarak, yoğun bir şekilde bastırılmış eğilimlerin sembolüdür. Burada mevcut haliyle İslam, otoritenin meşru kaynağı olan, efsanevi olarak eştürden bir grup olan ümmet üzerine vurguda bulunan bir teokrasi olarak görülürken, siyasi otoritenin kutsal kaynağının grup değil, birey olduğunu gösterdiği belirtilen demokrasinin karşısına yerleştirilmektedir. Bu 'İslam'da amaç bireyin mutluluğu değil, ümmetin bekası olarak tasvir olunmaktadır. Bu da Mernissi'ye göre kadınları boyun eğdirici konuma getiren bir durumu ifade etmektedir (Mernissi, 1996: 110).

3. Dinlere Ataerkil Bakış Açıları ve Yorumlarının Dışındaki Yaklaşımlar

Yukarıda sözü geçen ataerkil örneklerin dışında, din ve kadın ilişkisini değişmez ve sabit durumlar olarak görmeyip, aksine dini toplumsal değişmeye açık bir konu olarak ele alan sonuçların varlığı da söz konusudur. Çünkü birinci çizgideki durumları vurgulayan görüşler dinlere ilişkin tek bir bakış açısını ortaya koymuş olmaktadırlar. Oysa bunların karşısında dini görüşler de bulunmaktadır; mesela liberal Müslüman feministler bu görüşlerle çelişen düşünce ve tavırlara sahiptirler (Ramazanoğlu, 1989: 150). Özellikle göz önünde bulundurulması gereken şey, dinin kadınların hayatları üzerindeki etkisinin değişken ve dinamik karakterde olduğudur. Bu bakımdan tüm dinler kadınlara karşı erkeklerin çıkarlarına hizmet ediyor olsalar bile, her bir din içerisindeki inanç ve organizasyonlarda hala çok büyük çeşitlenmeler bulunduğu uyarısında bulunulmaktadır (Ramazanoğlu, 1989: 151).

Bunun da kökeninde dinlerin kadınlarla ilgili yapısal ve kültürel durumlarının çok boyutlu ve karmaşık bir konu oluşturmasının etkili olduğu akla gelmektedir. Özellikle dinlerin kadınlar üzerindeki etkisi tek yönlü değildir. Dinler bir taraftan kadınların konumunu kısıtlayıcı ve zayıflatıcı etkilerde bulunurken bir taraftan da onları güçlendirici ya da en azından olumlayıcı bakış açıları ya da örnekler içermektedir (Toker, 2005: 44). Bu bakımdan dini strüktürlerin hem kadını bağımlı kılıcı, hem de özgürleştirici potansiyel taşıdıklarından söz edilebilir. Dinlere ilişkin geniş malzeme arasında kadınları hem temizlik (purity), sevgi (loveliness) ve bekâret abideleri; hem de kötü cadılar, ayartıcı sirenler (deniz kızları), hain fahişeler olarak tasvir edenlerini bulmak mümkündür (Johnstone, 1997: 255).[3]

Böylelikle dinlerde kadınların konumu geniş bir spektrum boyunca değişiklik göstermektedir. Kadınların tamamen tali ve bağlı kabul edildikleri tipler en çok bilinen uç noktayı temsil ederken, diğer uçta kadını üstün ad-

[3] Dinlerin bu çift yönlülüğüne ilişkin başka tasvirler için bkz. Elizabeth Puttick, 'Women in New Religious Movements', Bryan Wilson, Jamie Cresswell (eds.) *New Religious Movements. Challenge and Response*, London and New York: Routledge, 1999, s.143.

deden oluşumlar yer almaktadır (Johnstone, 1997: 249). Kadınlara bakış açıları yalnızca erkeklerin normal, orta-menzilli insanlık özelliklerine sahip olduklarını ima eder bir şekilde kadınları erkeklerden ya çok daha iyi ya da çok daha kötü görme durumlarına değinilmektedir (Johnstone, 1997: 255).

Dinlerin kadınlara yönelik pozitif unsurlar taşıdığı yolundaki örnekler hem alternatif dini yapı ve kültürlerden, hem de kurumsal/tarihi dinlerin içerisinden verilebilmektedir. Birincisine yönelik bir örnek 'cadılık'la ilgilidir. Buna göre cadılık inançlarında dişil olan üstün kabul edilmekte ve böylelikle geleneksel tarihi dinler, özünde baş aşağı çevrilmektedir. Bu tür oluşumlarda tanrıçaların yanı sıra bunların erkek eşleri de bulunmakta ve erkekler de tanrı olarak anılmakla birlikte, tanrıça daha yüksek değer taşımakta ve itibar ve güç bakımlarından daha üst düzeyde bulunmaktadır (Johnstone, 1997: 249).[4] Bir başka örnek, kadınların liderlik ettikleri ve teoloji formüle ettikleri dinlerdir. Bir başka deyişle bunlar kadınların hâkimiyetindeki dinlerdir.[5] Bu 'kadın dinleri' toplumsal cinsiyet uyumsuzluğu, anaodaklılık (matrifocality), kadınların izafi yüksek şahsi, sosyal ya da ekonomik otonomi durumları gibi faktörler tarafından beslenmektedir (Sered, 1994).

Özellikle kurumsal ya da tarihi dinlerin içerisinden verilen örneklerden ise kadın ve erkeğin eşit olarak yaratılmış oldukları, kutsal metinlerde çok sayıda kadının adının geçtiği, dini tarihler içerisinde çok olumlu kadın rol modellerinin bulunduğu, peygamber ya da bir takım din simaların kadınlara karşı saygılı ve onları dahil edici tavır ve davranışlar sergiledikleri,[6] Shaker öğretisinde olduğu üzere Tanrı'ya ilişkin eril ve dişil kavramların bir arada formüle edildiği, Din Kontları[7] örneğinde kadınların eşitliğinin ve üreme haklarının desteklendiği, geleneksel dini rollere karşı çıkan bir takım dindar kadınların çeşitli dini gruplar içerisinde kabul gördükleri vs. türünden uzayan bir liste ortaya çıkmaktadır.[8]

4 Tarihi bazı araştırmalarda antik dönemdeki ilahlarm çoğunun dişil olduklarını, yani bunların tanrıçalar olduklarının ortaya konınuş olduğunu belirten ya da bunları ele alan bazı çalışmalar için bkz. N. El- Saadawi, 1997, s. 73.

5 Kadın hâkimiyetindeki on iki din ya da dini alt gruba ait bir araştırma için bkz. Susan Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister,* New York: Oxford University Press, 1994.

6 Mesela Hristiyanlıkta İsa'nın, kadınlar ve erkeklere kendi takipçilerinden daha adil davranmış olduğu belirtilmektedir. Onun mucizeleri erkekler kadar kadınları da içine almaktadır. (Mesela Jairus'un kızı ve Peter'ın kayınvalidesi). Yine kadınlar erkekler kadar güçlü iman ifadelerinden dolayı dikkat çekiyorlardı. İsa on iki havarisini seçerken olumlu davranmamıştı ama yakın arkadaşları arasında çok sayıda kadın bulunuyordu. Yine kadınlara yardım etmek üzere Şabat'ı ihlal ettiği durumlar olmuştu. Mesela Luke 13:10-13, R. L. Johnstone, *a.g.e.*, ss. 232–233.

7 Katolikler, Protestanlar, Yahudiler, Müslümanlar, Hindular ve Budistler arasında ekümenik bir ittifakı hedefleyen bir girişim grubu.

8 İslam taribindeki ilk dönem örneklerinin bir dökümü için bkz. B.F. Stowasser, "Religious Ideology, Women, and the Family", ss. 287–289.

Nitekim dinlerdeki kurucu şahsiyetlerin en azından bir kısmının kendilerinden önceki toplumsal koşullara göre kadınların durumunda iyileşme sağladıkları sıklıkla belirtilen bir durumdur. Bu bakımdan birçok dinin, henüz kurumsallaşmamış oldukları erken dönemlerinde peygamberlerin vizyonları itibariyle kadınları güçlendirici örnekler içerdikleri rahatlıkla söylenebilir. Ama bir defa daha burada da bir ikilik ortaya çıkmakta, erken dönemdeki bu gelişmelere karşılık, bunların zayıf kalıp, peygamberin vefatını izleyen yeni dinin kurumsallaşması sürecinde çok geçmeden yitirildiği görülmektedir (Fisher, 2007: 14).

4. Kadınların Dinler Karşısında Konumlanışları

Kadınların dinler ile ilişkileri bir defa daha söylemek gerekirse, hiçbir zaman tek taraflı nitelik taşımamaktadır. Dinlerin yapısal kültürel karakterlerinin yanında kadınların da değişik boyutlarda katılımları, onların dini hayatını şekillendirici etkilerde bulunmaktadır. Burada gelenek ile modernlik, ataerkillikle feministlik, köktencilik ile sekülerlik gibi birçok ayrım üzerinden kadınların dinle ilgili konumlanışları söz konusudur. Bu konumlanış çok sayıda tipolojiye de konu teşkil etmiştir (Toker, 2005: 48).

Bunlardan Ronald L. Johnstone, kadınların din ile ilişkileri sorununa verdikleri cevaplar bakımından üç tipi ayırt etmektedir (Johnstone, 1997: 234). Bunlardan birini 'geleneği onaylayıcı cevap' oluşturmaktadır. Bu da iki şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi Kitabı Mukaddes'in nasihatleri uyarınca kilisede sessiz kalmak ve erkekler üzerinde herhangi bir otorite sahibi olmaktan kaçınmak şeklinde tali konumdaki kadın rolünün kabulüdür. İkincisi ise Roma Katolikliği bünyesi içerisindeki kadın manastır tarikatlarında en iyi ifadesini bulan kadınlar için özgül dini rollerdir.

İkinci cevap, 'önemli bir değişim (reform) çağrısında bulunma' şeklinde belirlenmektedir. Burada gelenek yine kabul edilmekte ve din kurumuna güçlü bağlılık devam ettirilmektedir. Ancak aynı zamanda kadının geleneksel rollerinin ve işlevlerinin değişmesi talebinde bulunulmaktadır. Burada da iki hareket ortaya çıkmaktadır: Birincisi kadınlara kilise görevlerinin verilmesinin yolunu açan hareket türüdür. İkincisi ise 'radikal itaat' şeklinde adlandırılmaktadır. Bu ikinci tutum daha yeni olup, ilkini de kapsar mahiyet taşımaktadır. Kadın hakları lideri ve ilahiyatçı Rosemary Radford Ruether, bu kavramla kiliseyi tahrip etmeden ve kadınları da bu kurumun dışına çıkarmadan kadınlara ilişkin geleneksel rol ve algılamaları yeniden düşünüp reforme etme çağrısında bulunmaktadır.

Üçüncü tipi 'devrimci cevap' oluşturmaktadır. Bu tepki türü geleneksel olarak ifade edilip organize edilen dinin özüne yönelik bir değişim çağrısı-

nı temsil etmektedir. Yine burada da iki alt temaya rastlanmaktadır. Bunlar yazar ve teolog Mary Daly tarafından ifade edilen geleneksel dini kurumlardan 'çıkış' çağrısı ve kadınların üstünlüğünün ilanı ve antik cadılık pratikleri ve inançlarının diriltilmesiyle erkek hâkimiyetinin ve dini modeller doğrultusunun reddidir.

A.S. Roald ise kadınlar ve din ilişkisi konusunda *reformasyon* ve *yeniden inşa* şeklinde iki çizgiden söz etmektedir (Roald, 1998: 18–19). Reformasyon, kutsal metnin tarihi bağlamla sınırlı olarak kabul edilmesi ve böylece parçalanmasını, fragmanların ya evrensel ve özsel (essential) ya da kültürel açıdan rölatif olarak sınıflandırılmasını ifade etmektedir. Yeniden inşa ise kutsal metnin erkek merkezli ve erkeklerin çıkarı için insan/erkek yapımı olarak kabul edilmesi çabasını nitelemek üzere kullanılmaktadır.

İslam dünyasında da kadınların din ile ilişkileri ya da daha özel olarak İslam karşısındaki tavırları tasnif konusu edilmiştir. Mesela Mary Elaine Hegland, Orta Doğulu kadınları, İslam hakkında kendi tavır ve felsefeleri bakımından gruplandırmaya tabi tutmuştur (Hegland, 1999: 178). Ona göre ilk grup Orta Doğulu kadınların azınlığını oluşturmakta olup, *İslam'a sırt dönenler*dir. Bunlar İslam'ın doğası gereği ataerkil ve kadın düşmanı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kadınlara göre Orta Doğulu hemcinslerinin durumlarında ilerleme kaydedilebilmesi için en uygun çerçeve seküler çerçevedir. Onların bir kısmı agnostik, bir kısmı ateist, bir kısmı değişik tiplerde Marksisttir. Müslüman arkaplandan gelen bazı kadınların Müslüman kadınların durumunu açığa çıkarmak ve çözüm için baskı yapmak üzere uluslararası bir haber ağı olan *Women Living Under Muslim Laws*'a katılmış oldukları görülmektedir.

Hegland'ın sınıflandırmasında ikinci grup yine azınlık konumunda olup, *İslami kaynakları açıkça problematize eden*, erkek egemenliğindeki tarihi, hadisleri ve Kur'an tefsirlerini sorgulayan kadınlardan oluşmaktadır. Bunlar kadınların hak ve eşitliklerini daha iyi destekleme durumundaki İslam'ın daha tam yorumlarını geliştirme teşebbüsü içerisindedirler. Ya da burada şahsi bir inanç sistemi lehinde organize hale gelmiş dinin bazı yönlerini ya da tümünü ve İslam din adamlarının otoritesini reddederek İslam'ın kabul edilmesi söz konusu olmaktadır.

Hegland'a göre birer azınlık konumundaki ilk iki grubun aksine kadınların çoğunluğu, yani *toplumsal cinsiyet üzerine dini ifadeleri ve kadının bağımlı statüsüne açıktan direnmenin zor olduğu bir sosyal ortamda yaşayan kadınlar*, üçüncü grubu oluşturmaktadırlar. Bunlar kendi sosyal topluluklarına sırtlarını dönmelerinin zor, hatta tehlikeli olduğunu düşündükleri için devlet, topluluk, aile ve kendi koydukları sınırlardan açıkça ayrılmaksızın

kendi manevi ve sosyal ihtiyaçlarına hitap edecek yolları bulmaya çalışmak durumundadırlar.

Nayereh Tohidi de, İslam dünyasındaki kadın hareketlerinin ana hatlarıyla bir listesini vermektedir (Tohidi, 1998: 284--85). Ona göre bu hareketler çok yönlü bir kimliğe sahiptirler. Bir başka deyişle Müslüman dünyada kadınların eşit haklar ve adil bir toplum arayışları farklı kanaatler içerisinde ve farklı biçimlerde yer almıştır. Bu dünyada kadınların kadın hakları ve feminizm mücadelelerinin başlıca biçimleri olarak o, şunlardan söz etmektedir:

- Erkek-yönelimli seküler ulusalcı hareketlere iştirak. Ulus-devletlerdeki belli kurtarıcı politikalardan ve erkek liberal kadın hakları destekleyicilerden yararlanma –Türkiye, Tunus, Irak, Suriye örnekleri;
- Sosyalizm ve daha radikal sosyo-ekonomik değişmeler yoluyla özgürleşme;
- Ulusalcı, dini ve solcu partilerin kadın sorunundaki cinsiyetçi muamelesinden hayal kırıklığına uğramış olarak yeni feminist vizyonları ifade etme ve özgül toplumsal cinsiyet meseleleri etrafında bağımsız gruplar şeklinde organize olma;
- Kadın hakları, özellikle de kadınlarm eğitim imkânları elde etmesi mücadelesinde Kur'an'daki kadını destekleyici ayetleri kullanarak İslam'ın eşitlikçi ahlakını ilerletmeye çalışırken, dini inançları sürdürme;
- Ataerkil ve cinsiyetçi görüş ve pratiklerine rağmen İslamcı fundamentalist hareketlere aktif olarak katılma.

Bütün bu kategorilerde kadınlar ve din ilişkisinin bir şekilde işin içerisine dâhil olması söz konusudur. Ama özellikle son ikisinde dinin kadın kimliğiyle bağlantısının daha doğrudan gerçekleştiği görülmektedir. Bu da erkek egemen bir din olarak tasvir olunan İslam karşısında kadınlarm farklı İslam algılamaları içerisinde olabildiklerini ortaya koymaktadır (Toker, 2005: 50).

5. Ataerkil Yorum ve Yaklaşımlara Karşı Kadınların Dinsel Mücadele Biçimleri

Bu yazının başlarında ataerkilliğin dinsel anlayış ve kurumlaşma biçimlerindeki baskın rolünü görmüş bulunuyoruz. Ancak hemen sonrasında ataerkilliğin, dinlerin toplumsal tecrübesinin tamamını açıklayabilecek bir genellik iddiasına temel oluşturmasının taşıdığı zorlukların da şu anda farkındayız. O halde şimdi kadınların din içerisinden ne tür güçlendirici tecrübeler yaşadıklarına ve bunların ne gibi sonuçlar doğurduğuna ilişkin olarak bazı örneklere değinmek durumundayız.

Her şeyden önce kadınların önemli bir kısmı ataerkil meydan okumalardan rahatsız olmakta ve entelektüel düzeyde bir kısım kadınların bu duruma ilişkin çeşitli cevaplar ve stratejiler geliştirdikleri görülmektedir. Burada da bir defa daha tek tip bir kadın hareketliliğinden söz edilemeyecek olmakla birlikte bazı ortak başlıklar dikkat çekmektedir. Dinsel metinlerdeki çelişki ve çatışmalarla kadınlar lehine baş etme girişimleri[9] dolayısıyla dinsel metinlerin yepyeni bir bakışla ele alınmaları, kutsal figürlerden kadın yanlısı çıkarımlarda bulunulması (Johnstone, 1997: 232–33; Toker, 2007: 137–56) buna dair başlıklardan sadece birkaçını oluşturmaktadır.[10]

Ancak bunun kadınların tek yanlı olarak muzafferiyetlerinden çok, özsellik üzerinden atağa geçen ataerkil baskılar karşısında çeşitli tavır alış ve girişimler olarak formüle edilmesi daha uygun gözükmektedir. Bu noktada bir örnek olarak İslam dininde de din ve kadın ilişkilerinde bu çok yönlülüğün esas oluşuna dair çeşitli referanslar mevcuttur. Bu bakımdan kadınların İslam'la ilişki halinde oluşu, onların zorunlu bir şekilde bastırılmış ya da özgürleştirilmiş olmalarını gerektirmemektedir. Bundan dolayı da mesela bir takım seküler çevreler tarafından İslamcı kadınların oldukları gibi tanınmaları gerektiği yolunda görüşler ileri sürülmektedir (Arat, 1995: 77).

Dinlere yönelik olarak gerçekleştirilen tahlillerde, İslam ile ilgili olarak özsellik karşıtı bir örnek Saadawi tarafından verilmiştir. Saadawi, Arap kadınlarının halihazırda ulusal, sınıfsal ve cinsel düzeyde olmak üzere üç farklı formda baskıya maruz kaldıklarını; İslam'ın bu üçlü baskının asli bir kaynağı olmadığını, sorunun asıl kaynağında ataerkil sınıf sisteminin yattığını belirtmektedir (El-Saadawi, 1997: 91).

Yine Saadawi'ye göre İslam içerisinde kadının konumu başlangıç ve sonraki durum itibariyle de farklılık göstermektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde kendi hakları konusunda bilince sahip ve kendilerini savunmaya muktedir çok sayıda kadın örneğinin zikredilmesiyle Muhammed döneminde kadına ilişkin durumun genel itibariyle olumlu olarak anılması söz konusudur. Ancak Peygamber'den sonra onun ardıllarının onun adımlarını takip etmeyip, önceki dönemdeki evlilik ve boşanma konularındaki özgür-

9 Kitabı Mukaddes'teki yaratılış öyküsünün kadın düşmanı yorumlardan kurtarılması ya da bazı hadis metinleri yoluyla İslam kültüründe yer etmiş ve olumsuz algılamalara yol açmış metin incelemeleri (tek bir nefsden yaratılma temasının yeniden hermenötik bir şekilde ele alınma gayretleri ya da Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğuna dair hadis kılığındaki içeriğe yöneltilen eleştirel tutumlar gibi) akla gelen örnekler arasında yer almaktadır.

10 Johnstone (1997), Hıristiyanlıkta İsa peygamber'in davranışlarından kadın dostu bir tutumun çıkartılması imkânının sonuçlarına değinmektedir. Benzer şekilde Toker (2007) de Müslüman kadınların da Hz. Muhammed üzerinden kadın dostu bir dinsel figürün desteğini almak suretiyle yaşadıkları güçlenme tecrübesini ele almaktadır.

lüğün yerine kadınları, kendi iradelerine rağmen evliliği dayatan ve onları boşanma haklarından mahrum bırakan yeni yasalara tabi kıldıkları belirtilmektedir (El-Saadawi, 1997: 77).

Deniz Kandiyoti de akademik doğrultuda İslam'ın ataerkil yorumlarına meydan okuyan ve İslami geleneğin kısımlarına ilaveten daha radikal alternatifler sunan, hazırdaki ayrımcı pratikleri gerçek İslami ideallerden ayrılma olarak gösteren araştırmaların ortaya çıkmakta olduğuna dikkat çekmektedir (Kandiyoti, 1996: 9–10). Bunun ortaya koyduğu sonuçlardan biri varlığını Batılı kaynakların etkilerine borçlu olmayan 'yerli feminizmler'in ifade imkânlarının ortaya çıkmasıdır. Mesela Fatima Mernissi'nin ve Leila Ahmed'in çalışmaları bu türün karmaşık karakterdeki örneklerinin başında zikredilmektedirler.

Kadınların din noktasındaki çaba ve mücadelelerinde bu türden imkânlar, modernliğin sağladığı avantajlar ve getirdiği yeni değerlerin de yardımıyla kadınların güçlenme tecrübelerinde bir çeşitlilik ve zenginliğe yol açmış bulunmaktadır. Kuşkusuz bu durumun en çarpıcı sonuçlarından biri dinsel feminizmlerdeki gelişmeler olmuştur. Bugün toplumsal cinsiyet ve din ilişkisine dair literatürde özellikle Yahudi, Hıristiyan ve İslami feminizm hareketlerine giderek daha sık rastlanır hale gelinmiştir. Buradaki yer sorunundan dolayı sadece Ferguson'ın (1995) sınıflandırmasındaki ana başlıklarla ilgili özet bilgilerle yetinilecektir.

5.1. Radikal Dinsel Feminizm

Radikal feminist yönelimler, dünyadaki en erken dönem dinsel geleneklere geri dönme eğilimi taşımaktadırlar. Onlara göre bu geleneklerde tanrıçalara tapınılmaktaydı. Dolayısıyla bu feministler ataerkil kültürler tarafından meydana getirilen erkek tanrılara itibar edilmemesi gerektiğine inanmakta ve eşitlikçi bir kültürü yöneten tanrıçalara tapınmaktadırlar. Bu şekilde onlardan bazısı erkeklerin hâkimiyeti altındaki ataerkil kültürün yerine kadınların hâkimiyeti altındaki tanrıça merkezli bir kültürü geçirmek istemektedirler. Bir kısmı ise kadınların erkekler üzerine hakimiyeti tezini reddederek, her iki cinsiyeti de ritüel ve törenlere dahil etmektedirler. Başka bir kategori ise erkekleri ritüellere dâhil etmekle birlikte önceliği kadınlara veren feministlerden oluşmaktadır. Ancak tümünde geçerli olan şey, ritüellerde tanrıça üzerinde odaklanılması ve kadınların sayı olarak erkeklerden fazla olmalarıdır (Ferguson, 1995: 174).

Radikal feministlerin bu tavırları, Batılı feminist ilahiyatçılar tarafından eleştirilere maruz kalmış, onlar erkek dindarlığını reddederlerken, paradoksal bir şekilde erkekleri suçladıkları şeyleri kendilerinin yapmakta oldukları

yolunda tenkitler almışlardır. Eleştirilerde, bu feministlerin yalnızca dişil ve tanrıça ritüellerini arzulamakla, erkeklerin katılımını inkâr etmekte oldukları dile getirilmektedir. Ayrıca başka bir eleştiri de bu görüşte olanların, ilahi olanın aşkın boyutunu kabul etmekte güçlük çekmeleri suretiyle onların dinden çok psikolojiye kaydıkları yolundadır (Ferguson, 1995: 180).

5.2. Yeniden İnşacı Feminizm

Yeniden inşacı feminist kesimler ise geleneklerini ve kutsal metinlerini, bunları reddedip yeni geleneklere yönelmeksizin, kadınların tecrübeleri üzerinden incelemeye çalışmaktadırlar. Bunlar arasında din tarihçileri, Kitabı Mukaddes uzmanları, kadın arkeologlar bulunmakta ve bunlar kendi alanlarında ilgili katkılar geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bunlar kadınların tarihini kendi inanç topluluklarından hareketle iyileştirmek, bu topluluklarda göz ardı edilen kadın varlığını ve bunların sahip oldukları rolleri öne çıkartmak, kutsal metinlerdeki kadın yaşantılarının anlamlarını ortaya koymak ya da arkeolojik kazılar yoluyla kadınlarm unutturulmaya çalışılan konum ve rollerini belirleyerek bunları desteklemek gibi çabaları kapsamaktadır (Ferguson, 1995: 180).

Yeniden inşacılar da radikaller tarafından, kutsal metinler içerisinde geçen kelimeler ve kavramlarm açık bir şekilde cinsiyetçi olmalarma karşılık hala bu metinlere yapışıp kalınakla eleştirilmektedirler. Onlara göre ataerkil kültürlerde erkekler tarafından kaleme alınmış bu metinlere yönelik bu çabalar zaman ve enerji kaybından başka bir anlam taşımamaktadırlar. Bir başka deyişle bu metinler bugünün kadınlarına hiçbir şey verememektedirler. Oysa burada geçici çözümlerle uğraşmak yerine kökten bir operasyonu gerektiren bir durum bulunmaktadır (Ferguson, 1995: 186).

5.3. Reformist Feminizm

Reformcu feminist yaklaşım, yeniden inşa taraftarları gibi kutsal metinlerin, geleneklerin ve dinlerin tarihlerinin bugün için söyleyecek değerli şeyleri olduğunu düşünmektedir. Yalnız bu reformcular Eski ve Yeni Ahidlerde geçen kurtuluş teması üzerinde odaklanmaktadırlar. Bu şekilde Tanrı'nın yoksullar ve mazlumlara yönelik ilgisi noktasına yönelmekte ve kapitalizm, ırkçılık ve emperyalizm gibi günahlara ek olarak cinsiyetçilik günahı üzerinde duran bir feminist kurtuluş teolojisini savunmaktadırlar. Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman feminist reformcular kadınları yabancılaştırıp baskı altına sokan idari, ekonomik ve dinsel yapılarm dönüştürülmesi gerektiğini savunmaktadırlar (Ferguson, 1995: 186–87).

Bu yaklaşım sahipleri de çeşitli eleştiriler almışlardır. Örneğin onlar kendi kiliseleri ya da sinagoglarının bir takım geleneksel öğreti ve uygulamaları-

nı göz ardı etmekle itham olunmaktadırlar. Bu eleştirilere göre onlar kutsal metinlerin özgürleştirici kısımları üzerinde dururlarken, statükoyu sürdüren diğer göndermeleri kabul etmeye yanaşmamaktadırlar. Onların tüm vahyi Tanrı tarafından indirilmiş bir şey olarak almak yerine geleneksel öğretiden ayıklama ve seçmelere yöneldikleri ifade edilmektedir. Bununla birlikte radikallerin eleştirilerinin çok sert olmasına karşılık yeniden inşacılarınkiler daha sempatik düzeylerle sınırlı kalmaktadır (Ferguson, 1995: 198–99).

Tüm çeşitlenmeleri içerisinde dinsel feminizmlerin bugün çeşitli akademik ve popüler ortamlarda gündeme geldikleri görülmektedir. İslam gibi geleneksel yapıların, dolayısıyla erkek egemen tutum ve pratiklerin hala hâkim olduğu bir dinsel atmosferde bile Müslüman kadın aktivizminin son zamanlarda entelektüel ve kültürel bir ivme kazanmış olduğu görülmekte ve İslam feminizmi ya da İslami feminizm başlıkları altında çeşitli araştırmalara esin kaynağı haline gelmiş bulunmaktadır.[11]

6. Sonuç

Bireyin dini, genellikle onun sosyalleştiği daha büyük bir grubun dünya görüşüyle bağlantılı olarak şahsi açıdan anlamlı bir inançlar, değerler ve pratikler bileşimidir. Sosyalleşme sürecinde büyük ölçüde alınan anlam sistemi, bu daha büyük grubun erkeklik ve kadınlığa ilişkin tanımları hakkında bir dizi inanç, imaj ve norm içermektedir. Bu bakımdan tüm dinlerin insan cinselliği ve toplumsal cinsiyet rolleri temasına hitap ettikleri görülmektedir. Bunun da ardında cinselliğin insan hayatında gizil bir güç olup, çoğu toplumda sosyal tabakalaşmada belli başlı bir faktör teşkil etmesi yatmaktadır (McGuire, 1987: 96).

Din ve kadınlar ilişkisi ise çok yönlü ve belirsiz bir ilişkiler yumağı olarak görünmektedir. Bunda her şeyden önce dinin soyut bir inşa olmasının rolü bulunmaktadır. Ayrıca kadınların dinlerle ilgili olarak yaşadıkları deneyimler de kolaylıkla kategorize edilebilecek durumda değildir (Fisher, 2007: 13). Bundan dolayıdır ki, dinler kadınlarla ilişkilerinde tek yanlı değil, çelişik görülen sonuçlar üretmektedirler. Bunda dinlerin kendi kurumsal ve geleneksel imkanlılıkları kadar, kadınların da farklı tutumlarının ve inisiyatif alışlarının etkilerinin bulunduğu gözlemlenmektedir. Özellikle modern koşullarda artan kadın hareketliliği, bu konudaki çeşitliliği daha da artırıyor görünmektedir.

---

11 Bu konunun çeşitli yönlerine eğilen eleştirel bir çalışma için bkz. Nayereh Tohidi, 'İslami Feminizm. Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar', çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV: 2 (2004), ss. 279–89.

Dinlerin kadınları sadece zayıflatıp baskılayan ortamlar oluşturmadıkları, kadınların kendi özneliklerinin de etkisiyle –mutlak düzeyde olmasa da- kendilerine dinler içerisinde ve genel olarak toplumda güçlendirici konumlar ürettikleri de giderek daha sık dile getirilen bir durum olmaktadır. Geleneksel kültürden modern kültürel ortamlara doğru kayış sürecinde elde edilen toplumsal hareketlilik imkânları bu bakımdan dinsel alanı da içine alacak şekilde genişletilmiş görünmektedir. Bugün toplumsal cinsiyet konusundaki araştırmalarda din boyutu neredeyse bağımsız bir alan halini alma noktasına gelmiş bulunmaktadır.

Kaynaklar

Arat, Y. (1995) "Feminism and Islam: Considerations on the Journal Kadın ve Aile". Ş. Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society. A Reader,* London: Atlantic Heights, N.J.: Zed Books.

Berktay, F. (1996) *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın.* İstanbul: Metis Yayınları.

Bruce, S. (2000) *Fundamentalism.* Cambridge; Malden, Mass.: Polity Press.

Burn, S. M. (2005). *Women Across Cultures: A Global Perspective.* New York: McGraw-Hill.

Ferguson, M. (1995) *Women and Religion.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Fisher, M. P. (2007) *Women in Religion.* New York: Pearson & Longman.

Furseth, I. & Repstad, P. (2006). *Introduction to the Sociology of Religion,* London: Ashgate.

Hegland, M.E. (1999) "Gender and Religion in the Middle East and South Asia: Women's Voices Rising". M. L. Meriwether, J. E. Tucker (eds.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East,* Westview Press.

Johnstone, R. L. (1997) *Religion in Society: A Sociology of Religion.* N. Jersey: Prentice Hall.

Kandiyoti, D. (1996) "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies." Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives,* I. B. Tauris Publishers.

King, U. (1990) *Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise.* Basingstoke: Macmillan.

Mcguire, M. (1987) *Religion: The Social Context.* Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

Mernissi, F. (1996) "Femininity as Subversion: Reflections on the Muslim Concept of Nushuz". *Women's Rebellion and Islamic Memory,* London & New Jersey: Zed Books, 109–120.

Mojab, S. (2001) "Theorizing the Politics of Islamic Feminism". *Feminist Review,* 69, 124–146.

Puttick, E. (1999) "Women in New Religious Movements". B. Wilson, J. Cresswell (eds.) *New Religious Movements. Challenge and Response,* London and New York: Routledge, 143–162.

Ramazanoğlu, C. (1989) *Feminism and Contradictions of Oppression.* London and New York: Routledge.

Roald, A. S. (1998) "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources". K. Ask ve M. Tjomsland (eds) *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations,* Oxford; New York: Berg, 17–44.

Roald, A. S. (2001) *Women in Islam. The Western Experience.* London & New York: Routledge.

Ruether, R. R. (2002) "The War on Women", Conscience, Winter 2001/2002'den Betsy Reed (ed.), *Nothing Sacred. Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror,* New york: Thunder's Mouth Press, Nation Books.

El-Saadawi, N. (1997) "Women and Islam", *The Nawal El-Saadawi Reader,* London and New York: Zed Books.

Sered, S. (1994) *Priestess, Mother, Sacred Sister,* New York: Oxford University Press.

Stowasser, B. (1987) "Religious Ideology, Women, and the Family: The Islamic Paradigm", B. Stowasser, ed, *The Islamic Impulse,* Croomhelm, London&Sydney.

Tohidi, N. (1998) "The Issues at Hand", H. L. Bodman, N. Tohidi (eds), *Women in Muslim Societies,* Boulder&London: Lynne Rienner Publishers, 277–94.

Tohidi, N. (2004) "İslami Feminizm. Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar", çev. İ. Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XLV: 2, 279–89.

Toker, İ. (2005) Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din. Başkent Kadın Platformu Örneği. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Toker, İ. (2007) "Kadınların Peygamber Algısı. Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed", *Usul,* 7: 137–156.

Toker, İ. (2009) "Dinler Ataerkil Yapılar mıdır?", *EskiYeni,* 12, ss. 15–21.

IRK, ETNİSİTE VE DİN

İsmail Gönenç

1. Giriş

Irk, ırkçılık ve etnisite sorunu, nükleer silahların nükleer fizikçiye oluşturduğu zorluklar gibi sosyologun vicdanına da meydan okumakta ve zorluklar oluşturmaktadır (Rex, 2001: 119–124). Irk ve etnisite sorununun ortaya çıkarmış olduğu ırk ilişkileri ve/veya etnik ilişkiler olarak da tanımlanabilen kavramlar, insanlık tarihinde ve dünyadaki toplumlarda hep var olmuş ve gündemin temel belirleyicileri arasında yerlerini almışlardır. İnsan toplulukları arasındaki bu ilişkilerin akışı, toplumsal gerginlikleri ve düşmanlıkları sona erdirmekten milletler arası nezakete kadar uzanan oldukça çeşitli sosyal, kültürel ve siyasal modeller olarak tezahür etmiştir. Asimilasyon, çoğulculuk, alt grupların yasal olarak koruma altına alınması, nüfus mübadelesi, bir yerde sürekli olarak hâkimiyetin sürdürülmesi, imha politikaları vb. buna verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Yine bir toplumda ırk ve etnik ilişkilerin, özellikle gruplar arasında devam eden çatışma ile karakterize edildiklerinde çeşitli özel uygulamaların veya kurumsal düzenlemelerin, bu grup etkileşimleri üzerinde etkili oldukları görülmektedir. Bu bağlamda ırkçı toplumlarda *ön yargı*, buna bağlı olarak da *kurumsal ayrımcılık* ve nihayetinde de ırk ve etnisitenin etkisiyle *yaşama fırsatları*nın ihmal edilmesi durumu çoğu zaman sistematik bir hale gelebilmektedir. Ayrıca din ve etnisitenin birbirleriyle derin ve yakın ilişkisine rağmen, aralarındaki kuramsal bilginin kopuk kalması da ırk, etnisite ve din ilişkileri bağlamında oldukça dikkat çekicidir. Örneğin göçmen etnik gruplara ilişkin birçok açıklayıcı vaka çalışmasının varlığına rağmen bun-

lardan çok azı, din, etnisite ve göçmen kuruluş sürecini anlamak için din teorilerini etnisite ve göç teorileriyle ilişkilendirmektedir. Dinî literatür, din ve etnisite arasındaki sürekli bağlantılara rağmen büyük oranda göçmen literatüründen kopuk kalmaktadır. Bu alanda etnisite ve dinin öneminin azaldığını öne süren teorilerin yanında, bunun tam tersini savunan teoriler de bulunmaktadır. Sözgelimi asimilasyon teorileri, etnisitenin öneminin azalmasını ön görürken; sekülerleşme teorileri ise dinin toplum nezdindeki değerinin düşüşünü ön görmektedir. Bu hâkim iki teorinin yanında bunların aksini öne süren diğer bir dizi teorinin varlığı da bilinmektedir.

Bu çalışmada öncelikle ırk ve etnisite terimleri kavramsal açıdan ele alınmıştır. Bu bağlamda ırk terimine yüklenmiş olan muhtelif anlamların yanı sıra etnisite kavramının tarihsel süreç içerisinde kullanıldığı çeşitli anlamlara da dikkat çekilmiştir. Daha sonra ırk ve etnisite ile ilgili kavramsal yaklaşımların yanında bu konuyla ilgili başlıca teorilerin temel varsayımları üzerinde durulmuştur. Ayrıca ırk ve etnik grup teorileri ile dinsel yaklaşım ilişkileri ele alınmış ve bu alanda kavramsal bir temel oluşturulmaya çalışılarak sosyoloji ve din sosyolojisi alanına katkı sağlamak amaçlanmıştır.

2. Irk ve Etnisiteyle İlgili Temel Kavramlar

2.1. Irk

Irk, ortak köken ile birbirlerine bağlı olan kişilerin kategorisi ya da grubu anlamına gelmektedir. Kavram İngilizceye 16. Yüzyılın başlarında girmekle beraber, o zamandan 19. Yüzyılın başına kadar öncelikle ortak özellikleri ifade etmek için kullanılmıştır (Cashmore, 2004: 333). Bu kavram, 19. Yüzyılın başından bu yana diğer farklı birkaç anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bilimsel olarak bu kelimeyi kullanmanın sadece tek bir geçerli yolu olduğu varsayımını önlemek amacıyla kavramın kullanımındaki bu değişikliklerin farkına varmak, önem arz etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında temel mesele, "ırk" değil; onun kullanım şeklidir. İnsanlar, grup kimliklerini oluşturmada kaynak olarak milliyet, etnisite ve sınıf konusundaki inançlardan faydalandıkları gibi "ırk"la ilgili olarak da yine bazı inançlardan yararlanmışlardır (Cashmore, 2004: 333).

Esasında ırk kavramı, sosyolojideki en karmaşık kavramlardan biridir. Bu karmaşıklık, kısmen kavramın günlük kullanımı ya da bu bilimsel temel arasındaki çelişkiden kaynaklanmaktadır. Günümüzde birçok insan, insanların biyolojik olarak farklı ırklara bölünebileceğine inanır. Kimi yazarlar dört ya da beş temel ırk belirlemişken kimileri de üç düzineye yakın ırk tanımaktadır (Giddens, 2006: 485).

'Irk' terimi, kavramın belirsiz bilimsel anlamına işaret edilmesi için çoğu zaman uyarıcı tırnak işareti içerisinde gösterilir (Popeau, 2012: 213). Modern genetik, 'ırklar'a referansta bulunmaktan kaçınmaktadır: Çünkü başta deri rengi ve yüz özellikleri olmak üzere insanların ırklarını tanımlamak için kullanılan genetik faktörlerin birçoğu, derin genetik benzerliklerinin garantisi olmaktan oldukça uzak görünmektedir (Bruce ve Yearley, 2006: 252). Esasında insan toplulukları arasında yıllar boyunca çok fazla cinsel etkileşim de olduğundan 'ırklar' arasında da salt bir bölünme olmamakta ve ırksal karışım meydana gelmektedir. Kalıtsal fizikî özelliklerin dağılımı, halklar arasında net bir bölünmenin olmasını imkânsız kılmaktadır: Çoğu kez bir 'ırk' grubunun içerisinde iki farklı grup arasında olduğundan daha büyük bir çeşitlilik olmaktadır (Giddens, 2006: 485).

Her ne kadar modern sosyologlar 'ırk'a inanmasalar da, -en azından- bir takım insanlar buna inandığı ve ona göre bir tutum geliştirdikleri için çalışılması ve üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak karşımızda durmaya devam etmektedir.

Fizikçi antropologlar, üç tür ırk olduğunu ileri sürmektedir: Beyaz (Caucasian), siyah (Negroid) ve sarı (Mongoloid). Modern ırkçılığın babası olarak da adlandırılan Gobineau'ya göre, beyaz ırk üstün bir zeka, ahlak ve iradeye sahiptir; kalıtıma dayalı bu özellikler Batı'nın etkisinin bütün dünyaya yayılmasının temel sebeplerindendir. Buna karşın, siyahlar, hayvan tabiatı, ahlak yoksunluğu ve duygusal kararsızlıkla belirlenen çok az kapasiteye sahiptirler. Gobineau ve bilimsel ırkçılık yandaşlarının görüşleri, sonraları Hitler'i ve ABD'deki Ku-Klux-Klan ve Güney Afrika'daki *apartheid*'in (ırkların ayrı gelişimi) uygulaması gibi beyazların üstünlüğünü savunan diğer grupları da derinden etkilemiştir (Giddens, 2006: 485). Özellikle son elli altmış yıldır antropolog ve sosyologlar arasında insan ırkları arasında anlamlı bir sınıflama yapmanın mümkün olmadığına dair hâkim bir görüş belirmeye başlamıştır. Bu üç ana gruba ait büyük gruplar oluşturmanın imkânsızlığının yanı sıra fizikçi antropologlar, insan grupları arasında genetik sınırların nasıl çizileceği konusunda da kendi aralarında fikir birliğine varamamışlardır (Cashmore, 2004: 336).

Irkla ilgili bilimsel kuramlar, 18. Yüzyılın sonları ile 19. Yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Bu kuramlar, İngiltere ve diğer Avrupa milletlerinin siyasi nüfuzlarının artmasıyla ortaya çıkan yeni toplumsal düzeni haklı çıkarmak için kullanılmıştır (Giddens, 2006: 485). 19. Yüzyıl öncesinde din, ırkçı düşünceleri ifade etmede temel argüman olarak kullanılmıştır. Mesela Avrupa ve ABD'de teoloji çoğu zaman Afrika ve Amerika yerlilerinin kolonileştirilerek egemenlik altına alınmalarının meşrulaştırılmasında kulla-

nılmıştır. Yine Güney Afrika'da beyaz çoğunluk 1980'lerin sonlarına kadar Afrika'daki ırk ayrımını meşrulaştırmak için teolojiyi kullanmıştır. Toplumsal keşmekeşliği engellemek adına Tanrı'nın ırkların ayrı yaşamalarını istediğini savunmuşlardır (Furseth ve Repstad, 2011: 291). Esasında II. Dünya Savaşı sonrasında "ırk bilimi" neredeyse tamamen gözden düşmüş ve biyolojik açıdan kesin ırklar olamayacağı kanaatine varılmıştır. İnsanlar arasında fiziksel farklılıklardan kaynaklanan bir yelpazenin var olduğu, insan toplulukları arasındaki fiziksel farklılıkların, değişik toplumsal ve kültürel gruplar arasındaki ilişkinin boyutuna göre değişen soy içi üreme tarzından kaynaklandığı düşünülmeye başlanmıştır (Giddens, 2006: 485–486).

Kısacası II. Dünya Savaşı öncesi geçmiş dönemlerde bireysel, toplumsal veya devletler bazındaki siyasi, ekonomik, sosyal vb. birçok dünyevi ihtirasın gerçekleştirilmesi adına ırkla ilgili bilimsel veya dini argümanların kullanılması şekliyle pragmatist bir düşünce anlayışının sergilenmesinden hiçbir şekilde kaçınılmadığı anlaşılmaktadır. Günümüz dünyasının gerek doğu gerekse de Batı bölgelerindeki coğrafyalarında ırkla ilgili nispeten yaşanan pozitif gelişmelerin yanı sıra söz konusu bu egosantrist anlayışın -şekil değiştirmek suretiyle dahi olsa- devam ettiği yadsınamamaktadır.

2.2. Etnisite

Bir terim olarak 'etnisite', sosyologlar tarafından yeni ortaya çıkmış bir sözcük olarak kabul edilmektedir. Eriksen; Glazer ve Moynihan'ın bu kelimeyi 1972 basımlı *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde ilk ortaya çıktığı şekliyle ele aldıklarını söylemektedir. Başlangıç anlamı 'dinsiz' veya pagan anlamında olan 'etnik' sözcüğü, Yunanca ethnos daha sonra sırasıyla ethnikos kelimesinden türetilmiş olup kabile veya ırk anlamlarına gelmektedir. Kavram 14. Yüzyılın ortalarından 'ırksal' söylemlerin (soy ve akrabalık dayanışmasıyla ilişkilendirilen) gelişmeye başladığı 19. Yüzyılın ortalarına kadar bu anlamda kullanılmıştır (Eriksen, 2010: 4). Etnisite ile ilgili bu açıklamanın daha iyi anlaşılması için kavramın özet olarak tarihsel sürecine bakmakta yarar vardır.

Etnisite Antik Yunan'da dışlayıcı bir anlama sahipti. Çünkü Yunan kent hayatında Helen olmayanlara ve yabancılara öteki gözüyle bakılmamıştır.[1]

[1] Buna dair kanıt, Platon'un Menexos'a atfen yaptığı şu konuşmadan anlaşılmaktadır. "Bu kentin hafızası çok asil, çok özgür, çok güçlü ve sağlıklıdır ve saf Helenler olduğumuz için doğal olarak barbarlardan nefret eder ve barbarlarla karışmayız. Hiç bir Pelop veya Cadmus veya Aegyptus veya Danaus veya diğer barbarlar bizimle birlikte yaşayamazlar ve yalnızca yasalara dayanan Helenler bizimle ikamet ederler. Ancak biz, burada barbarlarla karışmamış saf Helenler olarak yaşarız. Bu yüzden kent yabancılara karşı gerçek bir nefret edinmiştir." Meral Öztoprak Sağır ve H. Serkan Akıllı, "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi," *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2004, 28/1, ss. 1–22.

Ayrıca Helenistik Dönem ve Roma İmparatorluğu'nda da, etnik ön yargı büyük çapta devam etmiştir. Helenistik Dönem ve Roma İmparatorluğu döneminde etnik elitler, Grek ve Roma örf ve adetlerini benimsemeleri ve sosyal ve siyasal kurumlara girebilmeleri için desteklenmişlerdir. M.S. 1. ve 2. Yüzyıllardaki Yeni Ahit yazarları ve Kilise Babaları dönemlerinde *ethnos* kavramı, Hıristiyan ve Yahudiler dışında kalan halkları belirten bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır (Smith ve Hutchinson, 1996: 4). M.S. 4. Yüzyılda Theodosus döneminde Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini ilan edilmesi, etnik kavramının kullanım alanını genişletmiş ve bağlamını değiştirmiştir. Bu yüzyıldan sonra *ethnic* kavramı, *pagan,* putperest, batıl inançlı kişi anlamında kullanılmıştır. Burada, etnik kavramının içeriğinin anlaşılmasında Hıristiyanlığın önemli bir özelliğinin rol oynadığı belirtilmelidir. Bilindiği gibi Hıristiyanlıkta evrensel bir tek tanrı anlayışı bulunmakta olup kendisi dışındaki tüm inançların yanlış olduğu inancı hâkimdir. Bu anlamda Hıristiyanlar, yanlış tanrılara tapan pagan, putperest, batıl inançlı, diğer bir tabirle, kâfir kişileri doğru dine çağırmış olmaktadırlar (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 3). Roma sonrası dönemde, Katolik Kilisesi, halkların kültürlerini ve bu bağlamda kimliklerini kendi ideolojisine uydurmaya çalışmıştır. Mesela, 8. Yüzyılda İngiltere Katolik Kilisesi'nin en önemli temsilcilerinden Cuthbert ve Bede, Anglo- Saxon İngiltere'ye yeni ve kilise doktriniyle uyumlu bir "reform edilmiş" kimlik sağlamak üzere çalışmalar yapmışlardır (Brown, 2001). Netice itibariyle etnisite kavramının manası, Hıristiyanlığın başlangıcından neredeyse 19. Yüzyılın sonlarına kadar aynı kalmış ve yüzyıllar boyunca her hangi bir değişiklik göstermemiştir. Tek doğru din dışında kalan inançların tamamı asırlarca etnik unsurlar olarak addedilmiştir.

20. Yüzyılın başlarından itibaren, etnik kavramının sosyal bilimler ve günlük dildeki kullanım alanları genişlemeye başlamıştır. Ancak bu yüzyılda bile etnisite kavramına yüklenilen olumsuzluk devam etmiştir. Bir dünya dini ve hareketi olarak Hıristiyanlık belirgin kimlik farklılıklarını silmiş, yerine evrensel bir takım kimlik unsurları dayatmıştır: "Hıristiyansınız, ama Cenova'dan veya Hırvatistan'dan veya Güney Afrika'dan geliyorsunuz. Hepinizi bağlayan evrensel bir Hıristiyanlık bağınız olduğundan evrensel bir topluluğa aitsiniz." Bu nedenle etnisite kiliseler için bir rakiptir. Kilise problemin bir parçasıdır çünkü kilisenin evrenselleştirici, homojenleştirici bir kimliği varken, kilise üyelerinin ise homojenleştirici kimliklerden ziyade mikro-kimlikleri bulunmaktadır. Günümüzde kilisenin karşısındaki en büyük zorluklardan bir tanesi de budur (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 4). Ancak şu da belirtilmeli ki, 1960'larda Hıristiyan dünyada ırk ayrımını bitirmeyi hedefleyen sivil haklar hareketinde de dinin önemli

bir rolü olmuştur. Yukarıda ifade edildiği gibi özellikle birçok beyaz kilise, bütünleşmeye karşı çıkmasına rağmen 60'ların sonunda ırkçılık karşıtı tutumlarını ortaya koymuştur (Kivisto, 1998: 399–401). Mesela 1980 ve 90'larda bazı Avrupa kiliseleri sığınma isteyenlere kapılarını açmış ve daha insanî göç politikalarının ortaya konulması için mücadele etmiştir. Ancak bu durumun sadece bazı kiliselere münhasır olduğunu belirtmekte yarar vardır. Çünkü Avrupa'daki ırkçılıkla ilgili olarak kiliselerin çoğunluğu duyarsız kalmayı tercih etmiştir (Furseth ve Repstad, 2011: 292).

İslam dininin etnisite anlayışını ise Kur'an'ın bazı temel prensipleri belirlemekte ve şekillendirmektedir. Bu bağlamda Kur'an, prensiplerini koyarken hiçbir yerde insanı fiziki vasıflarıyla ele almış değildir. Kur'an'ın muhatapları daha ziyade îman-küfür, iyilik-kötülük, doğru sözlülük-yalancılık, adalet-zulüm, şükür-nankörlük vb. gibi manevi vasıfların sahipleridir. İlk Müslümanların çoğu Arap olmasına rağmen Kur'an'da "Ey Araplar" şeklinde hiçbir hitap bulunmamaktadır (Hatiboğlu, 1988: 6). Yine Kur'an'a göre Allah'ın insanları renk ve dil gibi farklılıklarla yaratması (Rum, 30/22), birbirlerini tanımaları (Hucurat, 49/13) ve hayırlı yolda yarışmaları (Bakara, 2/148; Maide, 5/48) içindir.

İslam'da, "Mü'minler kardeştirler" (Hucurat, 49/10) prensibiyle dil ve kan birliğine dayalı eski Arap düşüncesi yıkılmış, onun yerine "îman" birliği kurulmuştur. Bu birliğin mensupları birbirine ancak "takva" denen meziyetle üstünlük sağlayabilmektedirler (Hucurat, 49/13). Üstünlüğün, İman ve sâlih amelden, güzel hareketten başka ölçüsü yoktur (Beyyine, 98/7). Bu seviyeye de ancak bilgiyle ulaşılabilir (Zümer, 39/9). Bu yönüyle İslam Dini'nin, Hıristiyanlık gibi mensuplarına mikro-kimlikler vermediği, etnik durumlarına bağlı olarak da kültürlerini ve kimliklerini kendi ideolojisi doğrultusunda evrenselleştirme ve homojenleştirme çabası içerisine girmediği anlaşılmaktadır. Hâsılı, İslam'ın ırk ve etnisite telakkisi, ırk varlığını inkâr etmemekle birlikte onu gerçek hedefiyle değerlendirmektedir. Yani insana birey olarak değer biçmekte ve faziletin, üstünlüğün bir miras meselesi olmadığını vurgulayarak insanlara yükselebilme olanağını sağlamaktadır (Hatiboğlu, 1988: 7).

Etnisiteyle ilgili dini ve tarihsel açıklamaların yanı sıra bu kavram, genel manada bir toplumsal grubun ırksal, dile dayalı ya da milli kimliğini de ifade etmektedir. Yine etnisite ortaklaşa kimliğin millî, dinî, kültürel ve alt-kültürel gibi çeşitli şekillerini de içermektedir. Sosyal bilimlerde bu kavram, kültürel mecranın biyolojik ve genetik belirleyiciliği dışına çıkarak, "ethos" (bir kavmin veya toplumsal bir kurumun özellikleri) ve "adet" (sosyal öğrenme ve sosyal miras) manalarında da kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi ırk ve kültür unsurlarının mümkün bileşimleri, toplumsal çözümlemelerde bağımsız değişken olarak alınmaktadır (Tumin, 1964: 244). Kavramların daha iyi anlaşılması için çalışmada benzer kullanımlarından dolayı ırk ve etnisite kavramları sık sık bir arada ve karşılaştırmalı olarak kullanılma yoluna gidilmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında ırk kavramının daha çok değişmez ve biyolojik bir özelliği çağrıştırdığı, etnisitenin ise daha çok toplumsal bir kavram olduğu görülmektedir.

Etnisite kültürel pratiklere ve belli bir toplumun insanlarını diğerlerinden ayırt eden görünümlere de atıfta bulunmaktadır. Etnik grupların üyeleri kendilerini toplumda diğer gruplardan kültürel açıdan farklı görür, karşılığında da diğer gruplar tarafından "öteki" olarak görülürler. Farklı etnik özellikler bir etnik grubu diğerlerinden ayırt etmeye yardımcı olabilir ancak, bunlar arasında en bilinenler, din, dil, tarih, atalar ve giyim-süslenme tarzlarıdır (Giddens, 2006: 487). Kısacası, etnik kimliklerin ortaya çıkmasında ırk faktörü bir miktar belirleyicidir ancak, din, dil, kültür vb. gibi diğer unsurlar da etnik kimliklerin ortaya çıkmasında vazgeçilmez öğeler arasındadır.

Bu nedenle etnisite, siyasi etnisite ve kültürel etnisite olmak üzere iki farklı anlamda da ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, etnik bağlamdaki bir grubun siyasi hareketliliğine ya da şuuruna işaret ederken, diğeri başka kültürel değerlere olan bağlılığına veya uygulamalarına işaret etmektedir (Jary, 1991: 151). Her iki yaklaşımın ortak özelliği ise, etnik grubun sahip olduğu farklılık bilinci olarak görülmektedir.

Siyasi ve kültürel etnisite, kimi zaman ırk grupları, etnik azınlık statüsü, alt gruplar gibi birbirinden farklı anlamlarda düşünülmektedir. Yaygın kullanımı genel bir anlam ifade etmesi nedeniyle büyük bir kavram kargaşası ortaya çıkmaktadır. Bu durum, belirli bir grubun toplumsal bünye içinde, nasıl bir yer edindiğini tespit etmekte zorluklar çıkarmaktadır. Nitekim Amerikan kültürü içerisindeki Yahudilerin durumu, kimi zaman etnik grup, bazı zamanlar ırk grubu, bazen de alt grup olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda Amerika'daki zencilerin durumuna bakıldığında, zenci nüfus tamamen genel kültür içinde eritilmesine ve ırk farklılığı dışında bir özellikleri kalmamasına rağmen "ırk grubu" yerine, etnik grup olarak isimlendirilmektedirler (Tumin, 1964: 243–244). Günümüz İngiltere'sinde ise hukuk ve siyaset çevrelerinde ırkçı bir düalizm kavramsallaştırılmakta ve buna dair uygulamalar ortaya konmaktadır. Ülkede Müslümanlara karşı birçok alanda ayrımcılık yapmak hukuka aykırı olmamakta, mahkeme-

ler Müslüman azınlığını bir etnik grup olarak tanımamaktadır.[2] Yahudiler ve Sihler etnik kimlikler olarak tanımlanırken Müslümanların bu tanının dışında tutulması, Müslümanlar arasında hoşnutsuzluk yaratan bir durum olmasının yanında, ülkede uygulanan bu etnik siyasetin sonucunda dikkatlerin etnisite meselesine daha fazla yoğunlaşmasına da neden olmaktadır (Gönenç, 2010: 198).

3. Irk ve Etnisiteye Dayalı Çağdaş Sosyolojik Kuramlar

Karşılaştırma ve tezatlarını görmek üzere ırk ve etnisite ile ilgili çağdaş sosyolog ve antropologlar sosyolojik bilgiyi çeşitli yaklaşımlarla ele almışlardır. Bu bağlamda en yaygın olanları, primordiyalist (ilkselci), instrümentalist (araçsalcı) ve konstrüktivist (yapısalcı) kuramlardır.

3.1. Primordiyalist (İlkselci) Kuramlar

Irk ve etnisiteyi ilksel fenomen olarak kavramlaştıran teoriler, bu kategorileri, belirli insan gruplarının doğasında içkin olan temel nitelikler olarak anlarlar. İlksel kuramları savunan araştırmacılar arasında da farklı iki ana bakış açısının olduğu görülmektedir: Birincisi grupların gelenek, kültür, tarih, dil ve din gibi ayırt edici durumlarına vurgu yaparken diğeri ise onların biyolojik-genetik özelliklerine önem vermektedir.

Bu genel ayrımın yanında primordiyalist kuramı, 'doğalcı', 'eskilci', 'biyolojik' ve 'kültürel' diye daha alt başlıklara ayıran çalışmalar da bulunmaktadır (Özkırımlı, 2008: 84–94). İlkselciliğin en aşırı şekli sayılan bu görüş, etnik kimliği konuşma yeteneğini, koku alma, görme duyuları ya da cinsiyet kadar doğal kabul etmektedir. Kişiler, nasıl bir aile içersinde doğuyorsa, aynı şekilde bir etnik topluluk içerisinde de doğmaktadırlar. Yani insanların farklı etnik gruplara ayrılmaları ve kendilerinden olmayanları dışlama eğilimi göstermeleri, doğal düzenin bir gereği olarak görülmektedir. Yaklaşım, milletler ve etnik gruplar arasında bir ayrım yapmadan, milliyetçiliği her dönemde insanlığın temel niteliği kabul etmektedir. (Öz-

[2] İngiltere'de azınlıkların etnik grup statüsünü elde edebilmesi, birçok avantaja sahip olma sebebidir. Gerek eski sömürge ülkelerinden gelen toplulukların, tarihsel süreç içinde çokkültürlü bir toplum olma tartışmaları neticesinde elde ettikleri siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel kazanımlar gerekse de ülkede mevcut hatırı sayılır Yahudi nüfusundan dolayı geleneksel Yahudi-Hıristiyan ortak kültürü kaygısıyla Yahudilerin elde etmiş olduğu imtiyazlar, ülkede etnik grup olmayı, diğer birçok ülkeden farklı olarak ayrıcalıklı bir statüye çıkarmıştır. Ancak etnik gruplara sağlanan bu ayrıcalıklı durumun birçok Batı Avrupa ülkesinde olduğu gibi İngiltere'de de ülkenin en büyük göçmen grubunu oluşturan Müslüman kökenli etnik sınıflara sağlanmadığı gözlenmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Gönenç, *Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere'de Din-Devlet İlişkisi (Müslüman Azınlık Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

kırımlı, 2008: 85) Doğalcılardan farklı olan eskilciler, milletleri doğal ya da organik olarak görmemektedirler. Onlara göre, ortak bir kültürü, tarihi, dili ve toprağı paylaşan insanların oluşturduğu topluluk olarak millet uzun zamandan beri var olan çok eski ve daimi bir olgudur. Yüzyıllardan beri var olan bir birlikteliğin günümüzdeki uzantısıdır. Burada Smith'in asıl vurgusu devamlılık (*continuity*) üzerinedir (Selçuk, 2011: 49–50).

Irk ve etnisite kuramına ilksel yaklaşımın daha karmaşık bir şekli, Van den Berghe'de görülmektedir. Berghe, Darwin esinli daha erken zamanlardaki biyolojik yaklaşımlarla daha sonraları ortaya çıkan sosyolojik ve psikolojik yaklaşımların öğelerini sentezlemiştir.

Van den Berghe'nin etnisite kuramı, dilbilimsel ve hısım birliğinden meydana gelmektedir. Van den Berghe ırkçılığı, fenotipe[3] dayanan belirli bir etnik dayanışma durumunun sonucu olarak tanımlamaktadır. Berghe'nin kuramı, 'nispeten sıra dışı ve ortak kökenin son zamanlardaki göstergesi olan' ırktan ziyade daha 'doğal' ve grup dayanışmasının atalarla ilgili olan etnik ilişkisidir. Onun kuramı, bu ilişkide 'doğal unsur'un rolünü varsaymakta, etnisite ile beraber ırk ve etnisite arasında mizaç/kültür bölünmesini öne sürmektedir. Ona göre, yabancı düşmanlığı, 'doğuştan' veya doğal olmasına rağmen, 'ırkçılık kültürel bir icattır' (Berghe, 1987: 240). Onun kuramı, hayvanlarınkiyle benzeşen insan aksiyonlarının sosyo-biyolojik bir çeşitlemesidir: Kompleks kültürel biçimiyle insan dünyası, her ikisinin de biyolojik olanı paylaştıkları düzeyde hayvan dünyasıyla karşılaştırılmaktadır. O düzeyde, insanlar genlerinin değerini en yüksek düzeye çıkarmak isteyen 'bencil gen'lerinin içgüdüsel temsilcileridirler. İnsanlar bunu ya melezleme ve genlerini paylaşanlarla ortaklık kurmak suretiyle ya da maksimum mutluluk veren ve o genlerin hayatta kalmasını sağlayan parazit biçiminde genlerini paylaşmayan grup zorlamasıyla yapmaktadırlar. Kalıtım veya grup dayanışmasıyla ilgili bu eğilim, hısım akraba ayrımcılığına yol açmaktadır: Yabancı düşmanlığı, hısım ayrımcılığı dayanışmasının rolünü, kendisiyle aynı etnik kökeni paylaşan kişilerinkiyle var saymaktadır. Bu dayanışmanın doğal menşei göz önüne alındığında bunun kaçınılmaz ve muteber olduğu varsayılır. Aynı deri rengine sahip olan kişileri ve yakınları kayırmaya dayalı bir dayanışma türü olan ırkçılık, etnik merkezcilik kadar değerli olmayan yeni bir kültürel icattır (Popeau, 2012: 221–222). Berghe teorisine göre, ortak genlerden hısım dayanışmasına bağlı olan akrabalık dayanışması, diğer bir tabirle etnik merkezcilik, doğal olup doğanın di-

3 Fenotip, insanların gerçek fiziksel özelliklerine işaret etmektedir. Ne kadar büyük oldukları, ten renkleri, yüz tipleri, kafa yapıları vb. gibi. Steve Bruce ve Steven Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*, Sage Publications, London, 2006, s 123.

ğer hayvanlarının ortak bir eğilimidir. Berghe'nin çok farklı fenotiplerle gruplar arasındaki iletişimden kaynaklanan ve sadece melezlemenin bulanıklaştığı fenotipik bölümnelere kadar devam eden etnosentrizmin belirli bir formu olan ırkçılık, doğanın geri kalan formuyla ortak özellikleri olmayan kültürel bir yapıdır. Berghe, etnik işaretlerin, yani kendisiyle akrabalık birliğinin tanındığı dışa doğru işaretlerin, aslında kültürel olduklarını bu nedenle de etnosentrizmin -ırkçılıktan daha az olmamak suretiyle- kültürel normlara dayalı olduğunu açıklamaktadır (Berghe, 1987: 240).

Van den Berghe'nin genetik açıdan etnisiteyi formülleştirme teşebbüsleri, hatalı olarak ortaya çıkmıştır. Buna gerekçe ise ırk gibi etnisitenin de, kendisine daha büyük bir sıkıntı vereceği düşünülen biyolojik bir içeriğe indirgenemeyecek toplumsal olarak üretilmiş bir kavram olmasıdır. Zorunluluktaki çabalara direnen belirsiz, karmaşık ve dinamik görünümü, "etnisitenin" toplumda bir kavram olarak işlemesi gerçekliğinin bir yansımasıdır. Bir kelimenin anlamının, bir uzmanın ona vermek istediği değil de -özellikle o kelime toplumsal yapısı itibariyle besleyici bir değere sahip olduğunda- onun kullanımı olduğuna dair Wittgenstein'cı fikri burada tekrar savunmak gerekmektedir (Popeau, 2012: 222).

Kültürel ilkselcilik ise daha ziyade antropolog Clifford Geertz ve sosyolog Edward Shills'in çalışmalarıyla anılmaktadır.[4] Geertz 1963 yılında Shills'in görüşlerinden esinlenerek 'primordiyal' ve 'sivil' ayrımını yapmıştır. Burada Geertz birincil bağlılıklarm endüstriyel toplumlarda bile, seküler ve sivil bağların yanında devam ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre verili (*given*) olan birincil bağlılıklar, her şeyden önce var olan, hiçbir şeyden türemeyen, toplumsal ilişkilerden bağımsız duygu ve heyecanlardır. Çözümlenemezler ama çok güçlü ve bağlayıcılardır. Bir topluluğun üyesi olan birey zorunlu olarak, o topluluğa ve topluluğun alışkanlıklarına karşı bir bağlılık duymaktadır (Smith, 2009: 9). Yaklaşımın kültürel ilkçilik olarak adlandırılmasının temel nedeni, etnik bağlılıklarda inancı öncelemesidir. Bireyleri etnik topluluğa ya da din, dil, ortak geçmiş gibi milleti oluşturan öğelere bağlayan temel bağ, bu öğelerin ilk olma niteliği taşıdığına ve her şeyden önce var olduğuna duyulan inançtır (Özkırımlı, 2008: 94).

3.2. İnstrümentalist (Araçsalcı) Kuramlar

Bu yaklaşım, etnik yapının sosyal olarak kurulduğunu öne sürerek bireylerin farklı etnik kökenlerden parça ve izler taşıdığını iddia etmektedir (Fur-

[4] Özellikle Shills'in *Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties* ile Geertz'in *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States* adlı eserleri kültürel ilkselcilik anlayışlarını en iyi yansıtmaktadır.

seth ve Repstad, 2011: 296). Araçsalcı yaklaşımın diğer önemli varsayımlarından birisi, Paul Brass ve Craig Calhoun'un vurguladığı gibi etnisitenin kültürel, siyasal ve ekonomik elitler tarafından toplumda iktidarı ve avantajlarını koruyabilmek için siyasal mitler yaratmalarının ve bu mitlerin manipülasyonunun bir sonucu olarak görülmesidir (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 13). Barth'ın etnik gruplarla ilgili görüşleri bu kuramı örneklendirmektedir. Barth etnik sınırların, dışlama ve bütünleşme toplumsal süreçlerini doğurduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu sınırlar, grup dışı ilişkilerin olmamasına dayanmamakta ve sınırlar arasında geçişler olabilmektedir (Furseth ve Repstad, 2011: 296). Kısacası Barth, toplumsal aktörleri oluşturan algılamalara ve bilinçli kararlara vurgu yapmaktadır. Barth'a göre etnisite, durumsal olarak tanımlanmakta ve etnik sınırlar içinde ya da bu sınırlar arasında meydana gelen geçişler içinde üretilmektedir (A.e.a. yer).

Genellikle bir grubu temsil iddiasında olan elitler, hem grubun hem de kendilerinin siyasal ve ekonomik konumlarını korumak ve geliştirmek amacını taşırlar. Söz konusu elitler değişik etnik kategoriler arasında veya içerisinde grupların kültürel öğelerini kullanarak ve bazen de bu öğeleri değiştirerek siyasal iktidar, ekonomik çıkar ve sosyal statü yarışında avantaj elde etmeye çalışırlar. Elitlerin toplumun kültürel öğelerini amaçları doğrultusunda şekillendirip etnik hareketliliği sağlayabilmeleri, kültürün sosyal ve siyasal şartlara göre değişebileceği anlamına da gelmektedir (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 13).

Araçsalcı yaklaşıma göre, etnisiteye dayalı huzursuzluklarla ilgili uzlaşma masasına oturan taraflar arasında seçkinlerin dışında etnik liderler, etnik grup üyeleri ve etnik örgütlenmeler de vardır. Seçkinler dışındaki kitlelerin, kollektif eyleme geçmesi ve grubun sağladığı kimlik ile kendilerini özdeşleştirmeleri, bireylerin akılcı olarak çıkarlarını maksimize etmeye yönelmesine dayandırılmaktadır (Banton, 1996: 98–104). Esasında bu görüş, araçsalcı yaklaşımın bir diğer önemli varsayımıdır. Yani insanlar, toplumsal kurumlar karşısında pasif değildirler ve akılcı olarak bu kurumları kullanabilirler. Diğer bir tabirle, Wicker'in, Weber'in "devleti soyut çıkarların örgütlenmiş hali olarak" gördüğünü söylemesi gibi etnisite de etnik grup üyelerinin çıkarlarının bir dışavurumu olarak görülebilir (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 14).

3.3. Konstrüktivist (Yapısalcı) Kuramlar

Yapısalcı kurama göre etnisite, sosyal bir kurgudan ibarettir. Werner Sollor, etnisitenin toplumsal bir yapı olmasının, kendisinin "etnisitenin icadı" dediği sürecin bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Sollor, modern dünyanın genel kültürel bir yapı ya da ürün olduğunu iddia etmektedir. İcat

kavramının, artık sadece modern teknolojik gelişmelerle bilinemeyeceğini, bunların yanı sıra geniş bir biçimde paylaşılan ve devamlı yeniden üretilen kollektif bir kurgu olduğunu vurgulamaktadır (Sollors, 1989: IV-X). Özellikle 1960'lardan bu yana icat kavramının, önceki zamanlardan çok farklı anlamlarda kullanıldığını, bu bağlamda kültürün, edebi tarihin, öykünün veya çocukluğun icadı şeklinde ele alındığını belirtmektedir (Sollors, 1989: X). Crawford Young da etnisiteyi verili olarak kabul etmektense imal edilmiş yenilikçi bir yaratıcı olarak hayal etmektedir. Young, konstrüktivist kuramlarda varlığı kabul edilmiş bir etnik grup üzerinde değil, grubun kendi varlığının sorgulandığını belirtmektedir (Öztoprak Sağır ve Akıllı, 2004: 18). Esasında konstrüktivist çalışmaların iki önemli temsilcisi olarak Eric Hobsbawm ve Benedict Anderson kabul edilmektedir.

Hobsbawm, ulusalcılık ideolojisinin ve ulusal kimliklerin siyasi elitlerce oluşturulduğunu iddia etmektedir. Hobsbawm ulus kavramının 19. Yüzyılın sonu ile 20. Yüzyılın başlarına ait olduğunu ifade etmektedir. Uluslardan ancak modern toprağa bağlı ulus-devletler ortaya çıktıktan sonra söz edilebileceğini söylemektedir. (Hobsbawm, 1992: 23) Benedict Anderson da ulusu, yakın tarihe ait bir icat olarak görmekte ve matbaa kapitalizminin gelişmesiyle siyasi iktidarların destekledikleri belirli dillerin ülke çapında yaygınlaşmasıyla beraber ortaya çıkan "hayali bir topluluk" olarak tanımlamaktadır (Anderson, 2006: 6).

Etienne Balibar'ın da hayali bir etnisite anlayışı bulunmaktadır. Balibar'ın hayali etnisite kavramı, Benedict Anderson'un -yukarıda da kısmen değinilen- ulusu oluşturan bütün bir insan tabakasının çok azının birbirini ayrı ayrı tanıdığı ve bu yüzden de onların ulus düşüncesinin hayali bir etnik dayanışmaya dayalı olması gerektiğine dair etnisite kavramından sonra biçimlenmiştir (Anderson, 2006: 4). Balibar'ın teorisinde etnisite 'üretilmiş' olmak zorundadır; o yine de en doğal kökenlere sahip olarak görülmek zorunda olan hayali bir yapıdadır. Dil ve ırk bu üretimin iki rotasıdır. Bu ikisi çoğu zaman birlikte düşünülür. Çünkü sadece bu ikisinin birbirini tamamlaması 'halk'ı mutlak bir biçimde özerk bir birlik olarak sunmaya imkân verir (Balibar ve Wallerstein, 1991: 96–97).

Etnisite tarihi süreç içerisinde sosyal bir yapı haline gelse de, insanların zihin dünyalarında gerçek bir anlam taşımaktadır. Mesela İngiltere'de Pakistanlı gençleri inceleyen Jessica Jacobson, onların kimliklerinin temeli olarak Pakistan etnik kimliğinin isteyerek şekillendirdikleri bir olgu olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu kimlik verili ve kaçınılmaz bir olgu olarak tecrübe edilmektedir. Yani çoğu İngiliz, Pakistanlıları yabancı ve fark-

lı gördüğü için Pakistan kökenli İngiliz gençler, kimliklerinin özsel kavramsallaştırılmasıyla karşı karşıya kalmaktadırlar (Fursseth ve Repstad, 2011: 297–298). Bu durum, etnisitenin sosyal bir yapı olmadığı anlamına gelmemekte, sadece bireylerin mensup oldukları gruplara göre kendilerini tanımlayabilmelerinin bazı sınırları olduğuna işaret etmektedir (A.e.a. yer).

Irk ve etnisite ile ilgili bu çağdaş yaklaşımlara yönelik birçok eleştiri yapılmıştır. Mesela, İlkselci yaklaşımı savunan tüm araştırmacıları birleştiren nokta, etnik kimliklerin ve onu oluşturan din, dil, kan bağı gibi nesnel öğelerin 'verili' (*given*) olduğu ve nesilden nesile fazla değişikliğe uğramadan aktarıldığı düşüncesidir. Ancak doğuştan gelen ve toplumsal ilişkilerden bağımsız gelişen etnik bağlılıkların varlığı görüşünün pek de doğru olmadığı, günümüzde sayısı giderek artan etnisite çalışmaları ile ortaya konmaktadır (Özkırımlı, 2008: 94). İlkçi yaklaşıma yöneltilen diğer bir eleştiri de, ilkçilerin etnik kimliği diğer kimliklerin önüne koyma eğilimine yöneliktir. Çünkü insanlar, aile, yöre, sınıf, din ve toplumsal cinsiyet vb. gibi birden fazla kimliğe sahiptir. Bu kimlikler kimi zaman örtüşür, kimi zaman ise çatışır. Dolayısıyla farklı zamanlarda farklı kimlikler, birey için önem kazanabilmektedir (Selçuk, 2011: 3857).

4. Irk ve Etnisite'nin Kökeni, Asimilasyon ve Çokkültürlülük Tartışmaları

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi bazı bilim adamları 'ırk'ı, etnisitenin bir boyutu olarak düşünmüş veya bu terimleri, birbirinin yerine kullanmışlardır. Diğer bazı bilim adamları ise ırkı bir fenomen olarak veya teorik açıdan ve doğrudan bir şekilde etnisiteden farklı bir şey olarak kavramsallaştırmışlardır (Turner, 2006: 490). Nihayetinde ırk ve etnisiteyi ayırt etmenin güçlüğü, pek çok kuramcı tarafından kabul edilmektedir. Eriksen, etnisitenin pek çok şekilde ortaya çıkmasından ve etnik ideolojilerin kendi üyeleri arasında ortak nesil vurgusu eğiliminden dolayı ırk ve etnisite ayrımının problemli olduğunu eserlerinde açıkça ifade etmektedir (Eriksen, 2010: 7). Banton'un ırk ve etnisite arasında etnisiteyi "biz" kategorisinin; ırkı da "onlar" veya "öteki" kategorisinin vasıtası olarak işaret ettiği "biz" ve "onlar" kavramlarıyla yapmış olduğu ayrımın makul olan tarafları bulunmaktadır. Fakat bu ayrım da ancak Chicago Okulu'nun etnisite teorisi bağlamına yerleştirildiğinde inandırıcı olabilmektedir. Bu teori, etnik gruplara yabancı olmayan yani 20. Yüzyılın başlarında Kuzey Amerika Şehirlerine yerleşen beyaz Avrupalı göçmen grupların kategorileştirilmesine dayanmaktadır. Bilindiği gibi Chicago Okulu'nun siyahî grupları ve Asya gruplarını toplu halde 'ırk' olarak kuramlaştırma eğilimi,

"biz"e tanıdık gelmeyen grupları ırksal terimlerle "onlar" veya "öteki" olarak kuramlaştırmak için içgüdüsel bir eğilim uyandırmıştır (Popeau, 2012: 221).

Analitik yapılar itibariyle ırk ve etnisite geçmişi, aslında gerek popüler söylemde gerekse de literatürde uzlaşma eksikliğini ortaya koymaktadır. Örneğin etnisite, 1920'lerde ve 1930'larda ortaya çıkan oldukça yeni bir terimdir. Çünkü bu terim, kavramsal içerikte de işaret edildiği gibi genellikle belirli uluslardan olan göçmenlerle ilgili bir dizi kültürel özellikleri akla getirmektedir. Yine terim, ya geleneksel olarak yeni ulusal yurtlarına yerleşen göçmenlerin etnik farklılarının sonuçta kaybolacağını öngören perspektiflerle ya da evrensel politik ilkeler ile bu farklılıkların arabuluculuğunu savunan veya öngören bakış açılarıyla ilişkilendirilmektedir (Turner, 2006: 490). Etnisite kavramının tersine ırk kavramı ise daha eskidir. Siyasi bir olgu olarak ırkın tarihsel kökenleri hakkında çok fazla anlaşmazlık olmasına rağmen, yüzyıllar boyu insan grupları arasında geldikleri kıtalar ve fenotipik özelliklere göre genelde de Avrupa, Asya, Afrika, Kuzey Amerika ve Güney Amerika vb. çevresel bağlamlarla ilişkili olarak bazı ayrımlar yapılmıştır (Cashmore, 2004: 333). *Irk* terimi -her ne kadar statü grubuyla ilişkisi birçok yazarda üstü kapalı bırakılmışsa da- sıkça kullanılmaktadır. *Irk,* özellikle Afrika incelemelerinde esas olarak, Avrupa kökenli *beyazlar* ile kıtanın yerlisi *siyahlar* arasındaki çatışmalara atıfta bulunmak üzere kullanılmıştır.[5] Fakat bu terimin yerli siyah nüfus arasındaki çeşitlilikleri ayırt etmek için kullanılmasına pek az rastlanmaktadır (Balibar ve Wallerstein, 2000: 235).

Irk ve etnisite terimleri ayrıca sosyal bilimlerde sıklıkla asimilasyon-entegrason ve çokkültürlülük kavramlarıyla ilişkilendirilmek suretiyle de kullanılmıştır. Bu bağlamda örneğin, I. Dünya Savaşı'nın yaşandığı dönemlerde Robert Park ve diğer bazı bilim adamlarının ABD'de geliştirdiği işlevselci kuramlar, ırksal düzlemde tanınmış azınlıklarm, toplumda ev sahibi konumunda olan çoğunluğun tabakalaşma sistemi içinde er geç asimile olacağını ve topluma katılmaları sonucunda toplumsal dengenin sağlanacağını varsaymıştır (Marshall, 1999: 312). Robert Park'ın başını çektiği bu klasik asimilasyon modeli, etnik ve ırksal farklılıkların rasyonel modern bir toplumda yerlerinin olmadığını var saymaktadır. Bu teoriye göre, başarı, akılcılık ve kişiler üstülük gibi durumları vurgulayan endüstrileşme, bürokratikleşme, kentleşme ve demokrasi gibi modernite güçleri, etnik ve ırksal

5 Bazı yerlerde Hint yarımadasından gelen göçmenler ya da onların soyundan olanlar, üçüncü bir kategori oluşturmaktadır.

kategorilere olan ihtiyacı ortadan kaldıracaktır. 20. Yüzyılın başlarında nispeten homojen bir grup üzerinde yoğunlaşan Avrupalı göçmenlere yönelik asimilasyon sürecinin, pürüzsüz, düz ve tekil bir çizgi takip etmesinin ardından büyük ölçüde kaçınılmaz ve vazgeçilmez olması beklenmektedir (Gordon, 1964; Park, 1950). Bu, Robert E. Park ve diğer Chicago Okulu üyelerinin en erken ve en etkili asimilasyon modeli sunumlarının birinde açıkça görülmektedir (Kim, 2011: 312–329).

Asimilasyonu bir eritme ve kaynaştırma süreci olarak tanımlayan Park, göçmenlik birleşmesine determinist evrimci bir bakışla yaklaşmaktadır. Darvinist ve hümanist felsefeden etkilenen Park, asimilasyonu, "iletişim, rekabet, yerleşme ve nihai olarak da asimilasyon" olarak nitelendirilebilecek bir ırk ilişkisi döngüsünün son aşaması olarak görmektedir (Park, 1950: 138). Göçmenler şehir ortamında diğer gruplarla temasa geçtiklerinde onlarla kıt kaynaklar üzerinde rekabete ve mücadeleye girişirler. Sonunda etnik ilişkiler, geçmiş rekabetten bağdaştırma ve asimilasyona doğru bir evrimle karşılaşır. İnsan işbirliği ve bireylerarası yakınlık, kişiler üstü rekabet ve egemenlik eğilimi yerini almakta ve ırk ilişkileri döngüsü kaçınılmaz olarak asimilasyona doğru hareket etmektedir. Göçmen grupların egemen topluma doğru asimile oldukları zaman çerçevesi belirsizdir. Ancak asimilasyona yönelik süreç, "görünüşe göre gitgide artan ve geri dönüşümsüz" bir durum arz etmektedir (Park, 1950: 138). Park gibi, Lloyd Warner ve Leo Srole (1945) gibi diğer göç uzmanları da, göçmenlerin asimilasyonunun, yani beyaz göçmenlerin asimilasyonunun kaçınılmaz olduğunu, bununla ilgili sadece bir zamanlama probleminin var olduğunu belirtmektedirler.

Ancak 20. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde asimilasyon kuramı, etnik farklılıklarm devam edeceğini öne süren kültürel çoğulculuk kuramının kabul edilmesiyle giderek terk edilmiştir. Kültürel çoğulculuk paradigmasının yükselişi ile ilgili olarak Sollors'un önerdiği gibi etnisitenin toplumsal bir inşa süreci olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır (Furseth ve Repstad, 2011: 305).

Kirişçi ve Winrow, çokkültürlülüğü gerçek anlamda çoğulculuğu içeren, zorunlu asimilasyonu öngörmeyen, farklı kültür gruplarına kendi dillerinde yayın ve eğitim hakkı tanıyan, ademi merkeziyetçi bir anlayış olarak tanımlamakta[6] ve bu kavrama dar ve geniş anlamda iki şekilde yaklaşı-

[6] Salih Kirişçi, *Çokkültürcülüğün Koşulları Oluşuyor,* Şahin Alpay'la yaptığı röportajda, Milliyet Gazetesi, 13.5.1997, s. 13. Geniş bilgi için Salih Kirişçi ve Gareth M. Winrow'un "Kürt Sorunu ve Türkiye, Tarih Vakfı Yayınları" kitabına bakılabilir.

labileceğini savunmaktadırlar. Dar anlamında bu kavrama etnik gruplara kültürlerini yaşama ve yaşatabilme hak ve imkanlarının tanınması olarak açıklama getirirlerken, geniş anlamda kültürel otonomiden federalizme kadar uzanan ademi merkeziyetçi yeniden yapılanmaları kastetmektedirler.[7]

Çokkültürlülük kavramının birbirinden oldukça farklı tanımlamalarına dikkat çeken Kymlicka, kavramın çeşitli nedenlerle egemen toplumdan dışlanmış ya da kenara itilmiş, etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları da içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bu kullanımın özellikle Amerika'da çok yaygın olduğunu söyleyen Kymlicka'ya göre çokkültürlü bir gündemin yandaşları, bu terimi sıklıkla sakatlar, "gay"ler ve lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi grupların tarihsel dışlanışını tersine çevirme gayretlerinden dolayı kullanmaktadırlar (Kymlicka, 1998: 48).

Kültür anlayışlarında etniklik kavramının tanım dışında tutulması, kültürün farklı tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kültürün tanımlarından biri de, bir toplumun ürettiklerinin toplamı anlamına gelmektedir. Eğer kültür, bir grubun ürettiklerinden biri ise o zaman her modern toplumda görülebilecek farklı hayat tarzlarının da kendi kültürleri vardır. Hatta bu şekilde tanımlandığında etnik bakımdan en homojen bir toplum bile bir bakıma çokkültürlü olacaktır. Çünkü hemen her devlet kendi bünyesinde sınıf, toplum, cinsiyet, cinsel tercih, din, ahlaki inanış ve ideoloji temelinde farklı birlikler ve gruplar barındırmaktadır (Kymlicka, 1998: 49). Bu çerçevede çokkültürlülük kavramının her tanımlanma denemesinde, tanımı yapanın çevresinin ve kendine özgü şartlarının ön plana çıktığını söylemek mümkündür (Altaş, 2003: 15). Mesela Kanada'da kavram, esas olarak göçmenlerin ön yargı ya da ayrımcılık korkusu duymaksızın etnik kimliklerini ifade etme hakkı olarak algılanırken, Avrupa'da genelde ulusal cemaatler arasında güçlerin paylaşımı olarak anlaşılmakta, Amerika'da ise sıra dışı toplumsal grupların taleplerini karşılamak için kullanılmaktadır (Kymlicka, 1998: 48). Kavramdaki bu belirsizlik, konuyla ilgili yapılmakta olan araştırmaları olumsuz yönde etkilemekte ve söz konusu kavramın anlam ve yapıdan yoksun bir fikir olarak kalması eleştirisine de yol açmaktadır (Grant, 1992: 8). Çok farklı şekillerde tanımlanma çabası kavramın anlamının yeterince açık olmadığının ve esasında farklı tarihi ve siyasi perspektiflere göre farklılık arz edebileceğinin de bir göstergesidir.

7 Kirişçi, *Çokkültürcülüğün Koşulları Oluşuyor*, s. 13.

5. Sonuç

Irk ve etnisiteyi, diğer toplumsal fenomenlere indirgeyen ya da onları önemleri azalacak veya anlamlı toplumsal kategoriler olarak sonunda kaybolacak şeyler olarak öngören sosyolojik teorilerin aksine, ırk ve etnisite derin yollarla toplumsal ve küresel ilişkileri şekillendirmeye devam edecektir. Bunun sebebi de kültür ve etnisitenin, tüm dünyada kültürlerin içine kök salmalarının yanında düzenli bir şekilde karşı konulmaz toplumsal temsiller olarak güçlerini göstermiş olmalarıdır. 'Irk' olayında insanlar, insan vücudunun yüzeyindeki ihtiyari farklılıkların farkına varmış ve bu farklılıkları sosyal anlamlarla boyamışlardır. Bu anlamlar, sırasıyla başka elzem olmayan toplumsal yapıların önemini de -onlara objektif bir ağırlık vererek- pekiştirmektedir. Birçok toplumda ırk, toplumsal aktörlerin kim oldukları, kim olmadıkları ve kim olmak istedikleri konularıyla ilgili sürekli çabalarının temel bir bileşenidir. Bu toplumlarda toplumsal aktörler, düzenli bir şekilde toplumsal deneyimlerine gerekli düzeni getirmenin bir aracı olarak ırkın sınırlarını doğrular ve kontrol ederler. Diğer toplumlarda ise bu anlam verme süreçlerinde 'etnisite', daha belirgin olabilmektedir. Bu toplumlarda da etnik olmayan "biz" ile etnik olan "öteki" arasındaki dikotomi, etnisite ve milliyetçilik alanlarındaki kavramların peşini bırakmamaktadır. Mesela Beyaz Anglo-Sakson Protestan olarak da bilinen İngiliz ve Amerikan eğiliminde 'millet' terimi, kendileri için kullanılırken, 'etnik' terimi ise 'etnik azınlıklar' kelimesinde meşhur olduğu gibi göçmen insanlar için kullanılmaktadır. Ayrıca 'etnik' kelimesi, çoğunluk ve azınlık ile ev sahibi ve göçmen topluluklar ayrımında da kullanılmaktadır.

Irk ve etnisite ile ilgili anlam verme süreçleri, nihayetinde sadece grup içi ve grup dışı tutumlar hakkında olanlardan daha fazlasını içermektedir. Irk ve etnisite aynı zamanda grup kaynakları, güvenliği ve gücü ile de ilgilidir. Irk ve etnisite, sağduyulu bir ideoloji olarak ya kendi ayrıcalıklarını maskelemek ya da toplumda kendi gruplarının hâkim konumunu doğallaştırmak için elitler tarafından güçlü bir istismar aracı olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda alt grupların da, söz konusu kavramları sosyal değişimi gerçekleştirmek üzere muhalif ve kimliğe dayalı hareketlere katılımı harekete geçirmek için kullanma eğilimi içerisinde oldukları gözlenmektedir. Yine de bu gözlemler, birçok çelişkili yönüne rağmen ırk ve etnisitenin belki de temel bir toplumsal yararını da ortaya koymaktadır. Kısacası, öyle görünüyor ki ırk ve etnisite, dünyada çatışma olduğu sürece grup karşıtlığının önemli eksenleri olarak rol oynamaya devam edeceklerdir.

Kaynaklar

Altaş, N. (2003). *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi,* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* London: Verso.

Balibar, E. ve Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class -Ambiguous Identities-,* London: Verso.

Balibar, E. ve Wallerstein, I. (2000). Irk, Ulus, Sınıf –Belirsiz Kimlikler-, (Çev.: Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınevi.

Berghe, P. L. v. d. 1987. *The Ethnic Phenomenon,* London: Greenwood Publishing Group.

Bruce, S. ve Yearley, S. (2006). *The Sage Dictionary of Sociology,* London: Sage Publications.

Cashmore, E. (2004). *Encyclopedia of Race and Ethnic Studies,* London & New York: Routledge.

Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism –Antropological Perspectives-,* Third Edition, New York: Pluto Press.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş – Klasik ve Çağdaş Kuramlar-,* (Çev.: İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınevi.

Hatiboğlu, M. S. (1988). "Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkid Denemesi)", *İslami Araştırmalar Dergisi,* 2/8, 5-16.

Gergen, K. J. (1967). "The Significance of Skin Color in Human Relations", *Daedalus,* 96/2.

Giddens, A. (2006). *Sociology,* Cambridge: Polity Press.

Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life -The Role of Race, Religion and National Origins-,* New York: Oxford University Press.

Gönenç, İ. (2010). *Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere'de Din-Devlet İlişkisi (Müslüman Azınlık Örneği),* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Grant, C. A. (1992). *Research and Multicultural Education: From the Margins to the Mainstream,* Washington: Falmer Press.

Jary, D. ve Jary, J. (1991). 'ethnicity' maddesi, *The Harper Collins Dictionary of Sociology,* E. Ehrlich (ed.), New York: Harper Perennial.

Kim, R. Y. (2011). "Religion and Ethnicity: Theoretical Connections", *Religions 2011,* 2, 312–329.

Kivisto, P. (1998). "Racism", içinde (Der., William H. Swatos, Peter Kivisto), *Encyclopedia of Religion and Society,* London: Alta Mira Press, 399-401.

Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi,* (Çev.: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kirişçi, S. (13 Mayıs 1997). "Çokkültürcülüğün Koşulları Oluşuyor," Şahin Alpay'la yaptığı röportajda, *Milliyet Gazetesi.*

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü,* (Çev.: Osman Akınhay), Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özkırımlı, U. (2008). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Balaş,* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öztoprak S. M. ve Akıllı, H. S. (2004). "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi," *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi,* 28/1, 1–22.

Park, R. E. (1950). *Race and Culture,* Glencoe: The Free Press.

Popeau, J. (2012). "Irk/Etnisite", (çev. İsmail Gönenç), Chris Jenks (ed.), *Temel Sosyolojik Dikotomiler* (çev. ed.: İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Birleşik Yayınevi.

Rex, J. (2001). "Race Relations in Sociological Theory", içinde Les Back ve John Solomos, (ed.) *Theories of Race and Racism – A Reader,* London & New York: Routledge, 119–124.

Selçuk, S. S. (2011). "Milliyetçilik Üzerine: Bir Literatür Taraması," *Journal of Yasar University,* 23/6, 3855–3865.

Smith, A. D. (2009). *Ethno-Symbolism and Nationalism –A Cultural Approach,* London: Routledge.

Smith, A. D. ve Hutchinson, J. (1996). *Ethnicity,* Oxford: Oxford University Press.

Tumin, M. M. (1964). 'Ethnic Group' maddesi, *A Dictionary of The Social Sciences,* J. Gould ve W. L. Kolb (ed.), New York: The Free Press.

Turner, B. S. (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology,* Cambridge: Cambridge University Press.

Warner, L. ve Srole, L. (1945). *The Social Systems of American Ethnic Groups;* New Haven: Yale University Press.

13. BÖLÜM

DİN, TOPLUMSAL SORUNLAR VE ŞİDDET

SOSYAL ÇATIŞMA SÜRECİNDE DİN

Halil Aydınalp

1. Giriş

Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarında, sosyal bütünleşme, değişme, gelişme ve farklılaşma süreçlerine nazaran, nispeten daha az ele alınan bir problem olarak bu bölümde sosyal çatışma ve din ilişkisi üzerinde durulacaktır. Dinle ilişkisine geçmeden evvel, sosyal çatışmanın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulması elzemdir. Çeşitli şekillerde açıklanabilecek sosyal çatışma ve din ilişkisi, bu bölümde, kategorik olarak 5 açıklama seviyesinde incelenecektir. Birinci seviyede, *sosyal çatışma imkânı olarak din kurumunun sosyal işlevleri* üzerinde durulmuştur. Dini çatışmanın en net gözlemlenebildiği diğer iki açıklama seviyesi *kesişen dini sınırlar* ve *aynı dini gelenek* içindeki çatışmalar olmaktadır. Hem kesişen dini sınırlar, hem de aynı dini sınırlar içindeki çatışma unsurları tarihsel ve güncel uzanımları içinde tasvir edilmeye çalışılmıştır. Dini çatışmanın fiili saldırı ve şiddet içeren marjinal yüzü olan *dini köktencilik* dördüncü açıklama seviyesi olarak kullanılmıştır. Son açıklama seviyesi ise *sekülerleşme ve dini çatışma* problemini kapsamaktadır.

Sistematik din sosyolojisi çalışmalarında sosyal çatışma ve din konusunun sosyal bütünleşme, gelişme, değişme ve tabakalaşma konularına göre çok daha az ilgi gördüğü dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum, genel olarak, sosyolojide bütünleşme teorisi olan işlevselciliğin 1950 sonrası dönemde mega trend haline gelmesiyle, özel olarak adalet ve barış söylemleriyle ortaya çıkan dinlerin çatışmadan ziyade bütünleşme sürecindeki rolleri üzerinde durulmasıyla açıklanabilir. Bununla birlikte, çatışma olgusu, bü-

tünleşme kadar toplum hayatında egemen olan bir süreçtir. Özellikle 1990 sonrası dönemde çeşitli coğrafyalarda ortaya çıkan dini kaynaklı ya da görünümlü çatışmalar bu durumun açık bir tezahürü olmuştur. İsrail başbakanlarından İzak Rabin'in radikal bir dindar olarak tanımlanan Yigal Amir tarafından 1995'da katledilmesi; Baruch Goldstein'in 1994'de Kudüs'deki İbrahim Camii'nde ibadet eden Müslümanlara ateş açması; Hamas, İslami Cihat ve Filistin Halk Cephesi'nin Filistin'deki, el-Kaide'nin tüm dünyadaki sansasyonel intihar eylemleri; Yüce Gerçek tarikatının 1995'deki Tokyo metrosundaki sarin gazı saldırıları dini kaynaklı çatışmaların kanlı örnekleridir.

Modernleşme sürecinde dini grup ve kurumların aldıkları yeni biçimler, özellikle özel ve kamusal alan tartışmaları, dini sembollerin kullanılması ve bu sembollerin ifade ettiği anlamlar, kadınların dini kurumlardaki temsil problemleri, lezbiyen ve geylerin dini hayatın içindeki rol ve statüleri gibi tartışmalar sosyal çatışma ve din ilişkisinin diğer kesişme alanlarıdır. 1940–2000 yılları arasında gerçekleşen sivil savaş ve çatışmaları ele alan deneysel bir araştırma dinin çatışma sürecindeki rolünü gözler önüne serer. Bu araştırma, merkezinde dini çatışmanın yer aldığı sivil savaşların süreç içinde belirgin biçimde arttığı ve bu tarz çatışmalarda diğer çatışma biçimlerine göre çok daha fazla insanın öldüğü sonucuna ulaşmıştır (Toft, 2007: 98).

2. Çatışma Süreci: Anlam ve Teori

Genel olarak duygu, düşünce ve davranışlarda, içsel ya da dışarıdan gerçekleşen *psikolojik* ve *sosyal engellenme haliyle* açıklanan çatışma kavramı (*İng. conflict Alm. konflikt Fr. conflict, Osm. müsademe*), farklılaşan amaç ve isteklerin karşıtlıklar içinde mücadele etmesi anlamına gelmektedir. Uzlaşmanın zıttı, rekabetin vazgeçilmez bir niteliği, bazı durumlarda tabii bir sonucu ve değişmenin motoru olan çatışma süreci, çağdaş sosyolojide, sosyal hareketliliğin temeli olarak görülmektedir. Sözlü ve fiilî (şiddet içeren ve şiddet içermeyen biçimleri içinde) şekilleri bulunan çatışma süreci (Arslantürk-Amman, 2000: 364–365), kuramsal düzlemde, insan ve toplumla ilgili, birbiriyle ilişkili üç ön kabule dayanmaktadır. Bu ön kabuller şu şekilde sıralanabilir: (1) Bütün insanlar elde etmek için çaba sarf ettikleri *temel çıkarlara* sahiptir. (2) Sadece az bulunur ve eşit paylaşılmamış olan, aynı zamanda *zorlayıcı* ve toplumsal münasebetlerin temeli olan *gücün* varlığı yadsınamaz. (3) *Değerler* ve *düşünceler* toplumun genelinin kimlik ve hedeflerini tayin eden araçlar olmaktan ziyade, *farklı toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları silahlardır* (Wallace, 2004: 82).

Çatışma kuramı, çağdaş sosyal bilimlerde, Karl Marx'ın ekonomi politiği ve sosyal felsefesine dayanmaktadır. Marx'a göre, toplumsal örgütlenme üretim biçimi ve mülkiyet ilişkilerine dayanmaktadır. Ekonomik yapıyı toplumun temeli olarak gören Marx, "sosyal, siyasal ve zihinsel yaşam sürecinin maddi üretim şekli tarafından tayin edildiğini" ifade etmektedir (Marx, 1962: 362–363). Üretim ilişkileri, mülkiyet dağılımı ve sermaye yapısının belirlediği bir toplumsal örgütlenmede sınıflar arası çatışma kaçınılmaz olmaktadır. "Bu güne kadar gelen bütün toplumların tarihini, bir sınıf çatışmaları tarihi" şeklinde yorumlayan Marx'a göre, (1) aynı sınıfa mensup insanlar birlikte hareket etme eğilimindedirler; (2) toplumda bulunan en önemli gruplar ekonomik sınıflar olup insanlık tarihi bu sınıfların diyalektik ilişkilerinden oluşmaktadır; (3) tabii olarak birbirlerine düşman olan bu sınıflar arasındaki çatışma süreci toplumsal örgütlenmenin gelişimini tayin etmektedir (Wallace, 2004: 97; Marx- Engels, 1967: 79).

1950'lerden itibaren toplumsal bütünleşmeye vurgu yaparak sosyal çatışmayı anomi, hatta patoloji olarak gören işlevselcilik ve yapısal işlevselciliğe bir tepki olarak Marx'ın toplumsal felsefesinin "çatışma kuramı" adı altında yeniden sistemleştirildiği görülmektedir. İnsan toplulukları arasındaki menfaat/değer/hedef çatışmalarını es geçtiği ya da gereken önemi vermediği ve toplumsal değişim sürecini yeterli ölçüde açıklayamadığı gerekçesiyle, özellikle, Georg Simmel (1858–1918), Lewis Coser (1913–2003), Ralf Dahrendorf (1929–2009) ve Pierre Bourdieu (1930–2002) gibi kuramcıların işlevselciliğe savaş açarak çatışma sürecini yeniden öne çıkardıkları dikkat çekmektedir (Duncan, 1979: 37; Jary, David ve Julia,1991: 77).

Marx sonrası çatışma kuramcılarından Simmel, çatışan kişi ve gruplar arasındaki ilişki biçimine odaklanmıştır. Ortak çıkarlara sahip dost topluluklarla farklı çıkarlara sahip hasım topluluklar arasında net bir ayırım yapılamayacağını söyleyen Simmel, birbiriyle bazen kesişen bazen örtüşen; fakat çatışanlarla çatışmayanların aynı grubun üyesi olduğu *bütünleşmiş* bir toplumsal yapıdan bahsetmektedir. Çatışmayı sürekli bir oluş/durum şeklinde tanımlayan klasik çatışmacılar karşısında, "toplumsal eylemin daima ahenk ve çatışma, sevgi ve nefret" içerdiği konusundaki vurgusu Simmel'i özgünleştirmektedir. Toplumsal temas ve karşılıklı bağımlılığın farklı derecelerinin çatışma sürecini doğrudan etkilediğini ifade eden Simmel, daha sonra sosyoloji geleneğinde önemli bir ekol olarak ortaya çıkan Chicago Okulu'nu da doğrudan etkilemiştir (Wallace -Wolf, 2004: 91–92).

Simmel'in fikirlerini derleyen ve geliştiren Coser, çatışmanın çok önemli olmakla birlikte, toplumsal hayatın sadece bir yönü olduğunu ve uzlaşma kadar önemli olmadığını vurgulamaktadır. Çatışma sürecinin sosyal birliği

korumadaki rolleri üzerinde duran Coser, dış çatışmanın "topluluk bilincini ve topluluklar arasındaki ayrılık duygusunu kuvvetlendirdiğini, bir toplumsal sistem içinde topluluklar arasına sınırlar koyduğunu ve sistem içinde topluluk kimliğini pekiştirdiğini" ifade etmektedir. Çatışmanın çözülme ile sonuçlanmadığı sürece işlevsel ve gerekli bir sosyal süreç olduğuna inanan Coser'a göre, çatışma, insanların önüne "negatif bir referans grubu" koyarak bireylerin kendi kimliklerinin bilincine varmasını sağlamaktadır. Düşmanlığı ifade edecek kanalların olmadığı katı toplumsal yapılarda çatışma yıkıcı ve şiddetli olmaktadır, dolayısıyla, sosyal sistem içindeki küçük çatışmalar toplumun dengede durmasını sağlamakta ve küçük çatışmalarla uğraşan kişi ve grupların sistemin bütününü tahrip edecek/bölecek büyük çatışmalara girmesini önlemektedir (Wallace-Wolf, 2004: 151–155).

Güç ve karşıt güç unsurları arasındaki rekabet sürecinin "tükenmeyen bir sürtüşme kaynağı" olduğunu ifade eden Dahrendorf ise, *güç*, *otorite* ve *çatışma* arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Toplumsal normların sosyal bütünleşme ile açıklanamayacağını, ancak güç sahiplerinin çıkarları çerçevesinde açıklanabileceğini ve bu normların güç tarafından oluşturulduğunu ve korunduğunu savunan Dahrendorf'a göre, sınıf kavramı, yetki ve otoritenin farklı dağılımından ortaya çıkan çatışma grupları anlamına gelmektedir. Çatışmanın şiddetini "kullanılan silahlar" belirlerken, çatışmanın yoğunluğu "çatışan tarafların katılım ölçüsü ve enerjisine" göre değişmektedir (Wallace -Wolf, 2004: 141-146).

Çatışmanın sadece ekonomik sınıflar arasında gerçekleşmediğini ifade eden Bourdieu, sınıf kavramı yerine *alan* kavramını önermektedir. Bourdieu'da *alan* güç ilişkileri tarafından yapılandırılmış bir mevkiler sistemi olup toplumsal sistem içinde birbiriyle ve kendi içinde çatışan özerk alanlar olabilmektedir. Üretim ve mülkiyet ilişkileri tek toplumsal dinamik değildir, zira *ekonomik sermayenin* yanında *toplumsal ve kültürel sermaye* tipleri de vardır. Özellikle kültürel sermaye üzerinde duran Bourdieu, eğitim sahasında kültürel sermayenin sınıfsal ayrıcalıkların devamını nasıl "resmileştirdiğini" tahlil ederken Fransız eğitim sistemini "kendi içsel mantığının işlemesiyle ayrıcalığın devamını sağlayan" bir mekanizma olarak yorumlamaktadır (Wallace-Wolf, 2004: 129-131). "Hükmedenler" ile "hükmedilenler" arasındaki klasik mücadele çatışmanın sadece bir boyutudur; esas çatışma sembolik alanda olmaktadır ki, bu çatışma iktidarın keyfiliğini şeffaflaştırmakta ve tahakkümü "meşru tahakküm" haline dönüştürmektedir (Arslantürk - Amman, 2000: 498).

Bütün bu yaklaşımlar içinde çatışma kuramı şu şekilde tanımlanabilir: "Toplumsal örgütlenmenin temelinde, değer ve kaynakların eşitsiz bölü-

şülmesinden kaynaklanan bir yapısal çelişki ve çatışmanın bulunmasından dolayı tüm ekonomik, toplumsal, siyasal kurum ve süreçlerin; kültürel, sanatsal ve bilimsel etkinliklerin, o toplumda yaşayan sınıf ya da grupların karşılıklı anlaşma, uzlaşma veya yardımlaşmaları sonucu değil; taraflar arasında değişik düzeylerde sürekli tekrarlanan çatışmaların sonucu oluşturulduğunu savunan kuramdır" (Demir-Acar, 1997: 47).

3. Sosyal Çatışma ve Din

3.1. Sosyal Çatışma İmkânı Olarak Dinin Toplumsal İşlevleri

Sosyal bir gerçeklik olarak dinin toplumsal işlevleri, dinlerin niçin çatışma sürecine müdahil olduklarının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. "Yaşayan her din, doğası gereği sosyal münasebetler kurma ve onları sürdürme zorunluluğu içinde" olduğu için, "her dinî fiil daima aynı zamanda ferdî ve toplumsal bir fiil" olmaktadır (Wach, 1995: 54–55). Dinler sosyal hadiselere karşı takınılan gayet zengin bir fikrî muhtevaya sahip olup, kişinin dünya, tarih ve kültürü muayyen bir zaviyeden hareketle değerlendirmesini sağlamaktadır (Freyer, 1964: 37). Çoğu zaman uhrevî hususlarla dünyevî hususlar arasındaki ayırımlar da dinî referanslarla tanımlanmaktadır. Mukaddes olmayan (profan) sahanın bir bütün olarak iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, faydalı-faydasız gibi hükümlerle değerlendirilmesinde ya da belirgin olay ve süreçlere kıymet atfedilmesinde yine dinin merkezî bir öneme sahip olduğu görülmektedir (Freyer, 1964: 38).

Dolayısıyla sosyal sistem içindeki dinî inanç, değer ve pratiklerin genişliği, derinliği ve yoğunluğu ile sosyal ve kültürel hayatın bütün üniteleri arasında bariz bir ilişki ve etkileşim olduğu söylenebilir (Günay, 2000: 230).[1] Dünyaya ait realiteleri aşan kutsal bir hakikat vasıtasıyla din dünyayı, hayatı ve tarihi anlamlandırmaktadır. Din bu anlamlandırma sürecinde geçici dünya, hayat ve tarih dışında/ötesinde davranışlara temel teşkil edecek bağımsız ve ayrıcalıklı objektif bir hakikat algısı kurmaktadır. Bu kurgu dünyaya ait realite ve hesapları anlamsız kılmakta, bir yönüyle mevcut durumu haklılaştıran bir mekanizma görevi icra ederken diğer yönüyle nihai statüko haline gelmektedir (McVeigh-Sıkkınk, 2001: 1431).

Dinin en büyük işlevlerinden birisi müntesiplerine zihniyet kazandırmasıdır. Dini normların etkisi altında şekillenen izafet çerçeveleri bireylerin

[1] Ancak bu ilişki ve etkileşimin sınırları vardır. Bir din sosyal yapı ile ne kadar bütünleşmişse, insanların günlük davranışlarının dinle tanımlanması o kadar muhtemeldir. Toplumsal yapıdan geniş ölçüde bağımsız olarak var olan dinlerde günlük hayat dinî emirlerle daha az düzenlenir veya hiç düzenlenmez. Bkz: Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, 2.Bsk., Ankara 1998, s. 270.

sosyal ve fizikî çevresine karşı tutumlarını tayin eden rol kalıpları olmaktadır. Dini kaynaklı zihniyet ve dünya görüşü aile, eğitim, ekonomi, siyaset ve serbest zaman faaliyetlerinde etkilerini göstermekle birlikte, dinin özellikle toplumsal ahlakın en temel yapı taşı olduğu görülmektedir. Max Weber'in *Protestan Ahlakı* dini zihniyetin ekonomi üzerindeki tesirlerini mercek altına alan din sosyolojisinin klasik örneklerinden birisiyken, Sabri Ülgener'in *Zihniyet ve Din* ilişkisiyle ilgili incelemeleri ya da İzzet Er'in *Sosyal Gelişme ve İslam* isimli çalışması dini zihniyetin iktisatla ilişkisini ele alan bizim kültürümüze ait araştırmalardır. Örneğin vahdet anlayışı, eşitlik ve adaletin yegâne değer olarak görülmesi, ferdî teşebbüs ve mobilizasyona izin verilmesi, adaleti tesis etmede merkezi otorite ve çoğunluğun fikrine uymanın lüzumu, kamu hizmetlerinin emanet telakki edilmesi, adaleti sağlamada dünyevi/uhrevi menfaat ve müeyyidelerin konulması, İslamiyet'in zihniyet oluşturmadaki rollerini açıkça ortaya koyan ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır (Er, 1994: 51vd).[2]

Kültürel yapıyı oluşturan en önemli faktörlerden biri olan din, aynı zamanda, toplumsal sınır ve tanımlamaları netleştiren dinamik bir sosyal kimlik unsurudur. Dinin kültürel kimliğin temellerinden biri olarak hem ulusal, hem de uluslararası politikaya etki ettiği günümüz sosyal bilimlerinde geniş kabul görmektedir. Özellikle Shmuel Huntington'un kimlik üzerine kurduğu "medeniyetler çatışması" yaklaşımı ve üzerine yapılan tenkit ve tartışmalar dinin kimlik oluşturmadaki/kazandırmadaki rollerinin ne denli önemli olduğunu bir kez daha göstermiştir. İçerdiği anlam, sembol ve pratiklerle din kurumu dil, ortak tarih, etnisite ve coğrafya faktörleriyle birlikte kültürel kimliğin vazgeçilmez bir parçası olarak (Fox-Sandler, 2005: 294) topluluklara kim oldukları ve niçin var oldukları şuurunu vermekte; onlar için hedef örüntüleri sunmakta ve hayatlarına anlam katmaktadır (Okumuş, 2003: 77).[3]

Dinin toplumsal işlevlerinden bir diğeri önemli bir meşrulaştırma kaynağı olmasıdır. Düşünce ve davranışların meşrulaştırılmasında dini anlam evre-

2 Ayrıca bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu,* Çev. Zeynep Aruoba, Hill Yayınları, İstanbul 1997, ss. 87vd; Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası,* Der Yaymları, İstanbul 1981, ss. 56vd; aynı yazarın *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı,* Der Yayınları, İstanbul 1981; *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler,* Mayaş Yayınları, Ankara 1983.

3 Dinin kimlik kazandırma rolü, toplumsal katmanlar için geçerli olduğu gibi, bu toplulukları yöneten lider ve fikir babaları için de geçerlidir. George W. Bush'un Evangelik bir Hıristiyan olması özellikle Orta Doğu ile ilgili politik yönelimlerinde kendisini hissettirmiştir. Yine Türk hakan ve devlet adamlarında i'layı kelimetullah ve Türk cihan hâkimiyeti anlayışları dinin doğrudan siyasi yönelimleri nasıl etkilediğinin somut bir tezahürü olmaktadır. Bkz. Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II,* Boğaziçi Yaymları, 13. bsk., İstanbul 2000.

ninin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Akıl ve yorum devreye girdiğinde her şeyin her şeye dönüşebildiği dini metin ve gelenekler, politik ve askeri kararlar dâhil pek çok düşünce ve aksiyonun kutsal bir anlam evreni içinde meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Örneğin intihar eylemlerinin cihad ve şehitlik anlayışlarıyla bağdaştırılarak açıklanması, eylemlerin klasik İslam savaş hukukunda dayanak bulmasını kolaylaştırmakta, eylemlere ivme kazandırmakta ve toplumsal kabul görmesini sağlamaktadır (Özel, 2004: 25).[4] Yine Halaka'ya (Yahudi Şeriatı) dayalı politik bir ideoloji üreten Gush Emunim hareketine göre, Batı Şeria'nın Yahudiler tarafından kontrol altına alınması, ilahi olarak emredildiği için beşeri ya da demokratik kararlarla vazgeçilemeyecek bir politika olmaktadır. Bu anlayışın uzantısı olarak Batı Şeria topraklarında izinsiz yerleşim birimleri kuran Emunim üyeleri, Filistin bölgesinde Yahudi yerleşimini yayma ve güçlendirme hedeflerini dini referans çerçevesine izafetle meşrulaştırmaktadır (Newman, 2004: 143-145).

Sosyal ve politik sonuçları olan dini kurum ve topluluklar şeklinde kendini ifade etmesi dinin diğer bir sosyal tezahürüdür. Toplumsal katmanlar içinde gördüğü kabul ve destekle doğru orantılı bir biçimde sosyal aktör ve politik dinamik olabilen dinsel örgütlenmeler, aynı zamanda, sosyal gruplar için sınırlar çizen, standartlar tayin eden dini bir meşruiyet kaynağı ve otorite şekli olarak işlev görmektedir. Diğer kurum ve gruplar gibi, dini kurum ve topluluklar da sosyal hareketliliğin lojistik temeli olabilmekte, üyelerine kazandırdıkları rol, statü ve pozisyon örüntüleriyle ilave bir sosyalleşme vasıtası olmakta ve oluşturdukları grup kimliğiyle bazen toplumun genel standartlarıyla çatışırlarken, bazen de bu standartlarla ahenk içinde yaşamaktadır. Türkiye'de cemaat, tarikat ve laiklik ekseninde cereyan eden tartışmalar dini kurum ve toplulukların önemini göstermesi bakımından manidar olurken; yine Katolik Kilisesi'nin bazen uluslararası, bazen uluslar üstü küresel bir aktör olarak boy göstermesi dini kurum ve grupların gücünü gösteren bir diğer örnektir (McVeigh-Sıkkınk, 2001: 295).[5]

4 İslam hukuku açısından eylemleri meşru görenlerin, bir askerin gerçekten şehitlik mertebesine ulaşmak gayesiyle öleceğini bile bile tek başına düşman ordusuna saldırabilmesi ve düşmanın kalkan olarak kullandığı sivillere zarar verilmesinin belirli şartlar altında caiz olması -ya da savaşın kendi yapısı gereği sivillerin kurban olmaları- şeklindeki iki umumi hükme dayandıkları görülmektedir. Bkz. A.g.e., s.25.

5 Yapılan saha araştırmaları Türk toplumunda tarikat ve cemaat tipindeki dini toplulukların dini yaşamadaki önemini ortaya çıkarmaktadır. Bizim yaptığımız Gerede araştırmasında deneklerin %69,5'i dini yaşamada tarikatların önemine işaret ederken dini cemaatler konusunda bu oran %79'a çıkmaktadır. Bu oranlar metropollere doğru gidildikçe düşmekle birlikte, genel olarak dini kurum ve grupların önemini göstermektedir. Bkz: Halil Aydınalp, *Din Kurumu Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede'de Dini Hayat*, Gerede Belediyesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 105.

Bütünleştirme ve çatıştırma dinin en önemli fonksiyonlarındandır. Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Robert Bellah gibi sosyologların temsil ettiği bütünleşme teorileri içinde, din sosyal bütünleşmeyi sağlayan en önemli kurumlardan biridir. Din sosyal sistemin dengeli ve süreğen bir yapıda kalmasına yardım etmekte, toplumun hayatiyetini devam ettirmesinin her toplum için geçerli adeta bir ön şartı olmaktadır. Bellah'ın Amerikan tarihinin çeşitli dönemlerinde sivil dinin toplumda oynadığı bütünleştirici etkilerine işaret ettiği çalışmaları, dinin bütünsel bir milli kimlik oluşturmadaki işlevlerini gözler önüne sermektedir. Yine Polonya'daki Katolik Kilisesi'nin Komünizmin bu bölgede yer etmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olarak sunulması da dini kimliğin bütünleştirici gücünün bir ifadesidir (Furseth-Repstad, 2006: 115). Bununla birlikte, her dinin kendi inananları için bütünleştirici, inanmayanları için çatışma unsuru olduğu yaygın sosyolojik gözlemlerdendir. Doğan her yeni dini akım mevcut otorite ve yerleşik inançlara meydan okuyarak ortaya çıkarken, aynı dini gelenek içinde ortaya çıkan yorum ve anlayış farklılıkları da dini kaynaklı bölünme ve çatışmalara yol açmaktadır. Haçlı seferleri, Avrupa'daki mezhep savaşları, Kuzey İrlanda'daki Katolik-Protestan, Orta Doğu'daki İsrail-Filistin, Hindistan'daki Hindu-Müslüman, Tayland'daki Budist-Müslüman çatışmaları din-kimlik zemininde cereyan eden çatışmalardan çeşitli örneklerdir (Okumuş, 2003: 72).

3.2. Kesişen Dini Sınırlar ve Dini Çatışma

Geliştirdikleri grup kimliği ve özel mensubiyet duygusu dini topluluklarla topluluk dışı fertler arasında görünür veya görünmez, esnek ya da katı sınırlar çizmektedir. Grup içindekiler için dâhili bir arınma imkânı sunan dini topluluklar, aynı zamanda, müntesiplerini grup dışı tehlikelere karşı koruyan bir kalkan/sığınak işlevi görmektedir. Kendi normatif grup kimliğinden hareketle dışarıdakinin "ötekileştirilmesi" potansiyel dini çatışmanın ilk basamağını oluştururken; grup dışı kimlikler "biz" ve "onlar" karşıtlığı içinde algılandığında, çatışmanın zihinsel zemini kendiliğinden oluşmaya başlamaktadır (Meredith, 1987: 169) .

Kesişen dini sınırlar içinde gerçekleşen dini çatışmanın en tipik şekilleri, mevcut dini otorite ve geleneklere meydan okuyarak ortaya çıkan yeni dinlerin doğuş aşamasında görülmektedir. Kutsal kitaplarda dinlerin doğuş süreciyle ilgili çatışma portreleri oldukça geniş yer tutmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Hz. Musa'nın Firavun'la mücadelesi ve önce Mısır sonra Filistin'de gerçekleşen çatışma ve çekişmeler, seçilmiş insanların şeytana karşı savaşı olarak tasvir edilir; ancak bu çatışmaların aynı zaman-

da toprak, kaynak, kimlik ve otorite üzerine verilen bir mücadele süreci olarak yorumlanması da mümkündür.[6]

Merkezi otoritenin kabilelerin elinde bulunduğu ve bünyesinde çoğul dini yapıları barmdıran Mekke'de, yerleşik yapının oldukça uzağında adalet ve tevhit ilkeleriyle yeni bir din olan İslamiyet'in ortaya çıkması, kesişen dini sınır ve otoriteleri alt üst eden sosyal ve ekonomik bir devrim niteliği taşımıştır. İslamiyet'in doğuşuyla birlikte, yeni doğan dine yönelik baskı ve zorlamalar hemen başlamış; ancak Müslümanların çatışma sürecine fiilen katılmaları peyderpey gerçekleşmiştir. İlk dönemlerde sabretmeleri, savaştan ellerini çekmeleri (Nisa, 77), şiddete müracaat etmeksizin hikmetle tebliğ etmeleri (İbrahim, 25) ve kötülüğü iyilikle karşılamaları (Fussilet, 34) tavsiye edilirken; Medine döneminde, Müşriklerin palazlanan İslam'ı kurumsallaşmadan yok etme hazırlıklarına girişmeleriyle birlikte, savaşa müsaade edilmiştir (Hac, 39).[7] Sosyal taban bularak giderek kuvvetlenen İslam dini, mevcut dini anlayış ve geleneklerle birlikte, ekonomik, sosyal ve siyasi düzeni tehdit ettiği ölçüde, önce Müşrikler, daha sonra Ehli Kitap'la çatışmaya girmiştir. Nitekim bu tehdit ve savaş ortamında, Kuran'ın, cihad ve şehitlik bağlamında ölmeyi ve öldürmeyi kutsal bir görev haline getirdiği görülmektedir.(Güler, 2002: 43–45).

Kesişen dini yapılar arasındaki çatışmalarm etki alanı, uzunluğu ve tahribatı açısından en önemli tarihsel örneklerinden birisi kuşkusuz Haçlı Seferleri'dir. Neredeyse iki yüzyıl (1096–1291) süren Haçlı Seferleri, Hıristiyanlığın ilk vatanı olan bölgeleri, özellikle Kudüs'ü geri almak; Latin, Yunan ve Batı Hıristiyanlığı arasında yakınlaşma sağlamak; Batıya doğru ilerleyerek Bizans'ı tehdit eden Türkleri durdurmak gayesiyle yapılan tipik kutsal savaşlar olarak nitelendirilmektedir. *Deus vult* (Tanrı böyle istedi) seferlerin cenk nidası haline gelirken, bu savaşlarda, din, hem çatışma sürecini başlatan ve alevlendiren muharrik güç, hem de Doğu Hıristiyanlığı'nı da kapsayan barbarlık ve vahşeti meşrulaştıran bir mekanizma olarak kullanılmıştır. Yağma ve katliamlara karşı çıkanlar olmuşsa da, Hıristiyanlarm geneli, bütün çeşitleri içinde şiddeti meşru görmüş ve Haçlı seferlerini Tanrı'nın buyruğu kutsal savaşlar olarak yorumlamışlardır (Johnstone, 2004: 117–118).

Çağdaş dönemde, özellikle stratejik ve ekonomik değeri olan bölgelerin sosyo-kültürel ve dini farklılıklarına rağmen ulusal sınırlar içinde tutul-

6 Bkz. *The Old Testamnet, The Holy Bible,* Zondervan, Michigian 2002.

7 Bkz. *Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali,* Haz. Ali Özek vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

ması, yoğun etnik-dini çatışmalara sebep olmaktadır. Bu anlamda Hindistan-Pencap (Hindu, Sih ve Müslüman çatışması), Pakistan-Keşmir (Hindu-Müslüman), Güney Tayland (Budist-Müslüman), Çin Sincan bölgesi-Doğu Türkistan (Çin-Müslüman), Kuzey İrlanda (Protestan-Katolik), Nijerya (Müslüman-Hıristiyan), Çeçenistan (Müslüman-Ortodoks), Azerbaycan-Karabağ (Müslüman-Grogeryen Hıristiyan) çatışmaların yaşandığı önemli risk bölgeleridir.

Örneğin Himalaya Dağlarının batı ucunda Afganistan, Pakistan, Çin ve Hindistan'ın kesiştiği noktada yer alan Cammu Keşmir nüfusunun yaklaşık % 85'i Müslüman, % 25'i Hıristiyan, Budist ve Sih dinlerine mensup Hintlilerden oluşmaktadır. Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılma sürecinde, Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerin Pakistan'a verilmesi iki ülke arasında şarta bağlanmasına rağmen, Hindistan'ın bölgeyi Pakistan'a vermemesi, Keşmir'de 60 seneyi aşkın bir süredir Müslüman-Hindu çatışmasına sebep olmaktadır. 1948 ve 1965 savaşlarından sonra 1980'lerin sonundan beri Pakistan tarafından desteklenen çeşitli Müslüman gruplar bölgedeki Hint işgaline karşı savaş vermektedirler. 14 milyon civarında nüfusa sahip Keşmir bölgesinde Müslümanlara karşı tam yetkili yarım milyon Hint askeri görev yaparken Müslüman-Hint çatışmasında son 15 yılda 50 binden fazla insanın hayatını kaybettiği ifade edilmektedir. Dini-etnik nitelikli yerel bir çatışma sahası olmasına rağmen her iki ülkenin de nükleer silahlara sahip olması, ulusal sınırların ötesinde bütün Asya jeopolitiğini tehdit eden bir tehlike olmaktadır (Arı, 2000: 8vd).[8]

Sih, Hindu ve Müslüman nüfusunun kesişme noktası, Kuzey Hindistan'daki Pencap özerk bölgesi özellikle Sih-Hindu çatışmalarına sahne olan riskli coğrafyalardan bir diğeridir. Hindistan'ın en verimli arazilerinin bulunduğu Pencap bölgesinde 15 milyon nüfusuyla çoğunluğu oluşturan Sihler, manda yönetimine bağlılıkları ve kendilerine bahşedilen verimli toprakların pozitif tesiri altında, şehitlik kültü ve kendilerine özgü iş disiplini içinde güçlü bir grup kimliği oluşturmuşlar; genel Hindistan nüfusunun % 2'sini oluşturmakla birlikte ordu, bürokrasi, ticaret ve tarımda faal olmayı başarmışlardır. (Örneğin Hindistan ordusunun % 15'i Sihlerden oluşurken yakın dönem Hindistan başbakanlarından Zail Singh de bir Sih idi) Manda yönetimi bölgeyi terk ettikten hemen sonra "Müslümanlar Pakistan'ı, Hindular

8 Keşmir'de 3 yıl içinde 3 bin 744 kişinin kaybolduğu açıklandı. Bölgedeki Müslüman kaynaklara göre, söz konusu rakamın işgal yönetimi tarafından resmi olarak kabul edilen rakam olduğunu ve bu nedenle düşük tutulduğunu, gerçek rakamların bu rakamın en az dört katı olduğunu bildirmektedir. Bkz. http://www.ihh.org.tr/Kesmir-de-3-Yilda-4-Bin-K.76+M5b82d8d7272.0.html, 02.07.09.

Hindistan'ı alırken Sihler hiçbir yeri almadı" diyerek ana vatan ve toprak talebinde bulunan Sihler, 1920'lerden beri varlığı bilinen dini-politik bir hareket olarak özellikle Akalis'in oluşturduğu çatışma ortamı içinde Hindular'la mücade etmektedir. Karizmatik dini liderlerin Humeyni tarzında bir devrim yapmak gayesiyle başlattıkları ayaklanmalar kanlı çarpışmalara sahne olurken, Hindu olmanın dışında başka bir suçu olmayan pek çok sivil Sih, gerillalar tarafından katledilmiştir. Hindistan ordusunun ağır silahlı birliklerle müdahale ettiği Pencap'da ayaklanmanın elebaşları öldürülmüş, ancak beş ay sonra Sihler başbakanlardan İndira Gandi'yi katlederek sansasyonel bir şekilde intikamlarını almışlardır (Johnstone, 2004: 121–122).

Çoğul etnik ve dini yapılara sahip toplumlarda, milli kimliğin inşa sürecinde din başat faktör olmakta ve kesişen dini sınırlar sosyal çatışmaya kapı aralamaktadır. Nijerya'daki Hıristiyan-Müslüman çatışması ya da Balkanlar'daki Müslüman-Hırvat-Sırp çatışmaları bu durumun en canlı örneklerini oluşturmaktadır (Samaila, 2008: 35vd; Nsofor, 2004: 12vd; Nordtvedt, 2007: 22vd). Din milli kimliğe kendi rengini verdiği için etnik çatışmalar dini bir anlam evreni içinde üretilmektedir. Kuzey İrlanda'daki Katolik-Protestan çatışmaları hiçbir şekilde kutsal bir savaş olarak algılanmamakla birlikte, İrlandalıların Protestanlarla mücadelesi Katolik kimliğinin önceliği üzerine kurulmaktadır. Katoliklik milli kimliğin basit bir parçası olmanın ötesinde hayata anlamını vererek toplumsal sınırlar çizmekte, özellikle fiili çatışma içinde, ideolojik olarak Keltik kimliğine kaynaklık ederek ortak bir bilinç yaratmakta, kurumsal olarak bu kimliğin ifade alanlarını ve toplumsal bağlamlarını inşa etmekte, pratik olarak Kilise'ye ait sembol ve ritüellerle normatif bir bütünleşme sağlamaktadır. Dini izafet çerçevesinin bu kadar anlamlı ve etkili olduğu bir toplumda, daha kuvvetli oldukları izlenimi veren Protestanlarla birlikte hayat sürme dini kimliği belirginleştirerek farklılıkları daha da keskinleştirmektedir (Mitchell, 2005: 122–126).

Din çatışmanın temel sâiki ya da kurucu öğesi olmasa da, yani dini-etnik kimlikler arasındaki kavgalar genelde sosyal ve siyasi dinamiklerin etkisi altında şekillense bile, din çatışan tarafları kalın çizgilerle birbirinden ayırmakta ve meşruiyet kurgusunu tanımlamaktadır (Wald-Shye, 1994: 158). Bu durum kesişen dini sınırların en kanlı örneklerinden biri olan İsrail-Filistin çatışmasında da görülür. Yahudilerin mesiyanizm, Musevilerin seçilmişliği, Yahudi düşmanlığının ebediliği ve vaat edilmiş topraklar çerçevesi içinde oluşturdukları söylemle çatışma sürecini kendi lehine meşrulaştırdıkları dikkat çekmektedir. Filistin içlerine doğru genişleyen Yahudi yerleşim birimlerini boşaltmak için verilen askeri emirlere uymanın Halaka'ya (Yahudi şeriatı) karşı çıkmak olduğu bildirgesinin başta önemli Aşkanazi

dini lideri Chaim Druckman olmak üzere, 500 haham tarafından imzalanması bu konuda tipik bir örnektir. Diğer çatışma alanlarında da olduğu gibi, İsrail'de din etnik bilinci güçlendirmekte ve ulusal kimliğe anlamını vermektedir. Nitekim İsrail'de, dinle Filistinlilere gösterilen düşmanlık arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Dini aktörlerin barış sürecine yönelik tutumlarına bakıldığında, seküler Yahudilerin % 59'u barış sürecini desteklerken dindarlarda bu oran % 20'lere, ultra-dindarlarda ise % 7'lere kadar düşmektedir (Rynhold, 2005: 387).

3.3. Aynı Dini Sınırlar İçinde Dini Çatışma

Dini grupların mantığı ve işleyişi diğer sosyal gruplara benzer. Dini grubun bir lideri, bağlayıcı kuralları, mensuplarından beklentileri, kendilerinden olmayanlarla ilişki biçimleri, kendine özgü ilgi ve menfaatleri vardır. Süreç içinde üretilen grup kimliği kendi içlerinde bütünleşme ve dayanışma, kendi dışlarında rekabet ve çatışma unsurudur. Dini topluluklarda egemen normların aşkın/ilahi kaynaklı olması ve genelde sorgulamanın olmadığı karizmatik otorite tipinin görülmesi, diğer sosyal gruplarla karşılaştırıldığında, dini grupların işleyişini ve bağlayıcılığını farklılaştırmaktadır.

Avrupa'daki mezhep savaşları ya da Protestanlığın ortaya çıkış süreci aynı dini sınırlar içindeki çatışmaların tipik tarihsel örnekleridir. Roma Katolik Kilisesi dinden sapma olarak yorumladığı düşünce ve davranışları sıklıkla kılıçla bastırma yolunu seçmiştir. Engizisyon mahkemeleri ya da 14. yüzyılın başlarında Güney Fransa'da yaşayan Waldensianlar ile Albigensianslar'ın sapkın ilan edilerek seküler otoritelerle işbirliği içinde katledilmeleri bu konuda çarpıcı örneklerdir (Johnstone, 2004: 117).

İslam sosyal tarihi içinde ise, aynı dini sınırlar içindeki ilk ciddi çatışmalar, Hz. Osman'ın hilafetiyle birlikte ortaya çıkan gruplaşmalarda görülmektedir. M.S. 656'da Hz. Osman'ın şehit edilmesinden M.S. 661'de Hz. Muaviye'nin halifeliği ele geçirmesine kadar olan dönem, İslam tarihinde, "fitne dönemi" olarak da adlandırılan ilk iç savaş dönemidir. İslam toplumu bu dönemde binlerce Müslüman'ın hayatını kaybettiği Cemel ve Sıffin iç savaşlarını yaşamıştır. Günümüzdeki köktenci hareketlerin ilk örneği olarak sunulan Hariciler de yine bu dönemde ortaya çıkmıştır (Hawting, 1978: 32). İslam politik teorisi içinde "Hariciler" diye anılan reaksiyoner grup, hem Hz. Ali'yi, hem de Hz. Muaviye'yi terk ederek "hüküm yalnız Allah'a aittir" ayetini kendilerine slogan edinerek ilahi kanunları bıraktıklarını düşündükleri için Hz. Ali'yi ve Hz. Muaviye'yi küfürle itham etmiştir (Williams, 2005: 5126; Higgins, 2003: 390). Hariciler, kişinin imanını koruyabilmesi ve Müslüman olarak kalabilmesi için kendilerine göre tanımladıkları sert standartlar ortaya koymuşlardır. Haricî olmayan herkesi düşman

ve kâfir ilan ederek kendileri dışındaki Müslümanları, "isti'râz" adı verilen yok etme zihniyetiyle -bu zihniyet sonraki Hariciler tarafından oldukça yumuşatılmışsa da- öldürmekten çekinmemişlerdir (Fığlalı, 1997: 171).

Aynı dini sınırlar içindeki çatışmalar, pek çok din için geçerli olan bir hususiyet olmakla birlikte, temelde, doktrin tartışmaları ile kutsal metin ve kurucu tarihsel gelenek üzerindeki yorum ve anlayış farklılıklarından beslenmektedir. Başlangıçtan günümüze, bütün çeşitleri içinde İslam'daki mezhep ve fırkalar ya da örneğin günümüzde Protestanlığın Presbiteryen, Babtist, Luteran -ki bunlar da kendi aralarında bölünmüştür- gibi mezheplere ayrılması bu durumun açık bir göstergesidir. İnancın hakikati ya da doktrin konusundaki tartışmaların iki seviyede cereyan ettiği söylenebilir: Öncelikle, dini metin ve geleneğin nasıl yorumlanacağı problem teşkil etmektedir. Literal/lafzî, mecazî/metaforik, tarihselci, zâhirî, bâtınî ya da gâyî yapılacak yorumların her biri farklı bir dini gelenek oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Resmî/kitabî İslam ve halk İslamı temel ayırım olmakla birlikte, günümüzde bilimsel, ideolojik, köktenci, modern, ferdî, tarikat ve cemaat İslam anlayışlarından bahsedilmesi, bu durumun sosyolojik bir sonucu olmaktadır. İkinci seviyedeki çatışma modern dünyadaki inanç/değer krizi ve laiklik/sekülerleşme problemiyle ilgilidir. Dini inanç, sembol ve ritüellerin özel hayata hasredilmesi ve paranın yegâne değer haline gelerek hayatın ölçüsüzce maddileşmesi bir yandan çeşitli sekt, dini grup ve toplulukların cazibesini artırırken, diğer yandan dini özgürlükler, laiklik ve dindarlık üçgeninde devam eden tartışma ve bölünmelere yol açmaktadır (Johnstone, 2004: 124).[9]

Kabul görmüş, kurumsallaşmış bir dini geleneğin dışına çıkanlar, sapkın ve kâfir olarak tanımlanarak çeşitli otokontrol ve müeyyide sistemleriyle cezalandırılmaktadır. Grup kimliğini ihlâl, ihmal ya da inkâr edenler dini topluluğun bütünsel yapısının korunması karşısında tehdit olarak algılanmakta ve sapkınlarla/kâfirlerle mücadele grup içi bütünleştirici bir işlev görmektedir. Dini grubun norm ve beklentilerine ters düşme, sapkınlığın/kâfirliğin dini otoriteyi tehdit edecek şekilde büyümesi, İslam tarihinin ilk dönemlerinde görülen "ridde" hadiselerinde olduğu gibi, dini çatışmanın yoğunluğunu artırmaktadır. Birincil münasebetlerin egemen olduğu küçük dini gruplarda sapkın üyelere karşı uygulanan baskı ve müeyyideler ku-

9 Birinci seviyedeki kriz örneğin Tanrının sıfatlarıyla ilgiliyken ikinci seviyede Tanrının varlığı tartışmalı hale gelmekte ya da Babtizın'in nasıl yapılacağından tartışma Babtizının varlığına indirgenmektedir. İsa'nın bakire Meryem'den doğuşuna Episkopallar'ın % 21 her hangi bir reserv koymadan inanırlarken, İncil'deki mucizelerin doğruluğuna Metodistlerin % 37'si, Episkopallar'ın % 41'i, Kongrekasyonlar'ın %28'i inanmaktadır. Doğrudan inanç konusuyla ilgili doktriner farklılıklar dini çatışmanın alt yapısının oluşturmaktadır. Bkz. A.g.e., s. 125.

rumsal bir nitelik kazanmıştır. Örneğin Mennonit Hıristiyanlar (16. yüzyılda ortaya çıkmış, sayıları 1,5 milyon civarında Anababtist bir grup) sapkın üyelerini tövbe edinceye kadar tecrit etmekte, sapkınlığın derecesine göre bazen seneler boyu sosyal münasebetlerini kesmektedirler (Meredith, 1987: 170). Mennonitler'deki terk etme anlayışı Alevî-Bektaşî geleneğinde *düşkünlük* geleneği şeklinde kurumsallaşmıştır. Sosyal bir kontrol mekanizması olan düşkünlük kurumu, dini topluluğun sürekliliğini sağlayan, grubu dış tehlikelerden koruyan ve grup içi yozlaşmaları önleyen informal bir hukuk sistemi gibi çalışmaktadır (Keskin, 2004: 137; Uçar, 2006: 40).

Aynı dini grubun üyeleri arasındaki çatışma sadece doktrin farklılıklarından ileri gelmemektedir. Grup içi taraflar güç, prestij, ayrıcalık ve kendi menfaatlerini korumak için de çatışmaktadırlar. Yahudi geleneğinde ve bazı Hıristiyan kiliselerde erkeklerin otorite ve liderlik konusundaki egemenlikleri karşısında mücadele veren kadın gruplar ya da beyaz kiliseler içinde siyahlarm mücadelesi temelde bir güç ve imtiyaz problemi olmaktadır. Homoseksüel, gey ve lezbiyenlerin dini yapılardan dışlanması ve bu tür cinsel eğilimlerle dini kurumlarda var olmaya çalışan gruplarla yaşanan çatışmalar da yine bu konuda örnek teşkil edebilir (Roberts, 2003: 69; Meredith, 1987: 170). Aynı dini grup içindeki bölünmeler temsil ve otorite paylaşımından da kaynaklanabilmekte, doktrin farklılıkları daha kapsayıcı ve hoşgörülü bir yaklaşımla çözülebilir nitelikte olsa bile, toplumsal örgütlenme ve siyasi anlayış farklılıkları uzlaşmayı engelleyebilmektedir. Ortodoksluk ile Roma Katolikliği arasındaki bölünmelerin Yunan felsefe ve siyaset anlayışı ile Roma felsefe ve hukuk anlayışı arasındaki farklılıklardan ileri geldiği iddia edilirken, Doğu Hıristiyanlığı'nın tek bir Batı Katolikliği otoritesi altına girmek istemediği ifade edilmektedir. Diğer dini normlarla birlikte, peygamberin meşru halefi olarak imamet meselesinin temelde bir otorite ve temsil problemi olduğu düşünülürse, aynı hususun Sünni ve Şii İslam yorumları arasındaki farklılık ve çatışmalar için de geçerli olduğu savunulabilir (Meredith, 1987: 171).

11. ve 13. yüzyıllar arasında Selçuklu hâkimiyetindeki bölgelerde Bâtıniliğin bir kolu olarak faaliyet gösteren, *Nizarî-İsmâilî*, yarı gizli yarı açık protest bir hareket olan Haşhâşîler bu konuda tipik bir örnektir (Chris-Cullen, 2003: 15–16). Haşhâşî hareketi dini anlayış farklılıklarıyla birlikte, baskıcı Arap Sünniliğine karşı Hint Avrupalı olan İran'ın tepkisi, İslam'ın yeni medeni düzenine karşı İran göçebe aristokrasisinin direnme teşebbüsü, büyük mülk sahiplerinin İslam'ın eşitlik prensibi karşısında kendi mülklerini korumak için tasarladığı aykırı hayat nizamı ve Selçuklu hâkimiyetine muhalif grupların genel bir reaksiyonu şeklinde açıklanmaktadır (Lewis,

1995: 118–119). Hasan Sabbah'la ilgili temel problem, Kaygusuz'a göre, Alamut merkezli örgütsel bir yapı meydana getirerek egemen Sünni ortodoksisine meydan okumuş olmasıdır. Baskılara rağmen İsmâilî inanç öğretisinden vazgeçmeyen Hasan Sabbah, savunduğu öğretiyi genişleterek özgürlük, eşitlik ve paylaşımcılık üzerine Alamut merkezli Nizârî İsmâilî bir birlik meydana getirmiştir (Kaygusuz, 2004: 11). Yine 1990'ların başında Amerika'da silahlı mücadeleye varan Katolik-Protestan çatışması teolojik farklılıklardan ziyade; etnik, politik ve ekonomik farklılıklarla açıklanmaktadır. Mevcut siyasi yapıyı yönlendiren Protestan grupların siyasi ve ekonomik menfaatlerinin Katolik göçmenler tarafından daraltılmasıyla şekillenen Protestan-Katolik çatışması, ekonomik ve sosyal temelde cereyan eden kaynak ve imtiyaz savaşının dini kimlikle ifadesi şeklinde yorumlanmaktadır (Meredith, 1987: 165; Esposito, 2003: 120).

Diğer taraftan dini topluluklar arasındaki çatışma ve bölünmeler grup sınırlarının nasıl tanımlandığıyla da ilgilidir. Diğer dini gruplar ve ana toplumsal yapıyla münasebetlerde konulan sınırlar ve ilişki biçimlerine göre çatışma artmakta ya da azaltmaktadır. Dini gruplar arasında *dışlayıcılık* (Bizim yolumuz tamamıyla doğru, onlarınki tamamıyla yanlıştır), *kapsayıcılık* (Onların yolu da fena değil, doğru yönleri var; ancak bizim yolumuz daha iyi ve doğrudur) ve *çoğulculuk* (Her ikimizin yolu da doğru; fakat ferdî farklılıklara göre uygunluğu değişmektedir) olmak üzere üç temel ilişki biçimi olduğu görülmektedir. Dini çatışma seçkincilik, mutlakçılık, tekelcilik, bağnazlık, hoşgörüsüzlük ve fanatiklikle tasvir edilen dini dışlayıcılığın tabii bir sonucu olmakla birlikte; özellikle otorite, kaynak, güç ve imtiyaz paylaşımı gibi sosyal ve siyasi dinamikler dikkate alındığında, kapsayıcılık ve çoğulculuğun egemen olduğu gruplarda da çatışma kuvvetle muhtemeldir (Meredith, 1987: 429-435). Büyük dini geleneklerde ortaya çıkan pek çok fırka, mezhep, hareket ya da akım göz önüne alındığında, bu üç yaklaşımın her birini temsil eden bir grup bulmak mümkün olacaktır. Genel olarak dinlerin ortaya çıktıklarında dışlayıcı, gelişme evrelerinde kapsayıcı, bir kültür ve medeniyete mal olduklarında ise daha çoğulcu eğilime sahip oldukları söylenebilir.[10]

3.4. Dini Çatışmanın Marjinal Yüzü: Dini Köktencilik

Bireysel ya da kurumsal sekülerleşme olgusu pek çok seviyede dini çatışmayı tetikleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Otoriteyi meşru yapan şeyin niteliği, daha açık bir ifadeyle otoritenin kaynağının beşeri ya

[10] Bkz. Muhammed Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism*, Al-Huda, London 1999, ss. 11vd.

da ilahi olması konusunda yapılan tartışmalar, dini çatışmanın beslendiği en önemli damarlardan birisini oluşturmaktadır. Çağdaş toplumlarda bazı grupların kutsadıkları/inandıkları/bağlandıkları norm ve değerlerin yaşadıkları hukuk/otorite yapısı içinde temsil edilmesi ya da otoritenin tümünün kendi değer sistemlerine göre oluşturulması konusundaki ısrarları, seküler/laik bir sistemde din ekseninde ortaya çıkan gerginliklerin temelini oluşturmaktadır. Bu çerçevede otoriteye karşı duyulan güvensizlik/düşmanlık lider(ler)den başlayarak bütün politik sistem ve uygulamalara, hatta küresel sistemin bütününe teşmil edilebilmektedir (Aydınalp, 2011b: 110113).

Dini köktencilik, temelde, yanılmaz otorite ve değişmez standart olarak tanrıyı ve kutsal metinleri merkeze alan bir dünya görüşünü ifade etmektedir. İlahi kaynakları, toplum ve devlet hayatının bütün ünitelerini tanzim eden kesin/değişmez referans noktası kabul eden köktenci dünya görüşü, hayata dair hiçbir ayrıntıyı atlamaksızın dini nitelikli evrensel bir sistem meydana getirme çabasındadır. Aslında tanrıyı sadece toplum ve devlet hayatında değil; insan hayatının parçalanma kabul etmeksizin bütün yönlerinde hâkim kılan bir evren yaratma arayışı olarak köktenci anlam dünyasında nihâi anlam, düzen ve yaptırım kaynağı aşkın kuvvet olmaktadır. Dolayısıyla köktenci çaba, genel olarak, aşkın kaynaklı anlam, düzen ve yaptırımı -gerektiğinde zor da kullanarak- beşeriyete hâkim kılma fiili şeklinde tanımlanabilir (Zeidan, 2002: 208).

Bu konuda, İncil hukuku ve beyaz ırkın üstünlüğünü savunan Hıristiyan Kimliği hareketi önemli örneklerden biridir. "Dini hukukla yönetilen yeni bir toplum içinde din ve devleti birleştirme çabasında olan" hareket üyeleri "Elohim City", "the Freeman Compound", "the Aryan Nations Compound" ve "Pierce's Cosmotheist Community" gibi teokratik oluşumlar içinde bir grup kimliği oluşturmuş durumdadırlar. Düşünce sistemleri içinde beyaz ırkın üstünlüğü ile Yahudi ve beyaz olmayanlara karşı nefretin önemli bir yer tuttuğu dikkat çekmektedir (Juergensmeyer, 2000: 31–32). Hıristiyan Kimliği Hareketi ile irtibatlandırılan Oklahoma Hükümet Binası bombalama eylemi, "tanrının yasası uygulandığı sürece Kimlik Hıristiyanları şiddet kullanımını haklı görmektedir" (Juergensmeyer, 2000: 32) diyen Winterhalder'ın yorumlarını haklı çıkarmaktadır. Hıristiyan Kimliği hareketine ait bir kampla ilişki içinde olduğu ifade edilen Timothy McVeigh, 19 Nisan 1995'de Oklahoma Hükümet binasına düzenlediği saldırıda 168 kişinin hayatını kaybetmesine, 500'den fazla kişinin de yaralanmasına sebep olmuştur (Juergensmeyer, 2000: 34).

Yahudi köktenciliğinin önde gelen uzmanlarından Sprinzak, Gush Emunim'i Yahudiler arasındaki en köktenci hareket olarak tanımlamak-

tadır. Tevrat'ta zikredildiği gibi, Akdenizden Ürdün nehrine, hatta daha doğuya kadar bölgenin tümüyle İsrail toprağı olarak Tanrı tarafından Hz. İbrahim'e vaat edildiğine inanan Gush Emunim üyeleri, bölgedeki çeşitli Filistinli belediye başkanlarına suikastlar düzenlemiştir. Newman, hareketin Mescid-i Aksa'yı havaya uçurma planlarının İsrail gizli servisi tarafından önlendiğini ifade etmektedir. Halaka'ya dayalı politik bir ideoloji üreten Emunim'e göre, Batı Şeria'nın Yahudiler tarafından kontrol altına alınması, ilahi olarak emredildiği için beşeri ya da demokratik kararlarla vazgeçilemeyecek bir politika olmaktadır (Sprinzak, 1993: 469; Newman, 2004: 958).

İslam dünyasında ise Selefi çizgide faaliyet gösteren bir hareket olarak el-Kaide örneği dikkat çekmektedir (Wiktorowicz–Kaltner, 2003: 77). El-Kaide örneğinde Selefiye, entelektüel bir anlama/iyileştirme çabası olmaktan ziyade; içtihada mesafeli, şiddet yanlısı, daha ziyade Ahmed Bin Hanbel ve İbn-i Teymiye çizgisinde bir yönelim olarak karşımıza çıkmaktadır (Woll, 2004: 609). 1990'ların başından itibaren şiddet yanlısı "ulus ötesi selefîlerin" hedefleri, Wiktorowicz'e göre Amerika'yı Arap Yarımadasından çıkarmak, Amerika'nın İsrail'e olan yardımlarını sona erdirmek ve Orta Doğu'daki "İslam dışı kukla rejimleri" devirmek şeklinde ortaya konulabilir (Wiktorowicz, 2001: 18). İslâmî radikalizmin topraksızlaşma süreci içinde örnek örgüt olarak sunulan el-Kaide, Roy'a göre stratejik bir vizyona sahip olmamakla birlikte (Roy, 2004: 294); kendisiyle doğrudan ilişki kurması gerekmeyen irili ufaklı gruplarla bağlantılı çalışan ve küresel marka haline gelmiş bir örgüttür. Ortaya çıkışı Afganistan'da oluşan İslam kardeşliği ve mücadele ruhunun "esnek ve hareketli uluslararası bir organizasyona" dönüşmesiyle gerçekleşmiştir (Roy, 2004: 302; Aydınalp, 2011: 145–150).

3.5. Modernizmle Doku Uyuşmazlığı: Sekülerleşme ve Dini Çatışma

Endüstrileşme, şehirleşme ve bireyselleşmeyle birlikte akılcılaşma ve sekülerleşme modern dönemin temel süreçleridir. Modern dönemde dinin iç dünyaya indirgenerek daha bireysel bir nitelik kazanması, kültürel bir öğe olmanın ötesinde devlet ve toplum hayatındaki önemini yitirmesi, dini kimliğini hayatın bütün alanları içinde daha belirgin olarak görmek ve göstermek isteyen birey ve gruplarda çeşitli gerilimlere sebep olmaktadır. "Bilimsel rasyonalizme dayanan bir toplumun merkezindeki boşluğu doldurma teşebbüsü" şeklinde de tanımlanacak bu gerilim, Armstrong tarafından kutsal dışı olana öfkeli, dışlayıcı, tahrip edici ve hatta öldürücü bir ideolojiye dayanarak hayatı yeniden kutsallaştırma süreci şeklinde tasvir edilmektedir (Armstrong, 2001: 370).

Din ve seküler bilim arasındaki gerilimin gölgesinde, dini radikalizmi üreten sosyal zemin, "seküler ve dindar olarak bölünmüş" ikili bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Aynı ülkede âdeta birbirinin dilini konuşmayan iki topluluk görüntüsü içinde, kutsal ya da kutsal dışı saygı atfedilen değerlerdeki farklılık, norm farklılığını da beraberinde getirmekte; referans çerçeveleri farklı, birbirlerine barış nazarıyla bakmayan fertlerden müteşekkil bir yapı olarak bu toplum, potansiyel bir korku, şiddet ve savaş toplumu olmaktadır (Armstrong, 2001: 367). Böyle bir sosyal çerçevede, bütün anlamları içinde modern kazanımlar ve teknolojik imkânlara rağmen, insanlar kendilerine "yol" olarak yine dindarlığı seçerken "inançlarını yeni biçimlerde geliştirmeye" çalışmaktadırlar. Dinin yeniden radikal keşfi, ondaki "mistik yönü" zedelemekle birlikte; özellikle radikal dini grupların "hem kendi dogmalarının bilimsel doğru olduğunda ısrar ederek, hem de kendi karmaşık mitolojilerini temel ideoloji haline getirerek dinlerini 'logos'a çevirmeye" (Armstrong, 2001: 366) çalışmaları, modern değer ve kazanımlar karşısında tam bir doku uyuşmazlığına tekabül etmektedir. Bu anlamda, modern dünya kendi lanetli yanını üreten bir mekanizma olarak karşımıza çıkarken, dini doktrin ve kanaatler tarafından harekete geçirilen duyarlılıklar bazen küresel sistemin tümüne, bazen seküler/laik devlet yapısına, bazense seküler yapının çeşitli kurumlarına savaş açmaktadır.

Günümüz İsrail toplumunda, seküler Yahudiler ile radikal Yahudiler arasında yaşanan gerilimler bu anlamda kayda değerdir. Seküler kanat tam bir sıkıntı kaynağı olarak gördükleri ultra-Ortodoks dini grupları İsrail'in kendi "İslami Cihadı" şeklinde yorumlarken, radikal dini gruplar da seküler İsraillileri Yahudiliği yaralayan "kâfirler" olarak görmektedirler. Seküler ve dini kamplar arasındaki çekişmelerin periyodik olarak sözlü saldırılardan kundaklama, kitlesel başkaldırı, devlet mallarına zarar verme ve bütünüyle kamu düzenini tehdit eder hale gelmesi, seküler ve dindar Yahudiler arasındaki sosyal mesafe, kültürel farklılık ve çatışmanın boyutlarını göstermektedir. Ortak dini kimliğin bütünleştirici yönleri olmakla birlikte, dindar ve dindar olmayanlar arasındaki çatışmaların meskûn mahallerdeki bölünmelerde, farklı eğitim kurumlarında, iç evliliklerde, işçi federasyonlarında ve diğer toplumsal pratiklerde giderek arttığı kabul edilmektedir. Sosyal bütünleşmenin motoru olan ordu içinde bile, seküler ve seküler olmayanlar arasında ayırım talepleri bu gün ciddi bir biçimde tartışılmaktadır (Wald-Shye, 1994: 158). Bütün bu bölünme ve çatışmalar, temelde, devletin kimliği üzerine yapılan tartışmalara dayanmaktadır. Seküler kanat İsrail'i "Yahudilerin devleti" şeklinde vatandaşlık kavramını öne çıkararak modern bir bağlamda tanımlarken; seküler olmayanlar İsrail'i etnik ve dini bir anlam evreni içinde "Yahudi devleti" şeklinde anlamaktadırlar (Wald-Shye, 1994: 159).

Seküler hukukla çatışan Amerika'daki Amishler ve Mormonlar da modernizmle yaşanan doku uyuşmazlığının çarpıcı örnekleri olmaktadır. 8. sınıftan sonra çocuklarını okula göndermeyen Amishler, zorunlu eğitimin 16 yaşa kadar devam etmesini öngören Amerikan yasalarıyla çatışmaktadırlar. Roberts 1950 ve 60'larda Amish ailelerin hapis cezaları almalarına rağmen yine de çocuklarını okula göndermediklerini anlatmaktadır. Mormonlar ise evlilik konusunda kendi norm ve değer örüntülerine göre hareket etmektedirler. Medeni kanun birden fazla eşe müsaade etmemesine rağmen, ısrarla çok eşliliği devam ettiren Mormonlar seküler otoritelerle karşı karşıya gelmektedirler. Yine günümüzde bazı muhafazakâr Katolik ve Protestanların federal hükümetlerin tasvip etmedikleri kürtaj politikaları sebebiyle vergi ödememe tehdidinde bulunmaları, dini normlarla seküler otorite arasındaki çatışmanın canlı bir örneğidir (Roberts, 2003: 66).[11]

Dinin sosyal ve politik alandan soyutlanarak bir vicdan meselesi şeklinde algılanması ve sadece iç dünya ile sınırlandırılarak belli belirsiz bir kamu ruhu haline getirilmesi Sekülerizm karşıtlığının temelini oluşturmaktadır (Nepstad, 2004: 297). Bununla birlikte, dini grupların modern kazanımlara bütünüyle karşı oldukları söylenemez. Örneğin Amerika'daki Protestan hareketler, geçmiş dönemin dini yapısını geri getirmeye ya da diriltmeye çalışmaktan ziyade, Garvey'in de işaret ettiği gibi, tutucu bile olsa, modern problemler karşısında kendine özgü bir varlık mücadelesi olarak algılanmaktadır. Dinle ahlâkı, özel alanla kamu alanını birbirinden ayırmayan Protestan köktenciliği, Amerikan hukukunun İncil esasına dayanması gerektiği fikrini savunmakta ve Tanrı egemenliğine dayanan bir Amerika tasavvurunu öne çıkarmaktadır. Okullarda dua edilmesi, kutsal kitaba dayalı yaratılış teorisinin ders kitaplarına girmesi, dini okul açma özgürlüğünün savunulması, homoseksüelliğe, kürtaja ve pornografiye karşı çıkılması gibi tartışmaların, bu çerçevede, hep ilahi hukuk ve tanrı egemenliğiyle ilişkilendirildiği; ancak çağdaş bir söylem içinde kurulduğu dikkat çekmektedir.[12]

Modern toplumlara özgü sosyal çatışmaların dini topluluklara da sıçrayabildiği görülmektedir. 1960 sonrası dönemde kadın haklarıyla ilgili hareketler etkilerini kadınların din kurumlarındaki rolleri üzerindeki tartışma-

11 Kürtajla ilgili ayrıca bkz: H. John Evans, "Polarization in Abortion Attitudes in U.S. Religious Traditions, 1972–1998", *Sociological Forum,* Vol. 17, No. 3, September 2002, ss. 406–407.

12 Amerika'daki Protestanlar üzerine yapılan bir araştırma deneklerin %81,6'smm Amerikan toplumunu Tanrının rızasına daha uygun bir toplum haline getirmek için Hıristiyanların gayret göstermeleri gerektiğine inanmaktadır. Bu grubun üçte biri, %31,6'sı bu hedefi gerçekleştirmek için çatışma yaratabilecek taktiklerin kullanılmasının gerekliliğine inanmaktadır. Bkz. Meredith, McGuire, a.g.e., s. 170.

larda da göstermiş, genel olarak dünyanın çeşitli bölgelerinde kadın din görevlilerinin sayısı artmıştır. Günümüzde bazı küçük bağımsız kiliseler hariç, kadın din görevlileri Kuzey Avrupa ülkelerindeki Luteran kiliselerde oldukça yaygındır ve Amerika'daki büyük dini organizasyonların neredeyse tamamında kadınlar aktif roller üstlenmektedir. Kadınlarm dini mahallerdeki konumları ve dini kurumlarda özellikle yönetici olarak varlıkları Müslüman toplumlarda da çeşitli tartışmalara sebep olurken (Furseth-Repstad, 2006: 117); Türkiye'de kadınların Cuma, Bayram ya da Cenaze namazlarına iştirak etmeye başladıkları, il müftü yardımcılığı statüsünde bile olsa (örneğin Bursa müftü yardımcılarından birisi hanımdır) yönetici olarak atanmaya başladıkları dikkatlerden kaçmamaktadır. Bizim dini bünyemizle -en azından şimdilik- ilgili olmamakla birlikte, günümüz Avrupa'sında gey ve lezbiyenlerin kiliselerdeki varlıkları da bir çatışma konusudur. Örneğin Norveç'te, diğer bazı ülkelerde olduğu gibi, tartışma gey ve lezbiyenlerin kilise pratiklerini yönetmek üzere atanıp atanmayacakları konusunda yapılmaktadır. Azınlığı oluşturan bazı piskoposların düzenli ve resmi ilişkileri olan gey ve lezbiyenlerin din adamı olarak atanmasına hak tanıdıkları dikkat çekmektedir (Furseth-Repstad, 2006: 118).

Son olarak seküler toplumlarda en büyük dini çatışma alanlarından birisinin başörtüsü olduğu görülmektedir. Türkiye ve Tunus gibi İslam toplumlarında ya da Katolikliğin egemen yapı olduğu Fransa'da, başörtüsü, laikliği/kamu sekülerliğini ihlal eden siyasal içerikli dini bir sembol olarak yorumlanarak yasaklanmıştır. Başörtüsü yasağı, dini özgürlüklerin devlet garantisi altında olduğu laik devlet yapısında, bir anlamda anayasada ifadesini bulan dini özgürlüklerin kapsam ve sınırları üzerinde yapılan farklı yorumlara dayanmaktadır. Örneğin dönem dönem değişen Türkiye'deki başörtüsü yasağı, Anayasa Mahkemesi'nin gerekçeli kararına dayanmaktadır. Kendi modernliklerini kendileri üreterek, yine seküler yapı içinde üretilen çeşitli örtünme modelleri içinde, muhafazakâr köklerini taşımaya devam eden başörtülü öğrenciler, bu tarz kararlarla kendileri dışında çizilen çağdaşlık kalıplarına reaksiyon göstermektedirler. Günümüzde bu tartışmalar kamusal alanın sınırları ve başörtüsünün siyasi simge olup olmadığı gibi konularda devam etmektedir.

4. Sonuç

Dinlerin bütünleştirici etkisinin çatıştırmaya nazaran daha fazla olduğu din sosyolojisinde genel bir gözlem haline gelmiştir. Bu gözleme katılmakla birlikte, bütün büyük dini geleneklerde bazen çok acı sonuçları olan çatışma süreçlerinin yaşandığı yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla dini gelenekler hem kendi içinde, hem de kendi dışında farklılaşan amaç ve

isteklerin yön verdiği karşıtlıklar yaşamakta ve birbirleriyle mücadele etmektedirler.

Dini kaynaklı sosyal çatışmanın kaynakları çeşitli ve karmaşıktır, bazen de zıtlıklar içermektedir. Dinin toplumsal işlevleri, dinin sosyal çatışma sürecinde niçin faal roller oynadığını göstermektedir. Özellikle sosyal kimliğin önemli bir unsuru olması ve içinde yaşadığı kültüre kendi rengini vermesi dinin çatışma sürecine dâhil olmasını kolaylaştırmaktadır. Bu durum dinin kimliği, kimliğin de sosyal sınır ve mesafeleri tanımlamasıyla ilgilidir. Farklı dini gruplar arasında sınırlar keskinleştiğinde ya da aynı dini grup içinde sosyal mesafeler arttığında sosyal çatışma potansiyeli daima çok güçlü olmaktadır. Kimlik modeli diyebileceğimiz bu açıklama seviyesinde dini kaynaklı sosyal çatışma bir sosyalleşme ve kimlik problemi olarak tanımlanabilir. Bireyler hayatlarını kendi dini kimliklerinin tartışmasız önceliği üzerine inşa ettiklerinde sosyal çatışma kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. "Biz" ve "onlar" arasındaki ayırım çok keskinleştiğinde sonuç zulüm ya da kutsal bir savaş halini almaktadır.

Sosyolojide Marx ve Freud'dan süregelen çatışma yaklaşımı, dini, temelde var olan daha önemli çatışmaları maskeleyen bir yapı olarak görmektedir. Dini çatışmaların "aslında" siyasi, ekonomik, etnik veya sosyal sınıf meseleleri ile ilgili çatışmalar olduğu iddiası, özellikle, kesişen farklı dini gelenekler arasındaki dini çatışmaları açıklayabilir. Tarihsel olarak Haçlı Seferleri ya da günümüzde örneğin Hindu-Sih ya da İsrail-Filistin çatışmaları dinin motive ve mobilize ettiği, ancak temelinde siyasi ve ekonomik faktörlerin yer aldığı çatışmalardır. Dini sınırlar çoğunlukla etnisite, milli mensubiyet, sosyal sınıf, politik ve ekonomik farklılıkların beslediği diğer anlaşmazlıklarla kesişmektedir. Dini görünen bir çatışma aslında dinin dışındaki diğer sosyal dinamiklerin etkisi altında şekillenmektedir, dolayısıyla farklı dini gelenekler arasındaki çatışmalar dini görünümlü, ancak dini kaynaklı olmayan çatışmalar olarak görülebilir. Dini görünümlü bir çatışma sürecinde, din faktörü dışında, özellikle iktisadi ve siyasi faktörlerin etki ve gücü de tartışılmalıdır. Kuzey İrlanda'daki sıklıkla dini çatışma olarak tasvir edilen Protestan-Katolik çatışması bu durumun en çarpıcı örneklerinden biridir. Katolikler ile Protestanlar arasında kesin bir ayırım olmasına rağmen buradaki anlaşmazlık etnisite, sosyal sınıf, ekonomik menfaatler, politika, yaşam alanı ve milli mensubiyet problemi olarak görülebilir. Kesişen farklı dini sınırlar arasındaki çatışmaların büyük oranda bir güç, kaynak ve imtiyaz paylaşımı olduğu, ancak bu çatışmalarda dinin kitleleri hareketlendiren çok kuvvetli bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığı söylenebilir. Aynı dini sınırlar içindeki çatışmalar ise, diğer sosyal

dinamiklerin etkisi baki kalmakla birlikte, temelde bakış açısı, yorum ve algı farklılıklarının oluşturduğu karşıtlıklardan beslenmektedir. Özellikle aynı dini çatı altındaki farklı dini grup ve topluluklar arasındaki çatışmalar başlangıçta doktrin ve metot farklılıklarından ileri gelmekte, dini topluluklar hiyerarşik ve kurumsal bir yapı kazandıkça, çatışma süreci güç, kaynak ve imtiyaz paylaşımı ekseninde derinleşmektedir.

Dini köktencilik ise bir yönüyle yorum farklılığı, diğer yönüyle kesişen dini sınırlarla, dolayısıyla kaynak ve imtiyaz paylaşımıyla ilgilidir. Gelenek ve tarihsel tecrübeyi öteleyerek kutsal metinlerin literal manalarını merkeze alan, yoruma kapalı bir din anlayışı yanında, literal selektivizm de diyebileceğimiz kutsal metinlerde seçici olma dini köktenciliğin fikri alt yapısını oluşturmaktadır. Barışa nazaran savaş ve çatışmaya dair metinleri merkeze alan bir din telakkisi, köktenciliği çatışmanın içine çekmektedir. Hayata dair bütün alanlar katı bir din anlayışıyla açıklandığında, seküler dünya ya da küresel sistemin bütünü düşman haline gelmektedir. Bununla birlikte, aşırı dünyevileşmenin beraberinde getirdiği hoşnutsuzluklar ve küresel sistemin meşrulaştırdığı adaletsizlikler göz önüne alınmadan dini köktencilik, sekülerleşme ve sosyal çatışma tartışmalarının sadece din anlayışlarıyla açıklanması eksik bir yaklaşım olmaktadır. Dini kaynaklı sosyal çatışmalarda dinin rolünün küçümsenip bütün dini çatışmaların kaynağını sosyal çatışmalara indirgemek ya da dinin rolünü abartıp dini, çatışmaların yegâne sebebi olarak göstermek yerine, her iki yaklaşımı da açıklama gücüne ve yerine göre kullanmak daha uygun olacaktır.

Coser'in çatışma teorisi dini kaynaklı sosyal çatışma konusunda da geçerlidir. Dinlerde bütünleştirme ve çatıştırma birlikte ayrılmaz bir parça olarak düşünülmelidir. Dini gelenekler diyalektik bir süreç içinde bütünleştirirken çatıştırmakta, çatıştırırken bütünleştirmektedir. Burada temel problem çatışmayı dizginleyecek norm ve kurumların üretilmesiyle ilgilidir. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda empati kurabilme, hayatın kutsallığına inanma, iç dünyayı olgunlaştırma, tepkisellikte ölçülü olma, önce anlamaya çalışma, şiddet ve tecavüzden mümkün mertebe kaçınma çatışmayı dizginleyecek yardımcı unsurlar olabilir. Sosyal sistem içinde her kurum kendi yerini istemekte ve toplumsal katmanlar içinde kendine bir yer aramaktadır. Din kurumu da seküler/laik bir sosyal yapıda kendini çeşitli şekillerde yeniden üretmekte, bir nevi kendi yerini istemekte ve kendi yatağını aramaktadır. Bu sürecin sisteme yön verenler tarafından doğru okunması ve yönetilmesi gerekmektedir. Yine dini lider ve kanaat önderlerinin modern dünyada dinin aldığı yeni biçimlerle ilgili takınacakları tutumlar da dini çatışma açısından önemli olacaktır.

Kaynaklar

Abercrombie, N.-Hill, S.-Turner, B.S., *The Dictionary of Sociology*, Penguin Books, 1984.

Annie C. Higgins, "Kharijities-Kwarij", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference, New York 2003.

Arı, Tayyar, *Global Politika ve Güney Asya: Keşmir Sorunu ve Nükleer Yarış*, 2. Baskı, Alfa, İstanbul 2000.

Armstrong, Karen, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, The Random House Publishing, New York 2001.

Arslantürk, Zeki - Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Aydınalp, Halil, *Din Kurumu Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede'de Dini Hayat*, Gerede Belediyesi Yayınları, İstanbul 2012.

Aydınalp, Halil, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.

Aydınalp, Halil, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, Birleşik Yayınları, Ankara 2011b.

Chris Berzins - Cullen Patrick, "Terrorism and Neo-Medievalism", *Civil War*, V.6, I.2, 2003.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Duncan, G. Mitchell, *A New Dictionary of Sociology*, Routledge-Kegan Paul, 1979.

Er, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam,* Furkan Yayınları, Bursa 1994.

Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2003.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hariciler", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul 1997.

Fox, Jonathan-Sandler, Shmuel, "The Question of Religion and World Politics", *Terrorism and Political Violence*, 17, 2005.

Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev.Turgut Kalpsüz, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.

Furseth, Inger- Repstad, Pal, *Introduction to the Sociology of Religion: Classical And Contemporary Perspectives*, Ashgate Publishing, 2006.

Glock, Charles Y., "Dindarlığın Boyutları Üzeine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yaymları, 2.Bsk., Ankara 1998.

Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2002.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 3. Bsk., İstanbul 2000.

Hawting, G. R., "The Significance of the Slogan 'La Hukına illa Lillah' and the Referances to the 'Hudud' in the Traditions about the Fitna and the Murder of Uthman", *Bulletin of Oriental and African Studies,* University of London, V.41, N.3, 1978.

Jary, David and Julia, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, Harper Collins 1991.

John Williams, "Khariji", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones. V.8., 2nd ed., Macmillan Reference, Detroit 2005.

Johnstone, L. Ronald, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Pearson, New Jersey 2004.

Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2000.

Kaygusuz, İsmail, *Hasan Sabbah ve Alamut*, Su Yayınları, İstanbul 2004.

Keskin, Y. Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği: Elazığ Sünköy Örneği*, İlahiyat, Ankara 2004.

Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Haz. Ali Özek vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

Legenhausen, Muhammed, *Islam and Religious Pluralism*, Al-Huda, London 1999.

Lewis, Bernard, *Haşhaşiler*, Çev. Ali Aktan, Sebil Yayınları, İstanbul 1995.

Marx, Karl and Engels, Frediric, *The Communist Manifesto*, Penguin Books, 1967.

Marx, Karl, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", *Karl Marx and Frediric Engels-Selected Works*, V.I., Lawrence and Wishart, London 1962.

McVeigh, Rory-Sıkkınk, David, "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics", *Social Forces*, V.79, N.4, June 2001.

Meredith, B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Second Edt., Wadsworth, California 1987.

Mitchell, Clarie, "Catholicism and the construction of communal identity in Northern Ireland", *Irish Journal of Sociology*, Vol. 14.1, 2005.

Nepstad, Sharon Erickson, "Religion, Violence, and Peacemaking", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.43, S.3, September 2004.

Newman, David, "Gush Emunim", *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, (Edt.) Philip Mattar, Vol. 2., 2nd ed., Macmillan Reference, New York 2004.

Nordtvedt, Kaia Kathryn, *Old bridge in Mostar: A bridge between Muslims and Croats?*, M.A., McGill University (Canada), 2007.

Nsofor, Chukwunulokwu Fyne, *Christian-Muslim Relations in a Contemporary Multiethnic, Multireligious Society: Toward Nigerian National Identity*, PhD Thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 2004.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Özel, Ahmet, *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*, Küre Yayınları, İstanbul 2004.

Roberts, A. Keith, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, 2003.

Roy, Olivier, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York 2004.

Rynhold, Jonathan, "Religion, Postmodernization, and Israeli Approaches to the Conflict with the Palestinians", *Terrorism and Political Violence*, 17, 2005.

Samaila, Nahor Hato, *Christian-Muslim Religious Conflicts in Nigeria and their Implications for the Church: A Case Study of Kaduna Religious Crises 1987--2000*, PhD Thesis, Asbury Theological Seminary, 2008.

Sprinzak, Ehud, "Three Models of Religious Violance: Jewish Fund amentalism in Israel", *Fundamentasim and the State*, Ed. Martin E. Marty-R. Scott Appleby, Chicago 1993.

The Old Testament, The Holy Bible, Zondervan, Michigian 2002.

Toft, Monica Duffy, "Getting Religion: The Puzzling Case of Islam" *International Security* V.31, N.4, Spring 2007.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* I-II, Boğaziçi Yayınları, 13.bsk., İstanbul 2000.

Uçar, Ramazan, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik: Antalya Abdal Musa Tekkesi*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006.

Ülgener, F. Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981.

Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yayınları, İstanbul 1981.

Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yayınları, Ankara 1983.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, İfav Yayınları, İstanbul 1995.

Wald, D. Kenneth, and Shye, Samuel, "Interreligious Conflict in Israel: The Group Basis of Conflicting Visions", *Political Behavior*, Vol. 16, No. 1, March 1994.

Wallace, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburz-Rami Ayaz, Punto Yayıncılık, İzmir 2004.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hill Yayınları, İstanbul 1997.

Wiktorowicz, Quintan – Kaltner, John, "Killing in the Name of Islam Al-Qaeda's Justification for September 11," *Middle East Policy*, Summer 2003, Volume 10, Issue 2.

Woll, John O., "Salafiyah", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Ed. Richard C. Martin, Volume 2, 2 vols., Macmillan Reference, New York 2004.

Zeidan, David, "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", *Islam and Christian-Muslim Relations*, C.13, S.2, April 2002.

http://www.ihh.org.tr/Kesmir-de-3-Yilda-4-Bin-K.76+M5b82d8d7272.0.html, 02.07.09.

TERÖR VE DİN

Salih Aydemir

1. Giriş

Terör ve din, amaçları, yöntemleri ve muhtevaları itibariyle bir arada düşünülmesi ve zikredilmesi neredeyse imkânsız olan iki kavramdır. Buna rağmen tarihin farklı dönemlerinde farklı dinlerde teröre bulaşan ve bunu dini referanslarla meşrulaştıran marjinal gruplar olmuştur. Bu gruplar her ne kadar söz konusu dinin müntesipleri arasında sayısal bakımdan oldukça azınlıkta ve fikirleri itibariyle marjinal olsalar da, çok kalıcı, etkin iz bırakmışlar ve dikkat çekmişlerdir. Doğal olarak, dinler, bu küçük topluluklardan kaynaklanan eleştirileri göğüslemek zorunda kalmıştır.

Yirminci yüzyıl boyunca insanlığın en fazla meşgul olduğu sosyal sorunların başında terör sorunu gelmiştir. Bu dönemde etkili olan terör; özellikle Üçüncü Dünya ülkeleri olarak bilinen Ortadoğu, Güney Amerika Ülkeleri gibi ülkeler başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde görülen, Marksist ideolojiye bağlı olan sol terör hareketleridir. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Berlin Duvarı'nın yıkılması gibi değişim ve dönüşümlerden sonra sol terörün etkisinde kısmi bir düşüş görülürken bunun yerine dinî terör olarak isimlendirilen, "İslam'ı referans aldığı veya kullandığı ileri sürülen" terör olayları ortaya çıkmış ve etkili olmaya başlamıştır. Öyle ki, son yıllarda din ve terör denildiği zaman birçok kimsenin zihninde "İslam ve terör" kavramları belirmektedir.

Terör ve din dikotomisinde dinlerin terörün kaynağı olduğunu ifade etmek de, dinlerin zinhar teröre imkân vermediğini ifade etmek de çok geçerli bir argüman değildir. Dinler özü itibariyle insanları hem birleştiren, hem

de farklılaştıran bir yapıya sahiptir. Her din bir cemaat oluşturduğu için söz konusu cemaatin "biz" dediği yerde doğal olarak "onlar" ortaya çıkar. Ancak bu "biz" ve "onlar"ın ne derece ayrıştırıcı, bölücü ve ne derece farklılıkla zenginleştirici olduğunu belirleyen, dinlerin naslarından çok müntesiplerin tarihi, sosyal ve kültürel şartlarda bu nasları anlama, yorumlama ve tecrübe etme biçimleridir.

2. Kavramsal Arkaplan ve Tarihçe

2.1. Terör Nedir?

Terör kelimesi Latince "terrere" sözcüğünden türetilmiştir (Wilkinson 1974: 9). Fransızca *terreur*, İngilizce *terror*, Almanca *Terror* biçiminde kullanılmakta ve kelimenin diller arasındaki fonetik benzerliği sözlük anlamına da yansımaktadır. Terör kelimesi, *tedhiş, korkutma, dehşet saçma, korku salma* gibi birbirine oldukça yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Kelimenin kökeni ve sözlük anlamındaki bu benzerlik sosyal bilimlerin konusu olan "terör olayı"nın tanımına geldiği zaman aynı uyumu göstermemektedir. Bu aşamada devreye somut olaylar girmekte ve bu olayları yapanların ideolojik referanslarından, yapılış yöntemine, hedef aldığı kişi ya da kurumdan eylemin sonuçlarına, birçok değişkene bağlı olarak tanımda bir türlü ittifak sağlanamamaktadır. Esasen sağlanamaması çok yadırganacak bir durum da olmamalıdır. Zira bugün terör olayları olarak nitelediğimiz birçok olayın iç dinamikleri, dış dinamikleri, referansları, hedefleri, yapılış yöntemi, sonuçları vs. o kadar çok boyutluluk arz etmektedir ki, bu durumda aysberg gibi görünmeyen yüzü görünen yüzünden çok daha kapsamlı olan bir kavram ile karşı karşıya kalmaktayız.

Terör, istenilen bir maksadın şiddet kullanılarak elde edilmesi; bir hususu bir iktidara zorla kabul ettirmek amacıyla sistemli bir biçimde şiddet kullanma, yıldırma ve tedhiş hareketleridir (Kocadaş, 2004: 3). *Terör, yararlandığı güç ve yöntem olarak kendine özgü güç ve şiddet hareketidir.* Terörü, sadece bir güvenlik konusu olarak değil kapsamlı bir ilişkiler yumağı (Aydın, 2006: 29) olarak tanımlayanlar bulunduğu gibi, kaos, karmaşa ve ideoloji ile birlikte zikreden –hatta terörü bizzat ideoloji olarak gören- tanımlar da bulunmaktadır.

Terör, siyasi iktidarları ve eğilimleri normal olmayan yollardan değiştirme amacı taşıyan ihtilalci grupların giriştiği, geleneksel politik suçlardan farklıdır. Ayrıca terör, devlet otoritesini tanımayan, toplumun çeşitli kesimlerini korku içerisinde bırakan ve davalarını normal yollardan sunabilecek politik ve askeri güce erişmeyi başaramamanın sonucu olarak ortaya çıkan Soğuk Savaş gibi uzun ve belirsiz olan bir ideolojidir (Avcı, 2007: 12).

Terör ile terörizm arasında da ayırım yapılmaktadır. Buna göre terör; politik davranışlara etki etmek amacıyla, tedhiş veya tehdit kullanımını gerektiren sembolik bir hareket olarak açıklanırken, terörizm; politik amaçlar için toplumun mevcut hukukî, siyasal ve toplumsal yapısını illegal kanallardan değiştirme çabalarının tümü olarak tanımlanmaktadır (Avcı, 2007: 12). Başka bir tanımda terörizm; örgütlü bir grup ya da partinin, bireylerin veya azınlıkların, siyasi amaçlarına ulaşmak için, şiddeti sistemli bir biçimde kullanma tavrı ve yöntemi ve söz konusu tavrın gerisindeki teori olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999: 844). Toplumun huzurunu, güvenliğini ve toplumsal düzeni bozmak açısından bir fark olmamakla beraber, uzun vadedeki amaç ve hedefleri; sistematikliği ve daha organize oluşu açısından terörizm, terörün daha ileri aşamasını veya daha büyük ve sistemli düzeydeki tehdidi ifade etmektedir.

Terörizm; bireylerin ya da azınlıkların şiddete dayanan ve kişilere, mallara ya da kurumlara yönelik siyasal eylemleri ve bu şiddet eylemlerinin tümünü kapsamaktadır. Bireysel ya da ortaklaşa çeşitli eylem biçimleri (cinayet, rehin alma, patlayıcı yerleştirme, sabotaj vb.) olabileceği gibi, çeşitli maksatları (ülkenin bağımsızlığı, bir siyasal rejimin devrilmesi, devlet siyasetinin bazı yönlerine itiraz gibi) da olabilir. Diğer bir yaklaşıma göre, terörizmin; "siyasal amaçlar için örgütlü, sistemli ve sürekli terör kullanmayı yöntem olarak benimseyen bir strateji anlayışı" (Bozdemir, 1982: 56) olarak tanımlandığında, belli bir hedefe yönelmiş birbirleriyle bağlantılı bir dizi terör olayından ibaret olduğu anlaşılır. Terör ile terörizm arasındaki temel farklardan biri, terörizm devamlı ve seri terör hareketlerinin toplamı gibidir ve terörizmde ideoloji ve yöntem gibi bileşenler daha sistematik olarak bulunmaktadır.

Günümüzde terör, dünyanın hemen her bölgesinde, neredeyse bütün devletlerin belli ölçüde karşılaştıkları bir realitedir. Genellikle ideolojik bir temele dayanan terör hareketleri bazen de sosyal, siyasal, dini ve etnik temellere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Dini temele dayalı terör olaylarının oldukça kadim bir geçmişi bulunmakla birlikte bugün dini terör denildiğinde genellikle İslam'ı referans alarak gerçekleştirilen terör kastedilmektedir. Batılı ülkeler söz konusu terörün kendilerine yönelik eylemlerinden endişe duyarken, İslam ülkeleri hem kendilerine yönelik eylemlerden, hem de inandıkları dinin terör dini olarak suçlanmasından rahatsızlık duymaktadır.

Her ne kadar terörün yöntemi mevcut siyasi, hukuki ve toplumsal yapıya karşı şiddet kullanmak olsa da, teröre karşı mücadele etmek zorunda olan birimlerin dayandığı meşruiyet zemininin de olması gerekmektedir. Bu meşruiyeti sağlayacak olan ise ilgili mevzuattır. Söz konusu yasaya göre

terörden ne anlaşılması gerektiği de önemlidir. Zira bu yasa ile çerçevesi çizilen eylem ve davranışlar bir bakıma terörün resmi, kurumsal ve yasal tanımıdır. Devlet müeyyide uygularken bu yasal tanımı dikkate alarak uygulamaktadır. Yürürlükte olan 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu'na göre:

Terör; cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen Cumhuriyetin niteliklerini, siyasî, hukukî, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, Devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir.[1]

İster daha münferit şekli olan terör, ister daha organize, ideolojik temelli ve kolektif biçimi olan terörizm olsun bunların mensupları, militanları, terör eylemini gerçekleştiren eylemcilerine kabaca terörist denilmekte ve teröristin tanımı ve özellikleri yaklaşık olarak şöyle ortaya çıkmaktadır.

Terörist, terörizmle ilgili, teröre yol açan, terörizm yanlısı ve terör eylemlerine katılan tedhişçi diye tanımlanabilir (Altuğ, 1998). Bu basit ve isimlendirme düzeyinde tanımlanan karakterin ülke ve dönemlere göre değişen özellikleri olabildiği gibi, terör yapma amaç ve hedeflerine göre de özellikleri bulunmaktadır. Uzun yıllar savcılık görevi de yapan ve terör üzerine birçok araştırmaları bulunan Gültekin Avcı'nın terörist kişilik ile ilgili tespitleri ülkemizde ortaya çıkan terörist kişiliğin profilini çizmektedir. Avcı, bunları on üç madde olarak şu şekilde sıralamaktadır:

1. Siyasi kişilik haline gelmiş, ilkelerle strateji ve taktik arasında pek az ayırım yapan,
2. İdeolojisine, siyasi hedefine ve davasına kendini adamış ve hayatını bile bu uğurda feda etmeye amade,
3. Nefsinde kendi kendine yeterli olmakla beraber tahrip etme potansiyelini de taşıyan,
4. Bütün olguların takdiri değil iradi olduğuna inanan,
5. Çoğu zaman genç, genellikle erkek, orta halli aileden, marjinal ekonomik durumda,

1 http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr (Erişim tarihi: 29.06.2012).

6. Misyonunu meslek kabul eden,
7. Adi suçlulardan kendini daima üstün ve ayrı gören,
8. Tesadüfî olmaktan uzak ve daima sistematik öldüren (kişisel provokasyona tepki olarak değil siyasi amaçlı, kendiliğinden olmayıp planlı),
9. Memnuniyetsizliği şiddet yoluyla dramatize eden,
10. İllegal eylem ve şiddet hareketlerinin halkın rejime olan itimat ve desteğini azaltacağına inanan,
11. Düşman bellediği mihrakların çözüm ve çarelerini zaafa uğratacak geniş çaplı ihtilal hareketlerine imkan ve fırsat hazırlayan,
12. Bu gaye ile gerektiğinde önemli kişilere, devlet başkanları ve siyasi liderlere yönelik suikastlar tertip eden,
13. Çoğunlukla net çizgilerle belirlenmiş dengeli ideolojik düşüncesi olmayan kişidir (Avcı, 2007: 24).

Terörist her ne kadar eylemleri itibariyle yasal açıdan suç işleyen, halka korku ve dehşet yaşatan kişi olsa da, her türlü terörün aynı zamanda destek vereni, eylemlerini tasvip edeni, hatta kutsayanı, teröristi kahraman ilan edeni de bulunmaktadır. Ancak bunlar genellikle ideolojik ve örgütsel yakınlığı olanlar ya da entelektüel duruşu itibariyle teröristin hedefi olan otoriteye muhalif olanlardır.

Terör üzerinde çalışanlar terör-terörizm kavramlarının farkının yanı sıra zaman zaman bunların yerine kullanılan bir başka kavram olan "anarşizm"in de terörizm ile karıştırılmaması gerektiğine işaret etmişlerdir.

2.2. Terör ve Anarşi

Anarşi sözcüğü, Grekçe "arkhos" sözcüğü ile "an" önekinin birleşmesinden doğan "anarkos" sözcüğünden türemiştir. Arkhos askeri lider ya da hükümdar/yönetici anlamına gelir ve "sız", "siz" anlamına gelen "an" ön ekini alınca hükümdarsız/lidersiz anlamında kullanılmıştır (Torun, 2007: 13).

Anarşi, siyasî-idarî kurumların çözülmesinden ileri gelen devlet kontrolünün bulunmayışı halidir. Bir siyasi organlaşmaya/kurumlaşmaya (teşkilat) geçiş olmak üzere kendileriyle birlikte anarşi doğuran devrimler vardır (Ülken, 1969: 18). Ancak anarşizm, her zaman bir siyasi organizasyona yeni bir başka organizasyon adına karşı çıkmak olarak anlaşılmamıştır. Bir başka organizasyon adına olmasa da her halükarda otoriteye karşı çıkmak onun özünde var olmuştur. Bununla birlikte bir siyasi düzeni başka bir siyasi düzene geçmek üzere ortadan kaldırma durumlarında ortaya çıkan otorite boşluğuna, devlet ve yasaların kontrolünün olmayışına da anarşi de-

nilmektedir. Günümüzde anarşizm sözcüğü, kurumsal otoriteden bağımsız insanları tanımlamaktadır. Sebastian Faure göre, otoriteye karşı savaşan ve onu yadsıyan herkes anarşisttir (Torun, 2007: 17).

Anarşizm, insan doğasının özü itibariyle iyi olduğunu ve insan yaşammda karşılaşılan kötülüklerin, temelde insan üzerindeki kontrolden ve politik baskıdan kaynaklandığını savunan akımdır. Toplum içindeki politik kontrolün ve siyasi baskının ortadan kaldırılmasını isteyen, devletin insanın en büyük düşmanı olduğunu söyleyen ve bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak ve ideallerini gerçekleştirmek için, kendilerini bir toplum içerisinde istedikleri gibi düzenlemeleri gerektiğini ileri süren siyasi öğretidir (Cevizci, 1999: 53). Anarşizmi savunanlar ferdiyetçi oldukları için toplumcu olan sosyalistlerden ayrılırlar. Ancak devleti ve değerleri yıkmakta işbirliği yaparlar (Bolay, 1979: 23).

Anarşizmin kökenine ilişkin çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlar; i) Antik Yunan düşünürlerinden beri anarşist eğilimlerin var olduğunu, ii) İlkel şefsiz toplumlarda anarşizmin var olduğunu ve iii) Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin gecikmiş bir ürünü olarak kabul edenlerin görüşleridir (Torun, 2007: 13–14). Bu farklılık biraz da anarşizm tanımlama ve vurgusundaki farklılıktan ileri gelmektedir. Bununla birlikte modern çağda, J.J. Rousseau'nun hepimizin özgür doğduğumuzu ama sonradan her yerde zincirlere bağlandığımızı savunan romantik görüşleri anarşizmin ilk açıklamaları arasında sayılır. Sistematik anarşizm kuramını ilk geliştiren ise İngiliz rasyonalist William Goldwin olarak görülmüştür. Anarşist felsefe denildiği zaman Goldwin ile birlikte, Pierre-Joseph Proudhon, Mihail Bakunin ve Pyotr Kropotkin akla gelen ilk isimlerdir.

Anarşi ve anarşizmi terör gibi toplumsal şiddeti ifade eden süreçlerden birisi olarak sınırlamak isabetli bir yaklaşım olmaz. Çünkü anarşist düşünürlerin birçoğu terör ve şiddete karşı çıkmaktadır. Ancak Bakunin, devlet gücünün yıkılmasından yana olmuş ve bu amaca ulaşmak için şiddete başvurulmasını savunmuştur (Kızılçelik-Erjem, 1992: 29). Anarşist felsefeyi her ne kadar sosyologlar zaman zaman görmezden gelse ya da haklı olarak eleştirmiş olsa da, bütün bir toplumsal örgütlenme geleneği ile toplumlarm nasıl örgütlendiği konusunda sistematik bir kuramı içinde barındırdığı için dikkate almak ve sıradan şiddet ve terör ile aynı kategoriye koymamak gerekmektedir. Nitekim postyapısalcılık ve postmodernizm kuramları da anarşist düşüncenin geç dönem mirasçıları olarak sayılabilmiştir (Marshall, 1999: 23).

Anarşizm, insan toplumlarının en iyi biçimde bir hükümet ya da otorite olmadan işleyeceğini savunan, insanların doğal halleriyle her hangi bir dış müdahale olmadan, birlikte uyum içinde ve özgürce yaşayacaklarını ileri

süren felsefi ve siyasal konumlardır. Bu bakış açısına göre anarşi kaosun değil, "kendiliğinden düzen"in yolunu açacaktır. Anarşist felsefe pek çok biçimde ortaya çıkmış ve aşırı sağdan aşırı sola kadar tüm siyasal yelpazeyi kucaklamıştır. Aşırı sağ uçtaki anarşizm, serbest piyasa ekonomisinin egemen olabilmesi açısından devletin etkisini azaltmaya çalışırken; aşırı sol uçtaki anarşizm, devletin gerçek komünizmde sönüp yok olacağı görüşündedir (Marshall, 1999: 23).

Anarşist felsefenin sosyal teori içerisinde özgün bir yeri bulunmaktadır. Ancak birçok felsefi düşüncenin ve sosyal felsefenin aksine İslam dünyasında bu felsefenin ciddi anlamda hiç savunan düşünürü bulunmamaktadır. Özellikle aydınlanma sonrası, 18. Yüzyıl'dan sonra Goldwin ile ortaya çıkan, Proudhon, Bakunin, Kropotkin gibi düşünürlerin savunduğu "Anarşizm" ile İslam dünyası hiç tanışmamıştır ya da bu felsefenin İslam dünyasında ciddi savunucusu olmamıştır. Buna karşın son yıllarda özellikle Batılı bazı siyasetçi, sosyal bilimci ve gazeteciler terör ile İslam'ı adeta özdeşleştirmiştir.

2.3. Terörün Kısa Tarihçesi

Terörün ne zaman başladığı sorusuna cevap arayışında, bazıları terörün başlangıcını Hz. Âdem'in çocukları Habil ile Kabil'in kavgasına kadar gerilere götürmektedir. Bazı yazarlar da İslam tarihinin ilk döneminde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye yapılan suikastlar gibi olayları ilk terör hareketleri olarak göstermektedir (Kongar, 2002: 78). Doğrusu böylesi yargılar, zaten çok belirsiz olan terörün tanımını, her şiddet olayını terörle eşleştirecek düzeyde belirsizleştirecek kadar genişletmeyi ve neredeyse terörün insan fıtratında var olan bir davranış biçimi gibi algılanmasını gerektirecek zorlayıcı değerlendirmelerdir.

Terörün tarihi oldukça gerilere gitmekle birlikte kavram, bugünkü anlamıyla, ilk defa Fransız İhtilal'i sonrasındaki bir dönemi (Mart 1793-Temmuz 1794 dönemini) "terör rejimi ve terör dönemi" olarak isimlendirilmek üzere kullanılmıştır (Caşın, 2004: 878).

Tarihteki en eski dinî terör hareketi olarak (M.Ö. 6–135) Filistin'de ortaya çıkan, Romalı lejyonerlere karşı düzenledikleri suikastlarla adını duyuran Musevi tarikatı Zeolatlar gösterilir. Bu örgütü takiben yaklaşık aynı tarihlerde (M.Ö. 66–73) Musevi Protestanlar olarak da nitelenen Sicariler ortaya çıkmıştır. Sicariler adını eylemlerinde kullandıkları kısa kılıçlardan almışlardır. Kudüs'ün suyollarını tahrip etmek, dini mekânları yakmak ve buğday ambarlarını yağmalamak gibi eylemlerle dikkat çekmiş bir gruptur (Demirel, 2002: 25).

Siyasi-dini terörün (buna yukarıdakine göre terörizm denilebilir) kadim örneklerinden bir başkası da XII. yüzyılda İslam dünyasmda (İran) ortaya çıkmıştır. İsmaililer mezhebine bağlı bir tarikat lideri olan Hasan Sabbah ve adamlarının gerçekleştirdikleri eylemler siyasi terörün en somut ve ilginç örneklerindendir. Assasinler (veya Haşhaşiler) İran da üslenmişler, İran, Suriye ve Filistin'de valileri, memurları ve hatta Kudüs'ün haçlı kralı Conrad of Monferad'ı öldürmüşlerdir. Büyük Selçuklu vezirlerinden Nizamülk bunların zehirli hançer ile gerçekleştirdikleri terörün önemli kurbanlarının başında gelmektedir. (Demirel, 2002: 26)

Amerika Birleşik Devletlerinde uzun süre faaliyet gösteren KuKlux Klan örgütü de, Amerika'da 1865 yılı ve sonrasında meydana gelen iç savaştan sonraki dönemde ortaya çıkmış olup, bu örgüt terör yoluyla zencilerin kazandığı hakları geri almayı hedeflemiştir (Aydın, 2004: 37).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde; Makedon, Yunan, Ermeni ve Sırp terör hareketlerine rastlanmaktadır. Ermeni terörü ise yakın zamana kadar sıcak bir biçimde ülkemize yönelik faaliyetlerine devam etmiştir.

1878–1881 yılları arasında Rus İhtilalcilerin gerçekleştirdikleri eylemler, bu eylemler sırasında St. Petersburg Genel Valisinin vurulması, Çar'ın bindiği trenin havaya uçurulması gibi önemli olaylar günümüzde yaşadığımız terörün o döneme ait örnekleridir.

Yine 1871'de Birleşik İrlanda'nın kurulması ile İrlanda'da terör durmamış, 1916 ve 1921 süreklilik gösteren tedhiş hareketleri devam etmiştir. Yakın zamana kadar İngiltere ve İrlanda'da eylemlerine devam eden IRA adlı örgüt, Temmuz 2005'te silah bıraktığını resmen ilan etmiştir.[2] Hatta İngiltere Kraliçesi Elizabeth, IRA'nın liderlerinden Martin McGuinness ile Haziran 2012'de el sıkışmıştır.[3]

Terörün en etkili olduğu dönem 20. yüzyıl olmuştur. Hannah Arendt 20. yüzyılın yüzünü belirleyen şeylerin savaşlar ve devrimler olduğunu söylerken haklıdır, ancak bu yüzyıl aynı zamanda da şiddetin en uzun yüzyılı olmuştur (Erdem, 2010: 1). Bu yüzyıl, hem devletlerin terörden en çok muzdarip olduğu, hem de bazı devletlerin en çok beslendiği ve literatüre "devlet terörü" diye bir kavramı dâhil edecek kadar müdahil oldukları bir yüzyıl olmuştur.

2 http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2005/07/050728_ira_update. (Erişim tarihi 18.07. 2012)

3 http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2012/06/120627_queen_ira_update.shtml (Erişim tarihi 18.07.2012)

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Filistin İç Savaşları, Kıbrıs'ta EOKA, Cezayir'de FLN en önemli tedhiş gruplarıdır. Özellikle FLN; 1957'de Cezayir'de Fransızlara karşı yürüttüğü mücadelede uyguladığı "Şehir Gerillası" taktiklerinin bugünkü anlamıyla uygulayan bir örgüt olmuştur (Dilmaç, 1997: 61).

Fakat bütün bunların yanında asıl terör dalgası; II. Dünya Savaşı'ndan sonra Dünyada iki ideolojik süper gücün önderliğinde yeni bir düzen kurulduğunda kendini göstermiştir. Özellikle Marksist ideolojiden gelen, Sosyalist Bloğun kurucusu ve lideri Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin devrim ihracı ile Rus hegemonyasının yayma stratejisini bütün dünyaya çevreleyen Marksist Terör Örgütlerinin doğmasına, yayılmasına ve eylemlerine sebep olmuştur (Şenol, 2004: 2).

1980'ler sonrası ise, İran devrimi, Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgali, kronikleşen Filistin sorunu, 1990 öncesi Irak'ın Kuveyt'i işgali ve sonrasında ABD'nin Irak'a müdahalesi ve nihayet 11 Eylül saldırıları, sonrasındaki Afganistan'a müdahale, bölgede oluşan tepkilerin teröre dönüşmesine neden olmuştur. Bölgede yaşanan siyasal olaylara ve ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan terör, çeşitli sebeplerle din ile ilişkilendirilmiş ve sonrasında "dini terör" İslami terör şeklinde isimlendirilmeye başlamıştır.

Seksenlerden sonra Ortadoğu ağırlıklı terör hareketlerinin en şiddetlilerinden biri ile Türkiye karşı karşıya kalmıştır. PKK terör örgütünün dayandığı Marksist-Leninist ideolojik referansları nedeniyle din ile ilişkisinin olması beklenir. Ancak PKK bu konuda diğer Marksist örgütler kadar ilkeli bir duruş göstermeyip zaman zaman Zerdüştlüğe, zaman zaman Yezidiliğe öykünmüş son yıllarda ise alternatif Cuma kılma gibi eylemlerle İslam'ı suiistimal etmeye başlamıştır.

2.4. Terörün Nedenleri ve Çeşitleri

Terör çok boyutlu ve çok sebepli bir sosyal gerçekliktir. Her terör olayının kendine özgü özel nedenleri olabildiği gibi, bütün terör olaylarında az veya çok etkili olan ortak nedenler de bulunmaktadır. Bunlar;

a. Uluslar arası siyasi oyunlar (dış etkenler),

b. Sosyal faktörler,

c. Siyasal faktörler,

d. Ekonomik faktörler,

e. Hukuki faktörler

şeklinde sıralanmaktadır. Ancak bunların hiç birisi tek başına terör nedeni olmamaktadır. Genellikle bu faktörlerin bir ya da birkaçı terör yapmaya

eğilimli, niyetli ve angaje olmuş olanları caydırmak yerine yönlendirmek gibi bir işlev görmektedir.

Terör üzerine çalışanlar, terörün ortaya çıkış nedenlerini, amaçlarını, araçlarını, yöntemini, hatta alanlarını dikkate alarak çeşitli terör sınıflaması yapmışlardır. Bu ayırımlar çok keskin olarak birbirinden ayrılan tasnifler olmayıp, öne çıkan terör çeşitlerini dikkate alarak oluşturulan genellemelerdir. Örneğin PKK terörü için hem ideolojik terör, hem etnik terör, hem kır (dağ) terörü ve hem de şehir terörü kategorilerini kullanmak mümkün olmaktadır. Bununla birlikte yine de terör türleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Terörü sınıflayanlar, ilgili dönemi ve ülkelerin karşı karşıya kaldıkları terör örgütlerini de dikkate alarak, sınıflamalarını yaklaşık olarak şu kategoriler altında oluşturmuşlar.

a. Amaç, esas ve motivasyonları bakımından,

b. Uygulayıcılar bakımından,

c. Uygulama yerleri bakımından,

d. Örgütlerin dayandığı ideolojileri bakımından,

Bu tasniflerin dışında ve daha ayrıntı sayılabilecek sınıflamalar yapılmış olmakla birlikte daha fazla ayrıntı bu aşamada gerekli görülmemektedir.

Akademik ve bilimsel çalışmalarını terör üzerine yoğunlaştıran Zafer Cirhinlioğlu terörizm türlerini: a) Bireysel terörizm, b) Grup terörizmi, c) Devlet terörizmi, d) Devrimci terörizm, e) Siyasi terörizm, f) Suç temelli terörizm, g) Uyuşturucu terörizmi, h) Anayasal terörizm, k) Uluslar arası terörizm ve devlet desteğine sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma tâbi tutmuştur (Cirhinlioğlu, 2004: 127–129).

İkbal Ahmed ise terörizmi beşe ayırmaktadır: a) Devlet terörizmi, b) Dini terörizm, c) Mafya, yani suç örgütlerinin terörizmi, d) Müstakil gruplarm siyasi terörizmi, e) Patolojik vakalar (Aktaran, Salur 2006: 54).

Yerli ve yabancı araştırmacılar çok çeşitli terör türlerinden bahsetmektedirler. Bunların en yaygın olanları şöyle sıralanmaktadır.

a. İdeolojik terör: a) sağ terör, b) sol terör, c) ayrılıkçı / bölücü terör

b. Etnik terör

c. Dini terör

d. Siber terör

e. Devlet terörü

f. Psikolojik (Pasif terör)

Terör konusundaki bu kavramsal altyapının tamamlanmasından sonra, şimdi konunun ikinci ayağını oluşturan, din meselesi ve onun terörle ilişkisine dair tartışmalara geçebiliriz.

3. Terör ve Din

Terör ve din ilişkisi ile ilgili değerlendirmeye girmeden önce şu genel yargıyı vurgulamak gerekir: Terörün sebepleri, amaçları, hedefleri, yöntemleri gibi ortak tanımlamalar ve belirlemelerde bulunulsa da, dinlerin amacı vs. gibi genel değerlendirmeler yapılsa da; her terör eylemi de, her din de özgündür, nev'i şahsına münhasırdır, biriciktir. Terörün sebebi, amacı, yöntemi, tanımı gibi hususlarda ortak bir görüş birliği oluşturulamadığı gibi dinin de tanımı, amacı, yöntemi gibi konularda bir görüş birliğine ulaşmak mümkün olmamaktadır. Buna bir de dinlerin çokluğu eklendiğinde "din insanlar için şunu hedeflemiştir" gibi kesin yargılarda bulunmak imkânsız hale gelmektedir. Bütün bu belirlemelere rağmen çok genel olarak şunu ifade edebiliriz ki, dinler toplumsal hayatı dikkate alır ve insani ilişkilerde bir otorite görevi yaparak kurallar koyup huzurlu yaşamaya katkı sağlamayı amaç edinirler. Buna karşılık terör, hedefine; korku salmak, tehdit, yıldırma gibi insanlarm huzurunu bozacak davranışlarla ulaşmaya çalışır. Yani terör ve dinin mantıki olarak birbirini dışlaması gereken iki kavram olduklarını vurgulamak istiyoruz.

Her sosyal olay gibi terör de, ortaya çıktığı toplumsal şartlardan bağımsız değildir. Ortaya çıktığı toplumsal şartlardan bağımsız olmaması demek; eğer toplumsal şartlar beslemiyorsa orada terörün ortaya çıkması da barınması da oldukça zor demektir. Terörün dayandığı ideolojik temellerden, şekline, örgütlenmesinden eylemlerine kadar toplumsal şartlarla ilişkisinin var olması demektir. Söz konusu toplumsal şartlarla, düşüncesini savunurken başkalarına zarar veren ve yok edebilen insanlarm yetişmesine müsait şartlar kastedilmektedir. Kısaca buna toplumsal şartlarm terörü meşrulaştırmaya müsait olması denilebilir. "Yasa dışılık doğasında var olan terör nasıl meşrulaşır?" gibi bir soru akla gelebilir. Her türlü insani eylem ve davranış en azından o eylem ve davranışı yapan aktör tarafından meşrulaştırılmak zorundadır (Aron, 1973: 77).[4] Nitekim en vahşi terör eylemini yapan dahi, yaptığı eyleminde haklı olduğunu savunacak argümanlar üretmiştir. Terörün sosyal şartlarından sadece meşrulaştırmayı kastetmiyoruz. Bu ilişki ile kastedilen bazı sosyal şartlarm terör yapmaya eğilimli kesimlerin, anlayışların ortaya çıkmasına imkân verdiğidir. Aynı görüş ve

4 Vilfredo Pareto bu tutuma entelektüel doğrulama sistemleri diyor. Pareto'ya göre insanlar seyrek olarak mantıksal davranırlar ama her zaman başkalarını mantıksal davrandıklarma inandırmaya çalışırlar (Aron, 1973: 77).

düşünceyi kabul eden ve savunanlarm bir sosyal çevrede bunu düşünce düzeyinde sürdürürken, başka bir sosyal çevrede eylem düzeyine, özellikle de terör eylemi düzeyine taşımasıdır.

"Dini kaynaklı terör" ifadesi yaygın kullanılan fakat doğru bir ifade olmadığı şeklinde sürekli itiraz edilen bir tanımlamadır. Bu ifade genellikle de Müslüman olan teröristler ve eylemleri için kullanılmaktadır. "Dinî terör", "İslam terörü", "İslami terör", "Müslüman terörist" ve "terörist Müslümanlar" bu isimlendirmelerden bazılarıdır. Nitekim bu konuda oldukça hassas olan John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* kitabına isim verirken alt başlığını *"İslam Adına Terör"* şeklinde belirlemiş olmasına rağmen, Türkçeye çevirenler ticari kaygılarla veya dünya entelijansıyasında oluşturulan genel eğilimin etkisiyle kitabın alt başlığını *"İslamcı Terör"* olarak tercüme etmişlerdir (Esposito, 2003).

Terörü İslam ile özdeşleştirmeye karşı çıkanlarm en önemli itiraz noktası "neden bir Hıristiyan veya Musevi terör eylemi yaptığında, Hıristiyan terörü denilmiyor da Müslüman yaptığı zaman İslami terör deniliyor?" biçimindedir. İtiraz kurgusunu böyle oluşturanlar bu isimlendirmeyi masum bir ad koyma olarak görmemek gerektiğini, bunun altında oryantalist tavır bulunduğunu ileri sürerek itirazlarmı sürdürmektedirler.

Bu tartışmaların ayrıntısına girmeksizin şunu belirtmeliyiz ki, bu isimlendirme yaygın olarak kullanılmakta ve kullananlar farklı anlamlar yüklemektedirler. Kimisi gerçekten yukarıda belirtildiği gibi bir din hesabına başka bir dini karalama fırsatı olarak görmekte; kimisi de, "din" kavramını sosyolojik din olarak değerlendirip kullanmaktadır. "Din" kavramını sosyolojik din olarak kullananlar eylemcinin kimliğini, kendisini tanımlamasını ve eyleminin referansını (doğruluğu ve yanlışlığını tartışmaksızın) dikkate almaktadır. Bu hassasiyetler nedeniyle bu bölüm boyunca "dini kullanan terör" ifadesi kullanılacaktır. Böyle bir kullanımda bile kastedilen din, kesinlikle; Allah, Peygamber, Kitap hatta büyük tarihsel geleneği içeren eksendeki "din" değil, sosyolojik boyuttaki dindir. Hatta sosyolojik boyutun da küçük, marjinal bir kesimidir. Sosyolojik boyuttaki din kitabî dinden farklıdır. Burada kastedilen ister doğru, ister yanlış olsun kendisini o dinden olarak tanımlayanın tanımını dikkate almaktır. Weber'ci kavramsallaştırma ile aktörün eylemine yüklediği anlamın, aktörle tanımlanmasıdır (Aktaran, Aron 1986: 488). Yani bizatihi dinin kendisi (kutsal metinlerini ve kendi kaynaklarını referans alan kitabi din) değil, mensubu olduğunu ifade edenin anladığı ve din diye yaşadığıdır. Bu tecrübe en sakin, dingin bir şekilde bir mistik zahidin münzevi yaşayışı da, bir savaşçının yaşayışı da veya çok acımasız bir teröristin katı tutumu da olabilir. Bu durum bir

dinin teolojisi tarafından reddedilebilir, ancak onun sosyal gerçeklik olarak devamını engellemediği ve var olduğu sürece, sosyolojik din olarak ifadesini bulmaya devam edecektir. Müslüman olduğunu ifade edip, teröre şiddetle karşı çıkan, caiz olmadığını, büyük günah ya da haram olduğunu, hatta "terör yapanın Müslüman olamayacağını" hararetle savunanlar bulunmaktadır. Bunun aksine, Müslüman olduğunu ifade edip, terör yapıp, bunu da İslami kavramlarla dillendiren, yaptığı işi terör değil, savaş olarak, cihad olarak, zulme başkaldırı olarak niteleyen ve kutsayanlar da bulunmaktadır. Teolojik tartışma düzeyinde dinde terörün olmadığı, bunun büyük günahlardan olduğu, hatta teröre dini kılıf uydurmanın dine iftira ya da fitne olduğu ileri sürülebilir (Canan, 2004: 34), bu tez haklı da olabilir. Ancak sosyolojik bakış bunun dini açıdan haklılığına haksızlığına değil, bir sosyal realite olarak var olup olmadığına bakmayı gerektirir ve böyle bakılınca da kendilerini Müslüman olarak tanımlayıp terör eylemlerinde bulunanlar için "dini terör" kavramının kullanımı değer yargısı içermez. Din ne kadar evrensel boyutta ve tarih üstü olursa olsun, onu tecrübe edenler daima kendi sınırlı algısı ve tarihsel durumu ile tecrübe ederler. Bu anlamda da hep aykırı algılayan sosyal gruplar olacaktır. Bütün bu açıklamalara rağmen bu konudaki duyarlılıkları dikkate alarak bölüm boyunca, "dini kullanan terör" veya "dini istismar eden terör" ifadesi tercih edilmiştir.

Terörle mücadele etmekle görevli olan siyasi ve bürokratik otoritenin çok yakındığı hususların başında terörün tanımında uzlaşma sağlanamaması gelmektedir. Bununla kastedilen birilerinin terör olarak gördüğünü başkalarının terör olarak görmemesi, hatta daha da öteye götürüp özgürlük mücadelesi, hak arayışı gibi terörü meşru ve haklı gösterecek bir tutum içinde olunmasıdır. Esasen burada kurulu düzene, devlete, topluma karşı şiddet kullanma, halkı korkutma, yıldırma, bezdirme gibi davranışlar içermesi açısından terör sözcüğünün tanımına yönelik bir uzlaşmazlık değil, her hangi bir örgüte karşı bakış açısında olan uzlaşmazlık söz konusu edilmektedir. Bu bakışı belirleyen, örgütün ideolojisine duyulan yakınlık ve sempatiden, uluslararası düzeydeki çıkarlara kadar birçok neden bulunmaktadır. Terörün tanımı ya da bir grubun eylemini terör sayıp saymama tutumundaki belirsizlik, uluslar arası çıkarlarla bağlantılı olduğu için her zaman sürüp gidecektir. Nitekim Dünya Felsefe Günü dolayısıyla yaptığı konuşmada, konuya temas eden Türkiye Felsefe Kurumu'nun başkanı İoanna Kuçuradi de terörün çağımızda uluslararası bir olgu olmasına rağmen ortak bir tanımının bulunmamasının nedenini, dilin veya kavramın muğlâklığından kaynaklanmadığına, aksine "devletlerin işine gelmiyor" biçiminde ifade ile tanım kargaşasının bilinçli oluşturulduğuna işaret etmektedir (Aktaran, Yavuz 2007).

Terör ile ilgili bilgi kirliliği ve manipülasyon sadece tanımında değil mahiyeti ve amacı ile ilgili hususlarda da bulunmaktadır. Payne'ın Üsame b. Ladin ve örgütü üzerine yaptığı analiz, spekülatif bilgiden çok bilimsel verilere dayanmasına rağmen, dünya kamuoyunun din ve terör algısını bilimsel veriler ve doğru bilgilerden çok siyasi mülahazalar ve manipülasyonlar belirlemektedir.

11 Eylül olayları üzerine El-Kaide lideri Usame bin Ladin ve arkadaşlarının dünyayı terör yoluyla hegamonyaları altına almaya çalıştıklarını iddia eden Bush yönetimi ve Batılı müttefiklerinin söylemlerinin ne kadar tutarlı olduğunu "What Do the Terrorists Want?" adlı makalesinde inceleyen Payne, Usame'nin yayınlanan bildirilerini konu analizine tabi tutar. Usame'nin temel kaygısının, hiç de söylendiği gibi İslam'ı yaymak ya da Müslüman hegamonyası kurmak olmadığını, aksine onun en çok üzerinde durduğu konunun Müslüman topraklarındaki ABD, İngiltere, İsrail ve diğer Batılı ülkeler eliyle yapılan baskı, saldırı, şiddet ve işgal olayları olduğunu tespit eder. Payne, bununla da kalmayarak, son yüzyılda Batılı ellerle gerçekleştirilen sömürge faaliyetleri ve ABD-İngiltere desteğinde sonuçlandırılan İsrail'in kurulması ve kutsal toprakların idaresinin İsrail'e bırakılmasının Usame'nin elini güçlendirecek olaylar olduğunu zikreder (Payne, 2008: 30–35). Elbette bu tarihi gerçeklerin hiçbiri Usame'nin yaptıklarını mazur gösterecek nedenler olamaz. Ancak, Payne'nin de doğru bir şekilde vurguladığı gibi, Usame'nin, *ilk saldıran Batılılardır, bizim yüzyıllardır çektiklerimizi şimdi onlar yeni tatmaya başladı* (Payne, 2008: 30–35), söylemi bir dini akidenin gereğini yapmaktan çok karşılıklı çatışmada intikama işaret etmektedir.

Terör ile ilgili tarafımızdan yürütülen bir proje çerçevesinde de Payne'nin yaptığı analize benzer bir analiz yapılmış ve bir törende yapılan konuşmalar incelenmiştir. İncelenen konuşmalarda konuşmacıların en çok vurguladığı kavramların vurgu sırasına göre; *"istila, işgal, fakirlik, sömürü, zulüm, Filistin, direniş, cihad ve savaş"* olduğu tespit edilmiştir. (Aydemir ve Kara, 2008: 105).

4. Sonuç Yerine

Son çeyrek yüzyıldır İslam dünyasında ortaya çıkan ve her hangi bir biçimde köşesinden kıyısından İslam'ı refere eden terörü "İslamcı terör" olarak niteleyenler eğer anlamakta samimi ve istekli olsalar çok rahat bir şekilde terörün dini kaynaklı olmadığını görebilirler.

Batılıların İslam'ı terör ile ilişkilendirme çabalarına en sert tepkiyi veren, yine Batılı bir dış politika uzmanı ve diplomat olan Ingmar Karlsson'un

kısaltılamayacak kadar çarpıcı tespitlerini doğrudan alıntılamanın yerinde olduğunu düşünmekteyiz. Yazar, Kutsal Kitap'tan naklettiği;

> Yeryüzünde selamet getirmeye geldim sanmayın; ben selamet değil fakat kılıç getirmeye geldim (Matta kitabı 10:34). Musa'nın Beşinci kitabı 20:16-17'de şöyle der: "16-Ancak Tanrı'nın miras olarak sana vermekte olduğu bu kavimlerin şehirlerinden nefes alan kimseyi sağ bırakmayacaksın; 17- fakat onları, Hittileri ve Amolileri ve Kenanları ve Perizzileri ve Hivileri ve Yebusileri, Tanrı'nın sana emrettiği gibi tamamen yok edeceksin." Jeriko'nun ele geçirilmesinde sonra Yeşu bu buyruğu izledi: "17- Ve şehir ve onda olanın hepsi Tanrımıza tahsis edilecek yalnız fahişe Rahap ve kendisi ile beraber evde olanların hepsi yaşayacak, çünkü gönderdiğimiz ulakları sakladı. 21- Ve erkek ve kadın, genç ve ihtiyar, öküz ve koyun ve eşek şehirde olanların hepsini kılıçtan geçirdiler.

ayetlerinden sonra şu haklı değerlendirmede bulunmaktadır:

> Kutsal Kitap'taki bu yerleri ya da yukarıda Matta Kitab'ından yapılan alıntıları hiç kimse Yahudi ve Hıristiyan etiği ile eşdeğerde göstermeyi düşünemeyecektir. Buna karşılık, yaygın biçimde, kutsal savaş diye çevrilen *cihat* kavramı, yüzyıllar boyunca Avrupa'da çok mürekkep tüketimine neden olmuş ve İslam'ın fanatik bir din olduğuna, öğretinin kılıçla yayıldığına ve hala bugün de başkalarına şiddet yoluyla kabul ettirildiğine kanıt gibi görülmüştür.
>
> Bu görüş, kısmen bizi İslam dünyasına, sanki bir tür doğal gereksinim gereği, kendi içindeki dinsel azınlık gruplarına karşı tıpkı Avrupalıların yüzyıllarca yaptığı gibi gaddarlık ve fanatizmle davranılması zorunluymuş gibi bakmamızdan, kısmen de cihat kavramının gerçekte ne anlama geldiği konusundaki bilgisizliğimizden kaynaklanmaktadır.
>
> İslam'ın Tanrı'sı her zaman bağışlayandır ve merhamet edendir. Kur'an'ın 114 suresinden biri dışında hepsi şu şekilde başlar: *Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.* İslam sözcüğü barış anlamına gelen *salam* ile aynı kökten türetilir ve kendi tanımlamasıyla barışın dinidir... (Karlsson 2005: 164).

Karlsson'un çok yerinde işaret ettiği gibi, hiç kimse Kutsal Kitap'taki bu sert alıntılarla Hıristiyan-Yahudi etiğini eşdeğer gör(e)memektedir. Eğer bu tür ifadelerden hareketle bir din yargılanırsa, o dinin tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan teolojisi, hermenötiği, geleneği hiç dikkate alınmadan kaba pozitivist bir yaklaşım tercih edilmiş olur. Daha şaşırtıcı olanı, terör ve din denildiğinde refleks olarak İslam'ı terörle özdeşleştirenler Yahudi-Hıristiyan Kutsal kitaplarındaki alıntılar benzeri Kur'an-ı Kerim'de geçen

sert ifadelerden bile hareket etmemekte; kendileri tarafından *cihad* kavramına yüklenmiş olan tek bir anlam etrafında yargılarını oluşturmaktadırlar.

Son söz olarak şunu belirtmeliyiz ki, terör-din ilişkisini anlama çabasının birçok yolu bulunmaktadır. Bunlardan birisi Karlsson gibi ön yargısız hareket etmek; bir diğeri ise hemen her konu ve olay vesilesiyle referans verilen bilimsel verilerin doğru okunması ve değerlendirilmesidir. Günümüzde, din ile (özellikle İslam ile) özdeşleştirilen terör olaylarının anlaşılmasında bu yapılmamaktadır. Zira İslam adına terör yaptığı ileri sürülenlerin Müslüman nüfusa oranı binde'lerle ifade edilecek düzeydedir. "İslam ve terör" ifadesi kullanıldığında aykırı olmakla birlikte nicel açıdan hiç bir değeri olmayan bir parça ile bütün tanımlanmaya kalkışılmaktadır. Doğal olarak, bir bütünün kendisine aykırı düşünen çok çok küçük bir parçası ile tanımlanmasından daha akıl ve bilim dışı bir şey düşünülemez. Böylesi hassas bir konunun nihai değerlendirmesinin siyasi çıkarları ile hareket edenlerin insafına bırakılmaması gerekir. Yaklaşık iki asırdır toplumu ve toplumsal gerçekliği doğru anlamanın en geçerli aracı olma yolunda önemli bir mesafe kat eden sosyolojiye büyük bir görev düşmektedir. Bu görev, müspet ve menfi bütün verileri dikkate alan, tıpkı Karlsson'un işaret ettiği ve yaptığı gibi, önyargılardan uzak ve objektif olarak değerlendirmektir. İşte bu başarılabildiği ölçüde, bilimsel bir sonuca ulaşılmış, çoğu kimsenin paylaşabileceği doğru değerlendirmeler yapılmış olur. Aksi halde, önyargılarımızı, bilimsel gerçekler diye başkalarına sunmak, hatta dayatmak, kimseyi memnun etmeyeceği gibi bilimsel bir yaklaşım da olmayacaktır.

Kaynaklar

Akıllıoğlu, T. (1996). "Terör ve İnsan Hakları", *Hukuk Devletinde Terör ve Örgütlü Suçla Mücadele*, İstanbul: Umut Vakfı Yayınları.

Aron, R. (1986). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Aron, R. (1973). *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, çev. F. Yalım, Ankara: Ağaç-İş Yayıncılık.

Avcı, G. (2007). *Seçilmiş Terör*, İstanbul: Birey Yayınları.

Aydemir, S., Kara, Z. (2008). *Dini Kullanan Terörün Sosyal Sebeplerinin Araştırılması*, Basılmamış TÜBİTAK Projesi.

Aydın, Şenol (2004). "Türkiye'de Terörizm Terörizmin Tarihine Genel Bir Bakış," *Polis Dergisi*, S. 38.

Bolay, S. H. (1979). *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bozdemir, M. (1981). "Terör (mü) ve Terörizm (mi)?," *SBF Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı*, C. VI.

Canan, İ. (2004). "Sulh ve Müsamaha Dini Olarak İslam,"*İslam'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları,* (ed. Ergün Çapan), İzmir: Işık Yayınları.

Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cirhinlioğlu, Z. (2004). *Terör ve Toplum*, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Demirel, E. (2001). *Terör*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

Dilmaç, S. (1997). *Terörizm Sorunu ve Türkiye*, Ankara: EGM Yayınları.

Erdem, H. (2010). "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 9, Bahar.

Ergil, D. (1991). "Terörizmin Mantığı ve Hedefi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 46.

Esposito, J. L. (2003). *Kutsal Olmayan Savaş İslâmcı Terör*, çev: N. Yılmaz-E. Yılmaz, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Karlsson, I. (2005). *Din, Terör ve Hoşgörü*, çev. Turhan Kayaoğlu, İstanbul: Homer Kitabevi.

Keleş, R. & A. Ünsal (2005). "Kent ve Siyasal Şiddet", *Cogito*, 6–7, Kış-Bahar, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kızılçelik, S., Y. Erjem (1992). *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, Konya: Göksu Matbaası.

Koç, A. (2004). "Terör ve Terörizm İçin Din", *Polis Dergisi,* S. 40.

Kongar, E. (2002). *Küresel Terör ve Türkiye*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Payne, J. L. (2008). "What Do the Terrorists Want?", *The Independent Review*, Volume 13, Number 1.

Plano, Jack C., R. Olton (1988). *The International Relations Dictionary*, Fourth Edition, Santa Barbara: Longman.

Salur, H. (2006). *Küreselleşme Bağlamında Din ve Terör*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Torun, Y. (2007). *Klasik Anarşizm*, Ankara: Savaş Yayınevi.

Wilkinson, P. (1974). *Political Terrorism*, London.

Yavuz, H. (2007). "Terör ve Felsefe 1 ve 2", *Zaman Gazetesi*, (28.10- 04.11.2007).

Yayla, Y. (1996). *Terör Suçlarının Yargılanmasında Karşılaşılan Sorunlar ve İfade Özgürlüğü*, İstanbul: Metis Yayınları.

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Abdurrahman Kurt

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Kurt, *İslam'ın İlk Döneminde Aile Müessesesi -Sosyolojik Bir Yaklaşım-* isimli teziyle yüksek lisansını (1988), *Tanzimat Döneminde Aile'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı, Bursa Örneği* isimli araştırmasıyla da doktorasını (1994) tamamladı. *İmanın Toplumsal Yansıması* ve *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839–1876)* adlı çalışmaları yayınlanan Kurt'un, bilimsel hakemli dergilerde makaleleri; kongre ve sempozyum bildirileri ve kitap bölümleri bulunmaktadır.

Ali Akdoğan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Yüksek lisansını Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi" adlı çalışmasıyla (1994), doktorasını da yine aynı üniversitede "Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)" adlı çalışmasıyla (1999) tamamladı. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat, Sosyal Değişme ve Din* ve *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama* adlı çalışmaları yayınlanan Akdoğan'ın, bilimsel hakemli dergilerde makaleleri; kongre ve sempozyum bildirileri ve kitap bölümleri bulunmaktadır.

Ali Albayrak

Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. "Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Eski Türk Dinine Ait Unsurların Tespiti ve Değerlendirmesi" adlı teziyle yüksek lisansını, "Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat (Ankara-Keçiören örneği)" adlı teziyle ise doktorasını tamamladı. Alanıyla ilgili kitapları, ulusal ve uluslararası dergilerde makaleleri ve bildirileri bulunan Albayrak'ın çalışmalarından bazıları şunlardır: (Murat Gökalp ile birlikte), *Din Görevlilerinin Hadise Yönelik Tutum ve Bilgi Düzeyleri (Elazığ Örneği),* Elazığ 2007; *Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Eski Türk Dini,* Elazığ 2007.

Ali Coşkun

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Coşkun'un makalelerinin yanında telif, derleme ve çeviri türünde yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Osmanlı'da Din Sosyolojisi: Naima Örneği,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004; *Mehdilik Fenomeni: Osmanlı Dönemi Dini Kur-*

tuluş Hareketleri Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004; *Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012; *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Bünyanin Solmaz

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. 1986'da *Din Eğitimi ve Toplum Kalkınması* başlıklı teziyle doktorasını tamamlayan Solmaz'ın yayınlanmış çalışmaları arasında, "Hz. Muhammed'in İlim, Teknik ve Sanat Anlayışı", *Arayış ve İslam,* S. 1, Den Haag, Hollanda 1987; "Tevhîd-i Tedrisat ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* (Konya, 1994), S. 3, ss. 145–151; "Türkiye'de Din Sosyolojisi Öğretiminin Sorunları", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu* (11-13 Haziran 2004, Çorum, G.Ü.Ç.İ.F. Yay., 2005) ve (İhsan Çapcıoğlu ile birlikte editör) *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I,* (İkinci Baskı), Konya: Çizgi Kitapevi, 2009 sayılabilir.

Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Çelik'in akademik dergilerde yayınlanmış çok sayıdaki makalesinin yanında *Kur'an'da Toplumsal Değişme, Şehirleşme ve Din, İsim Kültürü ve Din, Sosyal Zaman ve Din* isimli telif kitapları bulunmaktadır. Ünver Günay'la birlikte *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* ve *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp* isimli kitaplarm editörlüğünü yaptı. Çelik'in yazıları daha çok Dini Hayat, Din Sosyolojisinde Yöntem ve Kuram, Toplumsal Yapı ve Değişme İlişkileri, Kent Dindarlığı ile Dini Gruplar Sosyolojisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Ejder Okumuş

Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. 1995'te yüksek lisansını, 1999'da doktorasını tamamlayan Okumuş'un eserlerinden bazıları şunlardır: *Evliya Çelebi'nin Gözüyle,* 2012 (Lotus Yayınları); *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları,* 2011 (Ark Kitapları); *Zamanın Toplumsal Gerçekliği,* 2011 (İnsan Yayınları); *Toplumsal Değişme ve Din,* 3. bs., 2010 (İnsan Yayınları); *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun,* 2. bs., 2009 (İz Yayıncılık); *Kur'an'da Toplumsal Çölcüş* 3. bs., 2006 (İnsan Yayınları); *Gösterişçi Dindarlık* 2. bs., 2005 (Ark Kitapları); *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat,* 1999 (İnsan Yayınları).

Fazlı Polat

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Polat, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996 yılın-

da Din Sosyolojisi Anabilim Dalında Uzman Öğretim Elemanı olarak göreve başladı. Aynı yılda Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisansını 2002 yılında doktora eğitimini tamamlayan Polat, 2002 yılında aynı Anabilim Dalında Yrd. Doç. olarak göreve atandı. 2008 Yılında Doçentlik ünvanını alan Polat, din sosyolojisi konularında çalışmalarını sürdürmektedir.

Hakkı Karaşahin

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Karaşahin, 1998 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı. 2010 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalında yardımcı doçent oldu. Din sosyolojisinin çeşitli konularında araştırma, tercüme ve telif eserleri bulunmaktadır.

Halil Aydınalp

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi doçentidir. Din Sosyolojisi alanında Ankara Üniversitesi'nde yüksek lisans, Marmara Üniversitesi'nde doktora yaptı. Alanıyla ilgili bilimsel makaleleri ve bildirileri yanında, telif ve tercüme türünde yayınlanmış kitapları şunlardır: *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Ankara 2011; *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, İstanbul 2011; *Din Kurumu Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede'de Dini Hayat*, İstanbul 2012; *Din Sosyolojisine Giriş: Çağdaş ve Klasik Kuramlar*, Ankara 2011 (İhsan Çapcıoğlu ile birlikte tercüme); *Din Sosyolojisine Giriş*, 2. Baskı, Ankara 2009 (İhsan Çapcıoğlu ile birlikte tercüme).

Hüsnü Ezber Bodur

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu Gelişmesi Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (1986) başlıklı teziyle doktorasını tamamlayan Bodur'un; din-ekonomi ilişkileri, küreselleşme, yeni dini hareketler ve sekülerleşme konularındaki makalelerinin yanı sıra, ulusal ve uluslar arası bildirileri bulunmaktadır.

İbrahim Yenen

Karabük Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Yenen, yüksek lisans eğitimini "Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Etkileri- Konya Örneği-" başlıklı teziyle, doktora eğitimini ise "Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu" başlıklı teziyle tamamladı. Yenen'in akademik ilgileri Türk Modernleşmesi, Türk Toplum Yapısı, Medya ve İletişim Sosyolojisi alanlarında yoğunlaşmaktadır.

İhsan Çapcıoğlu

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi doçentidir. Çapcıoğlu, *Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu -Kastamonu Örneği-* başlıklı teziyle yüksek lisansını; *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi* başlıklı teziyle ise doktorasını tamamladı. Çapcıoğlu'nun din, bilgi ve kültür sosyolojisi konularıyla ilgili kitapları, kitap bölümleri, uluslar arası ve ulusal makale ve bildirileri bulunmaktadır.

İhsan Toker

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi doçentidir. Toker, doktorasını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din. Başkent Kadın Platformu Örnek-Olayı* başlıklı teziyle tamamladı. Yayınlanan çalışmaları arasında *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik* (Eskiyeni, 2009) ile editörlüğünü yaptığı *İslam ve Sosyoloji* (Eskiyeni, 2012) başlıklı kitapları bulunmaktadır. Toker'in, toplumsal cinsiyet ve din, din sosyolojisi, nitel araştırmalar, sekülerleşme, İslam sosyolojisi, kültürel çalışmalar gibi alanlarda makaleleri yayınlanmıştır.

İlkay Şahin

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Şahin, yüksek lisans öğrenimini "Gelenek ve Değişim Açısından Kadınların Dinî Yaşantıları, Tutum ve Davranışları: Boğazlıyan Örneği" başlıklı teziyle, doktora öğrenimini ise "Göçmen Kadınların Dinî Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme" isimli teziyle tamamlamıştır. Şahin, cinsiyet, dış göç, ritüel, geleneksel halk dindarlığı, Alevilik konuları üzerine yürüttüğü akademik faaliyetlerini sürdürmektedir.

İsmail Gönenç

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçenti olarak görev yaparken, 05.12.2012 tarihinde vefat etmiştir. Gönenç, 2003 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 2010'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda *"Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere'de Din-Devlet İlişkisi (Müslüman Azınlık Örneği)"* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Gönenç'in *Sosyal Bir Fenomen Olarak İntihar -Batman İli Örneği (1995–2002)-* adlı bir kitabı ve makaleleri bulunmaktadır.

Kemaleddin Taş

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde din sosyolojisi profesörüdür. Taş, yüksek lisans (1997) ve doktora (2001) öğrenimini Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din

Sosyolojisi Bilim Dalı'nda tamamladı. Taş'ın, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet, Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri, Din ve Toplum Karşısında Cemil Meriç* ve *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji* isimli kitapları ve alanı ile ilgili çeşitli bilimsel dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Mehmet Akgül

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Akgül, *Sanayileşme ve Din İlişkisi* isimli çalışmasıyla yüksek lisansını (1991); *Türk Modernleşmesi ve Din* (Çizgi Yayınları, Konya: 1999) konulu çalışmasıyla da doktorasını tamamladı (1996). *Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi* (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2002) ve *Cumhuriyet'in Erken Dönem Din Anlayışı* (Adal Ofset, Konya, 2010) isimli kitapları yayımlandı. Halen, *Türkiye'de Dini Gruplar ve Yeni Dini Hareketler* isimli çalışmasını yayına hazırlamaktadır.

Mehmet Ali Kirman

KSÜ İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Kirman, 1964 yılında Adana'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Adana'da tamamladı. 1987 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987–1997 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda öğretmenlik ve idarecilik görevlerinde bulundu. 1994 yılında yüksek lisans, 2001 yılında doktorasını tamamladı. 2006 yılında "Din, Bilgi ve Kültür Sosyolojisi Doçenti" unvanı kazandı. 1997 yılından itibaren KSÜ İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, 2004); *Din ve Sekülerleşme*, (Adana, 2005) adlı çalışmaları yayınlanan Kirman, aynı zamanda çeşitli ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde çok sayıda makalenin de yazarıdır. Ayrıca ulusal ve uluslararası çok sayıda bilimsel toplantıya katılarak bildiriler sunmuştur.

Mehmet Süheyl Ünal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Ünal, "Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması" başlıklı teziyle yüksek lisansını (*Dinsel Bireycilik*, Açılımkitap, İstanbul 2011), konulu teziyle ise doktorasını tamamladı. Doktora tezinin de içinde yer aldığı "din ve modernlik ilişkisi" dışında "dinî ve mistik tecrübe" konusu üzerine de çalışmalar yapmaktadır.

Mustafa Arslan

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. İlgi alanları, "sosyo-dini farklılaşmalar, popüler kültür ve din, din-mitoloji ilişkisi, yeni dinsellikler" olan Arslan'ın çalışmalarından bazıları şunlardır. *Türk Po-*

püler Dindarlığı, İstanbul, 2004; *Paranormalizm ve Din,* Malatya, 2011; "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2010, 1 (1), 195–210; "Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri" *Değerler Eğitimi Dergisi* 2008, 6 (15), 45–70.

Mustafa Macit

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi doçentidir. Macit, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans ve doktora yaptı. Çalışma sosyolojisi, toplumsal değişim, siyaset, siyasal iletişim ve benzeri alanlarda çalışmalarına devam etmektedir. Yayınlarından bazıları şunlardır: *Sosyolojik Açıdan Kadercilik,* Ankara 2010; *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Siyaset -Siyasal Reklam ve İlanların Dilinden/1950–2000,* İstanbul 2010.

Mustafa Tekin

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi doçentidir. Tekin, 1995'de "Mevlâna Celâleddin Rûmi'nin Eserlerinde Din ve Toplum" isimli teziyle yüksek lisansını, 2003'de ise "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" isimli teziyle doktorasını tamamladı. Tekin'in yayımlanmış birçok kitabının yanı sıra, makaleleri, yurtiçi ve yurtdışında sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

Niyazi Akyüz

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Akyüz, 1994 yılında *Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentlileşme Üzerine Bir Araştırma* başlıklı teziyle "ilahiyat doktoru" oldu. Çalışmaları Türkiye'de İslam'ın farklı kentsel tezahürleri, üniversite öğrencilerinin dindarlığı ve din sosyolojisinde yöntem problemi üzerinde yoğunlaşan Akyüz'ün *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentlileşme, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar* başlıklı eserlerinin yanı sıra, uluslar arası ve ulusal dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Niyazi Usta

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde din sosyolojisi profesörüdür. Usta, 1985 yılında yüksek öğrenimini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. *Sosyal Hareketlilik ve Din İlişkisi: Ilıca Kasabası Örneği* başlıklı çalışmasıyla 1994 yılında din sosyolojisi doktoru oldu. *Menzil Nakşîliği (Sosyolojik Bir Araştırma)* ve *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı* adlı çalışmaları yayınlanan Usta'nın, bilimsel hakemli dergilerdeki makalelerinin yanında; çeşitli zamanlarda yurtdışı ve yurt içinde verdiği sosyolojik içerikli konferans ve bildirileri bulunmaktadır.

Özcan Güngör

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Güngör, "Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Din Anlayışı (Batıkent Örneği)" adlı yüksek lisans ve "Günümüz Alevî/Bektâşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Karaşar Örneği)" adlı doktorasını (*Â'raftaki Kimlik: Alevîlik-Bektâşîlik,* Ankara 2007) tamamladı. Güngör'ün ilgi alanlarını cami çalışmaları, dini gruplar, göç, kimlik, göçmen Türk ailesi ve Amerika'da Türklere dair konular oluşturmaktadır.

Ramazan Uçar

SDÜ İlahiyat Fakültesinde din sosyolojisi profesörüdür. Uçar, 1997 yılında yüksek lisansını, 2004 yılında *Alevi-Bektaşi Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Abdal Musa Tekkesi Örneği* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 2008 yılında doçent ünvanı alan Uçar'ın alanıyla ilgili kitapları, makaleleri, uluslar arası ve ulusal kongre, sempozyum bildirileri bulunmaktadır.

Salih Aydemir

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Aydemir, 1993 yılında "Ziya Gökalp'in Eserlerinde Din Sosyolojisi" isimli teziyle yüksek lisansını, 1998 yılında *Şeyh Mürit İlişkisi İle Belirlenen Dinî Cemaat Yapılanması Olarak Tarikat: Kadiri Şeyh Sodey Örneği* başlıklı teziyle ise doktorasını tamamladı. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *Dini Kullanan Terörün Sosyal Sebeplerinin Araştırılması, Sosyal Değişme ve Küçük Dini Gruplar: Yezidilik, Çok Kültürlülük-Kimlik-Din Bağlamında Yezidiler.*

Sefer Yavuz

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Yavuz, 2002 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı bünyesinde yüksek lisans; 2008 yılında ise doktorasını tamamladı. Çalışmalarından bazıları şunlardır: "Çalışma Tutumu Ölçeği ve Geçerlik-Güvenirlik Analizleri"; "Dini Yönelim Ölçeği ve Güvenirlik Çalışması: Sanayi İşçileri Üzerine Bir Çalışma"; *Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Sefer Yavuz, Ankara, 2008.

Selim Eren

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde din sosyolojisi doçentidir. Eren, "*Günümüzde Sorular ve Cevapların Işığında Dinî Hayata Sosyolojik Bir Yaklaşım*" başlıklı teziyle yüksek lisansını (1994) ve "*Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Aleviliği*" başlıklı teziyle doktorasını (2002) tamamladı. Eren'in *Kültürel Karşılaşmalarda Dinin Toplumsal İşlevi* (Ankara 2009) başlıklı kitabının yanı sıra, dinin toplumsal işlevleri ve Alevilik hakkında çeşitli bildiri ve makaleleri bulunmaktadır.

Ünver Günay

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi din sosyolojisi emekli profesörüdür. Doktorasını Fransa'da Paris-Sorbon Üniversitesi'nde 1974 yılında tamamladı. Başta uzmanlık dalı olan Din Sosyolojisi olmak üzere, ilâhiyat alanı ile ilgili çeşitli konularda araştırma ve yayınları, tercüme ve telif eserleri bulunmaktadır. Günay'ın eserlerinden bazıları şunlardır: *Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat,* İstanbul 1999; *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği,* (Harun Güngör vd. ile birlikte), Kayseri, 2001; *Din Sosyolojisi,* (4. baskı), İstanbul, 2002; *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi,* (Harun Güngör ile birlikte), Ankara 1997.

Yahya Mustafa Keskin

Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde din sosyolojisi profesörüdür. Keskin, 1995 yılında yüksek lisansını ve 1999 yılında doktorasını tamamladı. Keskin'in çalışmaları, daha çok Alevîlik üzerine yoğunlaşmış olup, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği (Elazığ Sünköy Örneği)* ve *Kentleşme Sürecinde Alevilik* başlıklı eserlerinin yanı sıra, ulusal dergilerde yayınlanmış makaleleri ve sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

Yakup Çoştu

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi yardımcı doçentidir. Çoştu, 2003 yılında *Küreselleşme Kapsamında Din* konulu yüksek lisans tezini, 2009'da ise *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)* konulu doktora tezini tamamladı. *Toplumsallaşma ve Dindarlık* isimli bir kitap çalışması, ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış makaleleri, sempozyum ve kongrelerde sunulmuş bildirileri ve kitap tanıtım ve eleştiri yazıları bulunmaktadır.

Zeki Arslantürk

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi profesörüdür. Arslantürk, *Türk Sosyoloji Tarihinde Naima'nın Yeri ve Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri* adlı araştırmayla doktor ünvanı aldı. Arslantürk'ün yayınlanmış makale ve bildirileri yanında; sosyoloji, din sosyolojisi ve metodoloji konularındaki eserlerinden bazıları şunlardır: *Naima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri,* Ankara, 1989; *Sosyolojiye Giriş,* Bolu, 1992; *Trabzon Üzerine Sosyal Araştırmalar,* Bolu, 1993; *Kutsalın Dönüşü ve Yeni Toplum Arayışları,* İstanbul, 1998; *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler,* İstanbul, 2001.