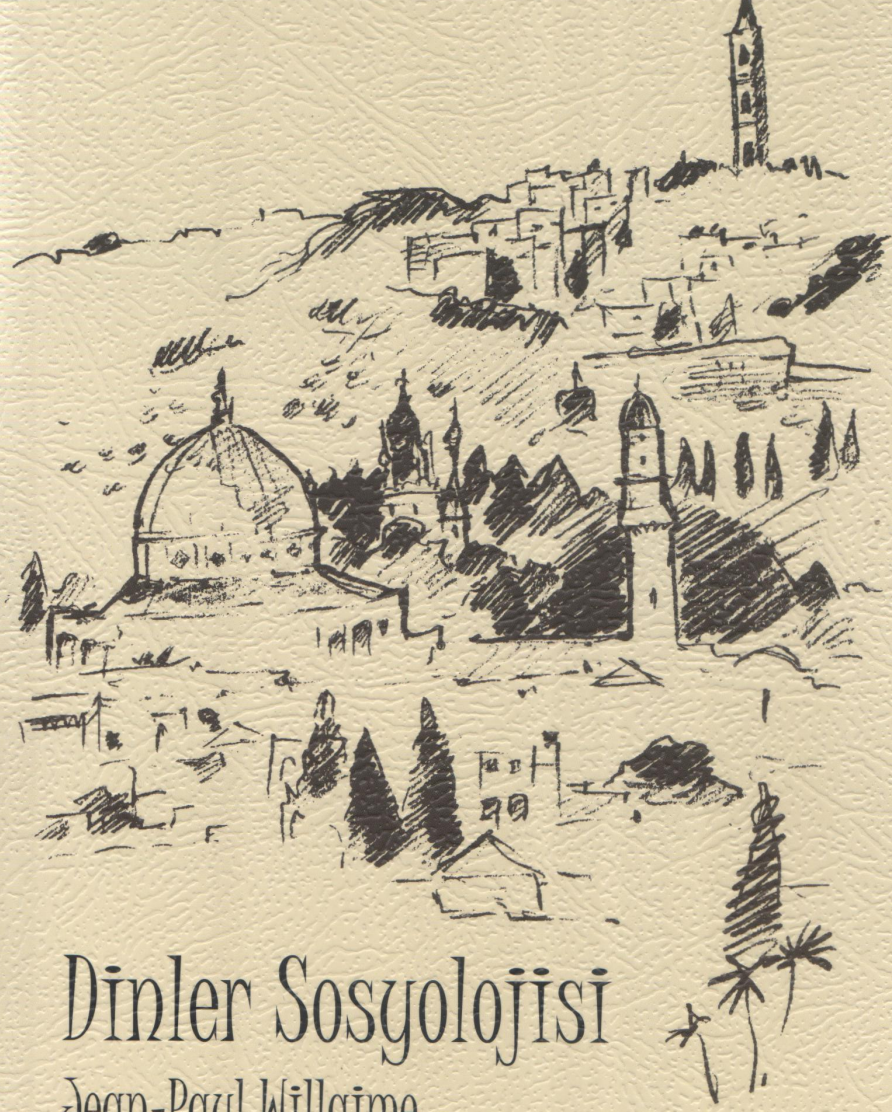


Dinler Sosyolojisi

Jean-Paul Willaime

Çeviren: Ramazan Adıbelli

pinhan

Sosyoloji

DİNLER SOSYOLOJİSİ

Jean-Paul Willaime

Çeviri
Doç. Dr. Ramazan Adıbelli



PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

© Presses Universitaires de France/Humensis, *Sociologie des religions*, Jean-Paul Willaime, Presses Universitaires de France - PUF; Édition: 5e édition, 2012.

© Pinhan Yayıncılık, 2017
Türkçe çeviri © Ramazan Adıbelli, 2017

Birinci Basım: Mart 2017

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Son Okuma: Özge Uysal
Kapak Görseli: Grop
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 130 Sosyoloji Dizisi: 5

ISBN: 978-605-9460-13-2

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

İçindekiler

Çevirenin Önsözü 7
Giriş 17

1. Bölüm: Sosyolojik Gelenekler ve Dini Fenomen 21
2. Bölüm: Dini Sosyolojiden Dinler Sosyolojisine 53
3. Bölüm: Sosyolojinin Aynasında Çağdaş Dinsel 75
4. Bölüm: Din ve Modernite: Tartışılan Sekülerleşme 101
5. Bölüm: Dinin Sosyolojik Bir Tanımı İçin 123

Çevirenin Önsözü

Elinizdeki bu kitap, 1921 yılında bir grup Fransız üniversite hocası tarafından kurulan *Presses universitaires de France* (PUF) yayınevinin meşhur « Que sais-je ? » [Ne biliyorum?] serisi arasında ilk baskısı 1995 yılında yapılan *Sociologie des religions* [Dinler Sosyolojisi] adlı eserin 2012'de piyasaya çıkan beşinci baskısının çevirisidir. Bu seride yayımlanan yüzlerce eserin ortak formatı, spesifik bir konunun, alanın uzmanı tarafından 128 sayfadan oluşan bir kitaba sığdırılarak anlatılmasıdır. Jean-Paul Willaime'in kaleme aldığı kitap, her ne kadar başlığında bu terime yer vermese de –yazarın önsözde belirttiği gibi- "giriş" mahiyetinde bir eser niteliği taşımaktadır. Bundan dolayı son derece "konsantre" hale getirilen bu eser, merak duyan geniş halk kitlelerine din sosyolojisi alanında temel bilgiler sunmaya yönelik tasarlanmıştır. Kitabın içeriğine bakıldığında alanla ilgili genel bir tarihsel perspektif oluşturulmaya, ele alınan konular ve tartışılan temel meselelerin özetlenmeye çalışıldığı hemen fark edilecektir.

19. yüzyıl Avrupa'sında bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkan ve günümüzde dünyanın her tarafındaki üniversitede kürsüleri bulunan sosyoloji ve onun bir alt disiplini olan din/ler sosyolojisi nispeten yakın bir geçmişe sahip olsa da bu alanda yapılan çalışmaların sayısının devasa boyutlara ulaştığı görülmektedir. Dolayısıyla bu alana merak saranların bu bilgi okyanusunda boğulmadan yol alabilmeleri için bir rehbere ihtiyaç duymaları kaçınılmaz bir hal almıştır.

Din sosyolojisi dinin toplumsal tezahürleri ve bunların tarihsel gelişimini ele alırken aslında din sosyolojisinin tarihsel gelişimi ve ele aldığı temel konuların da dinin toplumsal konumuyla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu kitapta, bugün bir alt dalı olan din sosyolojisinin, sosyoloji disiplininin kuruluş döneminde ana araştırma konusu olduğu halde daha sonra modernite sonrası Batı toplumlarında dinin ikinci plana itilmesiyle din sosyolojinin ilksel prestijinin yavaş yavaş kayboluşuyla sonuçlanan tarihsel seyir açıkça fark edilmektedir. Willaime'in belirttiği gibi toplumu ve evrimini mümkün olan en sistematik ve objektif şekilde analiz etme arzusu olarak sosyoloji, modern toplumun ortaya çıkışına sevk eden sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme sürecinde meydana gelen sosyal değişmeden doğmuştur. Modernitenin bir unsuru olarak ortaya çıkan sosyolojinin başlangıçtaki yapısal özelliği, sanayi toplumlarında dinselin geleceğiyle ilgilenmesidir.

Günümüzde kabul edilen sırf bilimsel ve objektif bakış açısından ziyade pragmatik/işlevselci yaklaşımların 19. yüzyılda revaçta olduğu dikkat çekmektedir. En başından itibaren dini fenomenle ilgilenen sosyoloji, sosyal olanın pozitif bilimi olarak dinlerden kaynaklanan mitik unsurlardan ayıklanmış laik bir ahlakın bilimsel temellerini sunabileceğini düşünmüş (örneğin Durkheim) ve hatta bu disiplin, dinsele ve metafiziğe modern bir alternatif olarak kabul edilebilmiştir. Modernitenin bir çocuğu olarak dünyaya gelen sosyolojinin kurucu babalarının tavrında modernite ile din arasındaki zıtlığa paralel bir husumet taşımaları şaşırtıcı değildir. Dinle modernite arasındaki bu zıtlık, bizzat sosyologların tavrı kadar bazı dini grupların tavrı tarafından da desteklenmiştir. Sosyologların tavrı tarafından desteklenmesi, Auguste Comte (üç hâl kanunu) tarzın-

daki evrimci şemaların mirası ve Fransız sosyolojisinin kurucu babalarının modernite ye uygun düşündükleri yeni din biçimleri icat etme eğilimi şeklinde olmuştur. Henri de Saint-Simon, Auguste Comte ve R. N. Bellah tarafından "Üçüncü Cumhuriyet'in sivil dininin büyük rahibi ve teologu" addedilen Emile Durkheim'ın hepsi farklı derecelerde geleneksel dinlerin yerine geçmeye yönelik laik/sivil bir "din" tasarlamışlardır.

Görüldüğü üzere sosyoloji biliminin Durkheim gibi ilk kurucularının kaygıları bilimsel bilgi üretmekte sınırlı kalmamıştır. Bunların birçoğu aynı zamanda birer filozof ve ahlakçı olarak konuya yaklaşmışlar ve Batı toplumunun geçirdiği ahlaki ve sosyal krize çözüm bulmaya çalışmışlardır. Durkheim açısından çözüm yolu olarak görülen ahlak kavramı, dinlerden kaynaklanan mitik ve sembolik unsurlardan arındırılmış, modern toplumun temel değeri ve aynı zamanda onun kaynağı olarak bireyselliği ön planda tutan laik/seküler bir ahlak niteliği taşıyordu.[1] Dolayısıyla kurumsal dinlerin etkisini kaybettiği bir ortamda ahlaki değerleri ayakta tutacak ve bunların kabulü için gerekli yaptırım gücü sağlayacak bir kaynak gerekiyordu ve bu, Durkheim'a göre bizzat toplumun kendisiydi.

Sosyolojinin kurucu babalarının bu disipline yükledikleri ya da başka bir ifadeyle ondan bekledikleri misyonun başarıya ulaşmadığı, dinin toplumdaki yerine ilişkin tahminlerinin tutmadığı ve hatta tam gelişmelerin tahminlerin tam aksi yönde gerçekleştiğini zaman bize göstermiştir. Artık günümüz din sosyologlarının disiplinlerinden beklentileri nispeten daha mütevazı hale gelmiştir: dinin toplum içindeki rolünü daha yakından anlamak, onun insanlık tarihindeki anlamını ve

---

[1] Robert N. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writtings*, Chicago 1973, s. X.

bu tarih üzerindeki etkisini analiz etmek ve onun çeşitliliği ile onu şekillendiren toplumsal güçleri ve etkileri anlamak.

Günümüzde durum her ne kadar oldukça farklılaşmış olsa da din incelemesindeki sosyolojik yaklaşımın kökleri arasında dini düşünceleri yanıltıcı olarak sorgulayan ve reddeden on dokuzuncu yüzyıl rasyonalizmi veya pozitivizmi yer almaktadır. Gerçekliği kavramanın başat yolunun bilimin olacağı modern bir toplumda bu dini düşüncelerin akıl almaz oldukları düşünülüyordu. Dini düşüncelerin bilimin üstün kavramları karşısında eriyip yok olacağı öngörülmüştü. Genellikle "pozitivist" ve/ya "indirgemeci" şeklinde nitelendirilen yaklaşımı benimseyen bu düşünürler, dini, objektif ve bilimsel olarak incelenecek doğal bir fenomen olarak görüyorlardı ve altında yatan nedenler açısından diğer doğal fenomenler gibi açıklıyorlardı. Dinin *sui generis* ya da Willaime'in ifadesiyle "kendisine has bir sembolik içeriğe sahip" bir olgu değil, bir *epifenomen* olduğunu, yani din dışı faktörler tarafından meydana getirildiğini öne süren bu indirgemeci yaklaşım, dini inancın konusu olan varlıkların ve deneyimlerin gerçekliğinin inkârıyla sonuçlanıyordu. Hamilton'un dikkat çektiği gibi aslında dini bu şekilde izah etmek aslında onu büyük ölçüde örtbas etmek anlamına geliyordu. Zira akıl dışı düşünceler ve eylemler olarak görülen şeylerin dünyanın her yerindeki toplumlarda merkezi önemi ve evrensel niteliği izah edilmeyi dört gözle bekliyordu. Geçmiş toplumlarda dini fikirler ve inançlar büyük oranda dünya görüşü ve değer sisteminin bütününü oluşturduğundan, beşeri toplum ve kültürünün evriminin anlaşılması ve hatta insan doğasının anlaşılması için daha da acilen yerine getirilmesi gereken bir görev olarak ortada duruyordu. Geçmiş toplumlarda dini inanç, çağdaş toplum-

da olduğu gibi, sıradan/alelade kavramların yanında bir arada bulunan özel/ayrı bir alan oluşturmuyordu. Max Weber'in belirttiği gibi, geçmiş toplumlar "büyülü bahçede" yaşarken, modern toplumun dünyanın tamamen "büyüsünün bozuluşuna" tanık olduğu görülüyordu.[1]

Sosyoloji, yirmi birinci yüzyılda da hepimizin yüz yüze geldiği konularda değerli ve genellikle ihmal edilmiş bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Bauman ve May'a göre sosyolojik düşünmek, sadece birbirimizi ve kendimizi anlamamıza yardımcı olmayıp aynı zamanda genel olarak toplumların ve toplumsal ilişkilerin dinamikleri için önemli açıklamalar sunar.[2] Sosyolojinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorular, içinde yaşadığımız toplumlarla sosyal ilişki türlerinin birbirimizi, kendimizi ve bilgimizi, eylemlerimizi ve bunların sonuçlarını nasıl gördüğümüzle ilişkisi üzerinedir. Bu bakış açısına göre sosyolojik inceleme bireysel aktörleri, bir karşılıklı bağımlılık ağı içerisinde üyeler veya partnerler şeklinde kabul eder. Buna göre, yaptığımız şey ne olursa olsun başkalarına bağımlıdır.[3] Bauman ve May'ın eserlerinin başlığından da fark edileceği üzere sosyolojik düşünmenin felsefesini yaparak sosyal bilimler bünyesindeki disiplinler arasındaki ayrımların yapaylığı ve her bir disiplinin temel farkının sorduğu soru türlerine dayandığını ve bunların hepsinin ortak noktasının insanları, insanların dünyasını ve bu dünyada zuhur eden beşeri fenomenleri anlama noktasında birleştiği sonucuna varmaktadır.

---

[1] Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 2. Bsk., New York 2001, s. 1-2.

[2] Zygmunt Bauman ve Tim May, *Thinking Sociologically*, 2. Bsk., Oxford 2001, s. vii.

[3] Bauman ve May, s. 5.

Beşeri olguları sosyolojik perspektiften ele almak ya da diğer bir ifadeyle bunlar üzerinde sosyolojik düşünmek, insanların birbirine bağımlılığının çeşitli örgülerini analiz ederek insanlık halini anlamaya çalışmaktır.[1] Bu yaklaşıma göre başkalarını anlamak, başkaları ile kendimizi anlamamızı sağlar.[2] İnsanı anlamayı merkeze alan bu çağdaş yaklaşım, toplumu merkeze alan klasik sosyoloji anlayışına nispeten ciddi bir eksen değişikliği gerçekleştirmiştir.

Metodolojik bütüncülüğün (holism) gelişiminde büyük rol oynayan Durkheim'ın bireylerin özelliklerinin toplumdaki yerleri ve kimliklerinin toplumsal güçler tarafından belirlendiğini savunarak bireyleri bir kalıptan çıkmış pasif varlıklar olarak görmesi,[3] Batı dünyasındaki bireyselleşme olgusunun ön plana çıkması ve küreselleşmeyle birlikte toplumsal değerlerin bireyler üzerindeki eski gücünü kaybetmesinden sonra tamamen tartışılır hale gelmiş ve bu yeni insanlık halini anlamak için yeni bir yaklaşım geliştirme zarureti hâsıl olmuştur.

Dine toplumsal açıdan yaklaşan din sosyolojisinin Batı toplumlarında ve özellikle de Avrupa'da din ile toplum arasındaki uzaklığın git gide artması ve dinin artık toplumda etkili bir faktör olma özelliğini kaybetmesine

---

[1] Bauman ve May, s. 9. Mircea Eliade'ın "yaratıcı hermenötik" yaklaşımıyla Dinler Tarihine aynı işlevi yüklemesi sosyal bilimlerin ortak hedefinin birliğini göstermektedir (Bkz. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İstanbul 2011, s. 408 vd.; Ramazan Adıbelli, *"Homo Religiosus*un *Homo Consumericus*a Dönüştüğü Küresel Çağda İnsanlık Halini Yeniden Düşünmek", *8. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 9–13 Haziran 2010, Celalabat/KIRGIZİSTAN*, İstanbul 2011, s. 73–78.).

[2] Bauman ve May, s. 13.

[3] Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, (çev. İsmail Türkmen), 2. Baskı, s. 77.

kadar varan ve sekülerleşme olarak ifade edilen bu süreçte eski konumunu muhafaza ettiğini söylemek güçtür.[1] Sekülerleşme, dinin kurumsal ve kültürel rolünün azalmasıyla kendini belli eden genel bir sosyo-kültürel mutasyonu ifade etmektedir. Modern dönem öncesinde din, toplumu kuşatan bir çerçeveyi oluşturuyor, dini inançlar ve din dili bireylerin hayatını kuşatıyordu. Çağdaş dönemde ise din, sosyal yaşamın diğerleri arasında bir sektörü ve hatta birçok kişi için git gide yabancı bir dünya haline gelmiştir.[2]

Türkiye'de ise hem bir devlet ideolojisi olarak laikliğin benimsenmesi hem de aynı zamanda İslam'ın kendine has yapısından dolayı dinin toplumsal düzeyde varlığını ve önemini sürdürmesi dolayısıyla farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Batı ülkelerinde sanayileşme döneminde göç hareketleri hız kazanırken ülkemizdeki demografik yapıdaki değişimin 1980'lerden sonra ivme kazandığı görülmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre Türkiye'nin 1927 yılındaki köylü nüfusu ülkenin toplam 13.648.270 nüfusunun %75'inden fazlasını oluşturuyordu. 2000 yılında bu oran %35'e gerilemiştir.[3] 2007 yılında ülke nüfusunun %70,5'i şehirlerde

---

[1] Grace Davie, "Sociology of Religion", *Encyclopedia of Religion and Society*, Willam H. Swatos (ed.), London & New Delhi 1998, s. 487; Grace Davie, "The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations", *Handbook of the Sociology of Religion*, Michele Dillon (ed.), Cambridge 2003, s. 63-64.

[2] Isaac Nizigama, "The Sacred Canopy: Une approche fonctionnelle inadaptée à l'étude du religieux en modernité", *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 45:1 (2016), s. 20.

[3] TÜİK, "Şehir ve Köylü Nüfusu", http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=202, 28.02.2017.

ikamet ederken[1] 31 Aralık 2016 tarihi itibarıyla yapılan son sayımda 79 milyon 814 bin 871 kişi olarak belirlenen toplam nüfustan il ve ilçe merkezlerinde yaşayanların oranı %92,3'e ulaşmıştır.[2] Bu verilerden ortaya çıkan kesin sonuç bir zamanlar "milletin efendisi olan köylü" nüfusunun %10'un altına düştüğü ve bu sürecin devam etmesi halinde yok olma riskiyle karşı karşıya olduğudur.

Ülkemizdeki bu hızlı nüfus hareketliliği, 1980'lerin ortasından itibaren liberal kapitalist ekonomiye geçmesi, akabinde özel televizyon kanalları, uydu yayıncılığı ve daha sonra internet, cep telefonu ve sosyal medya gibi teknolojik yenilikler sonucunda Türkiye'deki dini yaşantıda önemli değişimler gözlenmektedir.[3] Bir taraftan ülkemizin kendine özgü şartları, diğer taraftan da git gide etkisini gösteren küreselleşme ve bunun uzantısı olan tüketim kültürünün ülkemizde yaygınlaşması gibi farklı faktörler geleneksel dini anlayışı ve özellikle de dinin insanların hayatındaki ve kimliklerini şekillendirmedeki yerini Batı'da olduğu ölçüde ya da şekilde olmasa da derin etkilemektedir.[4]

---

[1] TÜİK, "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi 2007 Nüfus Sayımı Sonuçları", http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=3894, 28.02.2017.

[2] TÜİK, "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2016", http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24638, 28.02.2017.

[3] Örneğin bkz. Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2003), s. 193–214

[4] Örneğin bkz. Ramazan Adıbelli, "Ahiliğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?", *Postmodern Çağda Ahilik*, Hüsniye Örs (ed.), Nobel: Ankara 2016, s. 85–109; Ramazan Adıbelli, "Tüketim Kültüründe Diğerkâmlığın Anlamı Nedir?", *IV. Uluslararası Felsefe Kongresi "Yoksulluk, Dayanışma ve Adalet" 13–14–15 Ekim 2016 Bildiri Kitabı*, Bursa 2016, s. 432–439; Ramazan Adıbelli, "Tüketimcilik Paradigması Açısından Ahlakın Anlam ve Değeri", *Geçmişten Geleceğe Ahlak (Ulusla-*

İnsanı anlama yolunda geliştirilen sosyal bilimlerin önemli aktörlerinden biri olan sosyoloji ve özellikle de din sosyolojisi kendi perspektifinden bu uğurda önemli bir katkı sağlamaktadır.

Bu çevirinin hikâyesi birkaç yıl önce fakültedeki odama Prof. Dr. Abdulvahap Taştan beyin gelip Willaime'in kitabını birlikte tercüme etme teklifiyle başladı. Kitabın 1995 yılında yapılan ikinci baskısını esas alarak başladığımız çeviri, benim doçentlik çalışmalarım nedeniyle birinci bölümün yarısına kadar devam edebildi. Epey bir zaman sonra kitabın 5. baskısının yapıldığını öğrendim. Hem akademik camiaya, hem öğrencilerimize hem de konuya ilgi duyan halk kitlesine faydalı olacağını ve dolayısıyla bu çalışmayı yarıda bırakmanın bir kayıp olacağını ve eserin mutlaka Türkçeye kazandırılması gerektiğini düşünerek tekrar işe koyuldum. Okulda, derslerden ve akademik çalışmalardan ötürü fazla zaman kalmadığı için kitabın 5. baskısını esas alarak tercümeyi evde tamamladım. Bu eserin Türkçeye kazandırılmasına vesile olan değerli hocam Prof. Dr. Abdulvahap Taştan'a teşekkür ediyorum.

Çeviriyi baştan sona okuyarak daha düzgün ve akıcı bir metnin ortaya çıkmasında büyük katkısı olan Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni Ömriye Bayrak hanımefendiye şükran borçluyum. Kendisi, birçok meşgalesi arasında emeğini esirgemeyerek saatlerce tashih işiyle uğraşmış ve böylece hatırımızı kırmamıştır. Pragmatizm ve oportünizmin hâkim paradigma olma yolunda hızla ilerlediği günümüz dünyasında öz değerlerimizi yaşa-

---

rarası Katılımlı Sempozyum), 13–14 Mayıs 2015 Bartın, Bartın 2015, s. 533–552; Ramazan Adıbelli, "Global Çağdaki Tüketim İdeolojisi Karşısında Tarih Algısı ve Geleneksel Değerler", *9. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi (16–17 Haziran 2011, Bakü - AZERBAYCAN) Tebliğleri*, c. 2, İstanbul 2011, s. 246–252.

tan böyle değerli insanların var olmaya devam etmesi ülkemiz ve geleceğimiz adına büyük bir teselli ve umut kaynağıdır.

Kendi öğrencilerime her zaman söylediğim gibi çeviri yapmak aslında telif eser ortaya koymak kadar ve belki de bazen daha meşakkatlidir. Zira çevirmen ne kadar her iki dile vakıf olsa da sonuçta her zaman bir yorum işlemiyle uğraşmaktadır. Çevirmen her adımında yazarın ne kastettiğini keşfetmek zorundadır ve attığı bu her adımda da yanlış yapma tehlikesiyle/ihtimaliyle karşı karşıyadır. Bu çalışma esnasında harcadığım zaman sadece bana ait zaman değildi elbet. Kendilerine ayırmam gereken zamanı çeviri başında geçirdiğimi anlayış ve feragatle karşılayan ve her zaman için hayattaki enerji ve motivasyon kaynağım olan sevgili eşim ve iki oğluma müteşekkirim.

Kayseri, 09 Mart 2017
Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ

Giriş

Her dini, zaman ve mekân içerisinde kendini gösteren karmaşık ve farklılaşmış bir evren olarak yorumlarsak dinlerin dünyası da bir hayli karmaşıktır. Din bilimleri alanındaki araştırmacı, böyle bir çeşitlilik karşısında belli bir dini evrenin araştırılmasında uzmanlaşmak zorundadır: Özel dini evrenlerin titiz bir analizinden hareketle ancak karşılaştırma yapmak mümkün olabilir. Fakat analizin kendisi de çoğul kiptedir: Tarihçiler, sosyologlar, etnologlar, filozoflar, siyaset bilimciler, hukukçular, icra ettikleri bilimler arasında çok sayıdaki karşılıklı ilişkiye rağmen her biri konusunu spesifik biçimde inşa etmektedir. Bu çok sayıdaki bakış açısından aynı dini evren, farklı görünse de sorduğu spesifik sorularla dini evrenlerin bütününü değerlendirmeye mümkün kılan, bir bakış açısının tekliğidir.

Böylece burada vurgu *dinlere* değil, dinlerin *sosyolojisine* yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu sayfalarda söz konusu olan, belli başlı dini evrenleri sunmak değil, tedricen ve her zaman çoğul biçimde özel bir inceleme sahasının, yani *dinler sosyolojisinin* nasıl inşa olduğunun izahıdır. İlk sosyologlar dini olguları nasıl değerlendirdiler, dinler üzerindeki sosyolojik bakış nasıl oluştu ve çağdaş sosyologlar günümüzdeki dini durumu nasıl çözümlüyorlar? Bu kitapta ele alınacak konular işte bunlardır. Bu kitap, sınırları içerisinde ve programın iddialı karakterine rağmen dinlerin sosyolojisine bir giriş olma amacındadır.

İngilizcede dinler sosyolojisi alanında çok iyi giriş kitapları mevcuttur.[1] Fransızcadaki şu eserleri zikredelim: *Sociologie des religions* (2012) [*Dinler Sosyolojisi*] adlı eserde din ile modernite arasındaki ilişkiler meselesinden hareketle bu alanı inceleyen O. Bobineau ve S. Tank-Storper.[2] *Sociologie et religion. Approches classiques* (2001) [*Sosyoloji ve Din. Klasik Yaklaşımlar*] başlıklı kitapta bu disiplinin "kurucu babaları" D. Hervieu-Léger ile J.-P. Willaime tarafından gerçekleştirilen dinsellik analizini sunmaktadırlar.[3] *Approches dissidentes* [*Muhalif Yaklaşımlar*] ve *Approches insolites* [*Sıra dışı Yaklaşımlar*] adlı kitaplarda daha az bilinen yazarların analizini sunan E. Dianteill ile M. Löwy işi devam ettirmişlerdir.[4] Régine Azria ve Danièle Hervieu-Léger tarafından yayımlanan *Dictionnaire des faits religieux* (2010) [*Dini Olgular Sözlüğü*] çeşitli maddeleri aracılığıyla sosyal fenomen olan dinselin sosyal bilimler bakış açısıyla nasıl kavranabileceğini iyi bir şekilde göstermektedir.[5] Nesnesine ilişkin önceden tasarlanmış bir tanımdan hareket etmek

---

[1] Örneğin bkz. M. B. McGuire, *Religion: the Social Context*, Wadsworth Publishing Co., Belmont (CA), 5. bsk., 2002; K. J. Christiano, W. H. Swatos (Jr) and P. Kivisto, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Walnut Creek (CA), 2002; J. A. Beckford and N. J. Demerath (eds), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage Publications, 2007.

[2] O. Bobineau, S. Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2012 (2. bsk.).

[3] D. Hervieu-Léger, J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Puf, 2001.

[4] E. Dianteill, M. Löwy, *Sociologies et religions. Approches dissidentes*, Paris, Puf, 2005; *Sociologies et religions. Approches insolites*, Paris, Puf, 2009.

[5] R. Azria, D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Puf, 2010.

yerine J. A. Beckford'un[1] altını çizdiği gibi dinselin sosyolojik yaklaşımı, bir toplumun dinseli tanımladığı şeklin de incelenmesini sürekli içermelidir. Dinselin *sosyal* inşalarıyla (dinsel olanla olmayan arasındaki sosyal sınırlar) dinselin *sosyolojik* inşaları (inceleme nesnesini sınırlandırma ve onu analiz etme şekli) arasında karmaşık ilişkiler mevcuttur.

Sosyolojideki bazı klasik yazarların dini fenomenleri nasıl ele aldıklarını (1. bölüm) ve sosyolojik yaklaşımın belirgin bir Kilise sosyolojisinden herhangi bir dine bağlı olmayan bir dinler sosyolojisine doğru nasıl ilerlediğini inceledikten sonra (2. bölüm) çağdaş sosyolojinin günümüzdeki dini gelişmeleri çözümleme biçimi üzerinde durulacaktır (3. bölüm). Bu ilerleme, daha sonra dinler sosyolojisinin iki temel problemine tekrar dönme imkânı verecektir: Bir taraftan sekülerleşme tartışması ve modernite ile din arasındaki ilişkiler (4. bölüm), diğer taraftan da dinin sosyolojik tanımı meselesi (5. bölüm).

[1] J. A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge, University Press, 2003.

1. Bölüm
Sosyolojik Gelenekler ve Dini Fenomen

Bir bilim olarak sosyolojinin doğuşu, Batı toplumlarında dinin geleceğiyle ilgili sorgulamaya büyük ölçüde bağlı kalmıştır. İlk sosyologlar modern toplumun ortaya çıkışını açıklamaya çalışırken dini fenomenle karşılaşmamış olamazlardı. Dinler sosyolojisi, kelimenin tam anlamıyla modernitenin sosyolojik olarak sorgulanmasının ortasında doğdu ve bu disiplinin bütün büyük kurucuları (ilk planda Durkheim ve Weber) dini fenomenlerin sosyolojik analizini yaptılar. Bunların sorgulamasının merkezinde ise modern toplum ve onun dini maruz bıraktığı derin değişimler yer alıyordu.

Sosyal bilimler bünyesinde ortaya çıktığı şekliyle dinler sosyolojisinin içerisinde dinin rasyonel eleştirisinin ağırlığı, özellikle Fransa'da önemli olmuştur. Doğrusu, bu rasyonalist eleştiririn etkisi paradoksal olmuştur. Din üzerindeki sosyolojik düşünce, dinleri profan şekilde açıklamayı iddia etmekle birlikte R. A. Nisbet'in[1] çok iyi gördüğü gibi gerçekten de Aydınlanma filozoflarının indirgemeci yaklaşımıyla ipleri kopardı. Bu filozoflar dinin sosyal yararını kabul etmekle birlikte dinin, özellikle akıl yönünden defolu olduğunu düşünüyorlardı. Sosyolojik düşünce, sosyal işleyişler açısından dinin önemini göstererek ve bazen indirgemeci motifleri tekrar etmekle birlikte, dinselin eski saygınlığına yeniden kavuşmasına katkıda bulundu.

---

[1] R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Puf, 1984 (*The Sociological Tradition*, 1966).

Sosyolojinin babaları çoğu zaman endüstriyel ve ekonomik devrimler tarafından altüst edilen sosyal düzenin yeniden kurulması yönünde düşünen ahlakçılar olsalar da dine bilimsel bir yaklaşım sağlamaya çalışırken Aydınlanma felsefesinden ve rasyonalist eleştiriden de bir şeyler aldılar. Dinin bir bilim objesi olarak bu oluşumu, sanki dinler kendilerine özgü sembolik bir öze sahip değillermiş gibi, dinseli sadece başka çeşitli değişkenlerle açıklanabilecek bağımlı bir değişken gibi kabul etmeye çoğu zaman eğimli indirgemeci yaklaşımlar tarafından etkilenmiştir. Rasyonalist din eleştirisi, ister antropolojik (Feuerbach), ekonomik (Marx), psikolojik (Freud) ister sosyal (Durkheim) olsun, dini temsilleri ve pratikleri çeşitli faktörlerle açıklamaya çalışır. Bu yaklaşımlar, çoğu zaman dinlerin bilimsel olarak incelenmesini sosyal bir reform projesi, hatta insan ve dünyaya ilişkin alternatif bir hakiki telakkiye dayalı ideolojik bir eleştiri ile karıştırdı.

Dini fenomenleri sosyal olgular olarak analiz edebilmek, bilginin toplum üzerindeki sekülerleşmesini var sayıyordu. Dinlerin bilimsel analizinin ortaya çıkışı, dinin kuşatıcı işlevinin kayboluşunun izini taşıyan topyekûn sosyal bir evrimden ayrı tutulamaz. Böylece "din bilimleri"nin ortaya çıkışı, din hakkındaki bağımsız bilgilerin oluşturulduğu yerlerin, bu yerler kimi çatışmalar barındırsa da, kurumsallaşmasına imkân veren bir sekülerleşme sürecine bağlı kalmıştır.[1]

Birilerinin pozitivist birilerinin romantik yakınlıklarına, bazı eğilimlerin ya nesnesini indirgemesi ya da ona hayranlık duyuyor olmasına rağmen sosyolojik gelenek-

[1] Bkz. J. Baubérot, J. Béguin, *et al.Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Le Cerf, 1987, ve É. Poulat, *Liberté. Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf-Cujas, 1987 (III. bölüm).

ler yavaş yavaş dini fenomenleri ele almak için özel bir tarz, yani bu fenomenleri gözlem ve analiz objesi hâline getirmenin özel bir biçimini ortaya koymuşlardır. Bu bakış açısı, birkaç "klasik" sosyologun okuluna uğramakla daha net şekilde öğrenilebilir.

I. Karl Marx (1818–1883) ve Marksizmler

Henri Lefebvre'in dediği gibi, "Marx sosyolog değil" ise de Marksizm içerisinde bir sosyoloji bulunmaktadır. Bu sosyoloji, sınırları her ne olursa olsun dinler sosyolojisine önemli bir katkı sağlamaktadır. Marx'ta çoğu zaman dinin siyasal ve felsefi eleştirisi, dinin sosyal bir olgu olarak analizinden önde gelmektedir. Ancak bu eleştirinin taşıdığı analiz unsurları, dini fenomenle ilgili birçok sosyolojik yaklaşıma ilham kaynağı olmuştur. Dini, "halkın afyonu" diye kınayan siyasal din eleştiri karşısında tek bir cevap mümkündür: O da dinin siyasal etkilerinin sosyo-tarihi analizidir. Oysa bu analiz, özellikle Marx'ın zamanında dinin müesses güçlerin güvencesi olduğunu ve birçok vaazın, nasihatin işçileri kaderlerine razı olmaya teşvik etmiş olduğunu gösterir. Müesses dini otoritelerle sanayi toplumunun burjuvazisi arasında belli bir danışıklı dövüş olduğu açıktır.

Ancak Marx, Hıristiyanlığın tasdik edici işlevi üzerine odaklanarak, onun protestocu işlevini, müesses güçlere karşı protesto aracı olma kapasitesini hafife almıştır. "Dini feryadın bir taraftan gerçek sıkıntının ifadesi, diğer taraftan gerçek sıkıntıya karşı bir protesto" olduğunu belirten Marx, dinin protestocu boyutunu kabul ediyordu ama dini "halkın yanılsamalı mutluluğu" şeklinde değerlendirmekle bu protestoyu ciddiye alıp bazı durumlarda dinin halkın "gerçek mutluluğu"na katkı sağlayabileceğini kabul etmemiştir. Siyasal ya da dini olsun, bir ideolojinin siyasal etkileri nadiren tek anlam-

lıdır. Avrupa'nın eski Doğu bloku ülkelerinde devlet doktrini halinde katılaşmış bir Marksizm karşısında ortaya çıkan protestonun da dini güçler tarafından desteklenmiş olduğunu görmek tarihin cilvesi olarak yorumlanabilir. Siyasal eleştirisine kapılan Marx, Hıristiyanlığın iç mantığını analiz etmeden bu dini geleneğin özüne "halkın afyonu" rolünü biçmiştir.[1] Eğer Marx bu analizi yapmış olsaydı bazı durumlarda Hıristiyanlığın da bir sosyal protestoyu besleyebileceğini ve müesses düzeni gayri meşru gösterebileceğini fark edebilirdi.

Marx'ın yaklaşımının felsefi ön kabulleri analizine engel çıkarır. Gerçekten de Marx dini sosyal hayatın maddi temeline göre özerkliği az bir üstyapısal gerçeklik olarak kabul etmekle, tıpkı siyaseti özerk bir sembolik sistem şeklinde düşünmediği gibi dini de özerk bir sembolik sistem şeklinde düşünmedi. Bundan dolayı o, dinseli, orada burada gözlemlenen sosyo-politik etkilerine indirgedi. Dinin rasyonalist eleştirisi burada bütün ağırlığıyla hissedilmektedir. Eğer din sadece kapitalist rejimde insanın yabancılaşmasına bağlı bir illüzyon ise o zaman ona sosyal bir fenomen olarak herhangi bir kıvam vermek zordur.

Friedrich Engels (1820-1895), dinin evriminin global bir yorumunu ortaya koyarak dini fenomenin analizinde Marx'tan daha da ileri gitmiştir. Başlangıçta, sınıflara bölünmeden önceki toplumlarda din adamlarının "sahtekârlığı" olmadan ortaya çıkan ve Henri Desroche'un dediği gibi "*toplumdaki yoksunluk*tan ziyade doğa karşısındaki *cehalet*"ten kaynaklanan Engels'in "doğal din-

[1] Katolisizmin iç mantığına gösterdiği son derece büyük dikkat E. Poulat'ya bazı ittifaklara rağmen Katolik Kilisesi ile liberal burjuvazi arasında derin bir karşıtlığın var olduğunu göstermeyi mümkün kılmıştır. (bkz. *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977.)

ler"[1] diye adlandırdığı (ve "zencilerin fetişizme ya da Aryaların ilkel dini gibi" diye belirttiği) dinler vardı. Engels'e göre bu "doğal dinler"e ekonomik nedenler aramak beyhudedir. Bilakis toplumların ekonomik gelişimin zayıflığının kökeninde doğaya ilişkin bu yanlış telakkiler yer almaktadır. Bu, Marksist bir yazardan gelen önemli bir düşüncedir. Zira bu düşünce, telakkilerin etkisini vurgulamakta ve dini duygunun yalnızca sosyo-ekonomik nedenleri olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.

Engels, dinin doğuşunu ve geleceğini izah etmek bakımından onun "sahtekârlar tarafından üretilen bir saçmalıklar örgüsü olduğunu" ifade etmenin yeterli olmadığı ve dinin doğuşunun sosyo-tarihi şartlarını analiz etmek ve neden bu kadar başarılı olduğunu açıklamak gerektiği kanaatindedir. Engels, "ilk evrensel din" olarak düşündüğü Hıristiyanlığın ortaya çıkışını derin bir ekonomik ve sosyo-politik parçalanma bağlamına yerleştirerek bunu yapmaya çalışmaktadır.

Hıristiyanlığın kitleleri egemenliği altına alması durumu karşısında hayrete düşen Engels, ilk dönem Hıristiyanlığı ile sosyalizm arasında bir paralellik kurar. Bu Hıristiyanlık, ona, çağa adapte olmuş bir "sosyalizm", sanayi çağındaki sosyalizm gibi kurtuluş mesajı taşıyan bir mazlumlar hareketini temsil eder ve zulmün kurbanı olmuş olan bir "sosyalizm" olarak görünür. Engels'e göre sosyalizm gibi Hıristiyanlık da vicdanlara nüfuz ettiğinde kolektif güçler haline gelen sosyal ideolojilerin gücünü gösterir.

16. yüzyıldaki dini çatışmaların sınıflar açısından analizini de Engels'e borçluyuz. Bu analizde Engels, "Katolik ya da tepkici cepheyi, Lüterci burjuva-reformcu cep-

---

[1] H. Desroche, *Marxisme et Religions*, Paris, Puf, 1962, s. 36.

heyi ve (Thomas Münzer ile avam ve köylü kitlelerin canlandırdığı) devrimci cepheyi" birbirinden ayırmıştır. Engels böyle bir analizle 16. yüzyıldaki dini çatışmaların yadsınamaz sosyo-politik boyutlarına elbet dikkat çekiyor ancak aynı zamanda bu dini çatışmaları, din "maskesi" altında ortaya çıkan basit sınıf çatışmalarına indirgemekten de kendini alıkoyamıyor. Sanki dini sistemler de kendilerine özgü bir mantığa sahip olamazmış gibi. Engels'in çizgisinde Karl Kautsky (1854–1938), dini, bir "kisve"ye bürünmüş komünizm öncesi hareketler olarak gördüğü Hıristiyanlığın kökenleriyle, Ortaçağ ve Reformdaki bazı dini tezahürlerle ilgilenmiştir.

Marksist yaklaşım zayıflıklarına rağmen dinler sosyolojisi için önemli bir katkı sunar. Marksizm, araştırma için üç ilginç problematiği ortaya koyar: Bilgisizlik problematiği, dinselin siyasal araç haline getirilmesi problematiği ve sosyal sınıflar problematiği. Bilgisizlik problematiği, sosyal dünya görüşü düzeyinde insanın ve dünyanın dinsel vizyonlarının bilinmesinin ya da bilinmemesinin etkilerinin neler olduğu sorusunu sorma imkânı verir. Dinin siyasal araç haline getirilmesi problematiği, sosyal hakimiyet ilişkileri ve iktidarın meşrulaştırılmasında sembolik sistemlerin kullanımı meselesiyle ilişkilidir. Sosyal sınıflar problematiği ise sosyal çevrelere göre dini pratiklerin ve mesajların farklılaşmasını incelemeye çağırır. Burjuva dini, orta sınıfların dini, mazlumların dini, sınıf karşıtlıkları da dini dünyalara uğrar ve her bir dini geleneğe farklı bir çehre kazandırır. Max Weber, dindarlık tipleri ile sosyal ortamlar arasında var olan seçici yakınlıkları göstererek bu meseleyi daha ayrıntılı biçimde yeniden ele alacaktır.

Marx'tan hatırlayacağımız, onun makro-sosyolojik bakış açısına verdiği önceliktir. Dini fenomenlerin analizi açısından bu durum, ne kadar azınlıkta olsa ve konfor-

mist olmasa da her dini grubun bir toplumu niteleyen sosyal ilişkilerin genel yapısına dahil olduğu anlamına gelir.

Marksizm, çoğul olup Marx ile Engels'in halefleri çok farklı görünümler almışlardır. Dinler sosyolojisi için özellikle **Antonio Gramsci'nin (1891–1937)** katkısı hatırlanacaktır. Gramsci, hiç kuşkusuz din meselesiyle en çok ilgilenen Marksist teorisyenlerden biridir. Katolisizmin kitleler üzerinde (özellikle çiftçiler üzerinde) büyük nüfuz sahibi olduğu İtalya'daki durumla karşı karşıya gelen Gramsci, dini fenomenin, özellikle de Katolisizmin daha derin bir analizinden geri durmamıştır. Marksist ekonomizme tepki olarak kapitalist toplumun analizinde entelektüel iktidarla ideolojinin rolüne büyük bir önem atfettiği için bu husus ona daha da zaruri görünmekteydi.

Gramsci, ana hatlarıyla dini fenomene ilişkin Marksist izah şemasına sadık kalmakla birlikte analizde Marx ve Engels'ten daha ileriye gider. O, Katolik Kilisesinin farklı çağlarda yerine getirdiği sosyal işlevi incelemekle yetinmez, devletin ideolojik aygıtı olarak Kiliseyi, dinsel bloğun içyapısını, din adamları ve laikler arasındaki ilişkileri, Katolisizme uğrayan çeşitli akımları da inceler. Katolik Kilisesi tarafından oluşturulan ideolojik aygıtın sağlamlığı ve entelektüeller-kitleler arasındaki ilişki hususunda sunduğu örnek Gramsci'nin dikkatini çeker. Ancak o, modern çağda Katolisizmin kitleleri çerçeveleme işlevinde bizzat Marksizm tarafından tehdit edildiğini düşünür. Gramsci için Marksizm, dini reformların mirasçısı olan ve onları aşan gerçek bir "entelektüel ve ahlaki reform"u temsil eder. Hatta Gramsci, kitleleri Marksizme sokmak için Katolik Kilisesinin propaganda ve çerçeveleme yöntemlerini kullanmayı bile teklif eder; Hugues Portelli'nin dikkat çektiği gibi "rasyonel şekilde

anlayacakları zamana kadar alt sınıflar, yeni ideolojiyi bir iman gibi kabul edeceklerdir."[1]

Marksist yazarlar, 20. yüzyılın sonu ile 21. yüzyılın başında dini faktörün yeniden güçlü bir şekilde toplumsal seferberlik vektörü haline gelmesiyle dinin geleceğine ilişkin Marx'ın hatalarını kabul ettiler.

II. Alexis de Tocqueville (1805–1859) ve Dinin Faziletleri

Her ne kadar dinsel içerikli bir eser vermemiş olsa da Tocqueville dinler sosyolojisinin "klasikleri" arasında anılmaya değer. *De la démocratie en Amérique* [*Amerika'da Demokrasi Üzerine*] (1835 ve 1840) adlı eserinde Tocqueville, Amerika'daki sosyal ve politik hayatı derinden gözlemleyerek bu demokrasinin oluşması ve gelişmesinde dinin oynadığı önemli role dikkat çeker. Bu da onu, demokrasi ve din arasındaki ilişkiler üzerine bazı düşünceler geliştirmeye sevk eder. Bu ilişkiler, birçok bakış açısı meydana getirir ve bunlar, bazen şaşılacak derecede günceldirler. Tocqueville'i, her şeyden önce Amerikan toplumunda büyük bir dini canlılık keşfetmek hayrete düşürür. Bu canlılık, modern demokratik toplumun ortaya çıkışının dinin gerilemesine neden olduğunu düşünenleri yalanlıyordu. Sanki dini heves, "Aydınlanma çağının ve özgürlüğün ilerlemesi yayıldıkça" mutlaka azalacaktı. Bilakis Tocqueville "Amerika'da aydınlanmaya götüren şeyin din olduğunu; insanı özgürlüğe götüren şeyin de ilahi kanunlara riayet" olduğuna dikkat çeker. Dini, sosyo-politik hakimiyet ve kitlelerin yabancılaşması ile aynileştiren Marksist yaklaşıma kıyasla, bakış açısı tamamen farklıdır. Tocqueville'in Amerika'nın püriten kurucularındaki demokratik

[1] H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, s. 282.

idealin oluşmasında dinin rolü üzerinde ısrar etmesiyle modernite ve din arasındaki klasik zıtlık konusunda da bir alt üst oluş söz konusudur.

Amerika sadece kesin bir dini canlılıkla nitelenmiyordu, aynı zamanda orada "dini ruh" ve "özgürlük ruhu" birlikte yürüyordu. Orada din, modern demokrasiye engel olmaktan çok ona bir katkı olarak görünüyordu. Bireyselcilik ve sosyal şartların eşitliği ile nitelik kazanan ve bütünlüğü tehdit altında olabilen bu modern toplum, tutarlılığını her bir bireye ahlaki bir disiplin sağlayarak "toplum ruhunu" geliştiren ortak bir dini zeminde buluyordu. Tocqueville'e göre eğer din sosyal sorumluluğu öğretiyor ve bireyselliği telafi ediyorsa o zaman sosyal açıdan zorunludur:

"Bir toplumun var olması için, daha da önemlisi bu toplumun refaha ermesi için birkaç temel fikrin bütün vatandaşların zihinlerini her zaman birleştirilmesi ve birlikte tutması gerekir. Bu da ancak bu kişilerin her birinin düşüncelerini zaman zaman aynı kaynaktan alması ve birtakım hazır inançları kabul etmeye razı olmasıyla mümkün olur" (*De la démocratie en Amérique*, II, Ed. UGE, "10/18", s. 224).

Tocqueville'e göre insanlar "dogmatik inançlardan" vazgeçemeseler de bunların en çok arzu edilenleri din konusundaki dogmatik inançlardır:

"Böylece insanların Tanrı'ya, kendi ruhlarına ve diğer insanlara karşı genel görevleri hakkında kesin fikirler edinmekte ortak bir yararları bulunmaktadır. Zira bu ilk noktalardaki şüphe onların bütün fiillerini tesadüfe bırakmış olur ve onları adeta düzensizlik ve iktidarsızlığa mahkûm etmiş olur" (*age.*, s. 228).

Hatta Tocqueville şöyle yazar:

"İnsanın tam bir dini bağımsızlıkla tam bir siyasi özgürlüğe aynı anda tahammül edebileceği hususunda kuşkuluyum. Aynı zamanda onun inancı yoksa hizmet etmesi, özgürse de inanması gerektiğini düşünüyorum" (*age.*, s. 229).

Tocqueville dini en başından "Birleşik Devletler'deki siyasi kurumların ilki" şeklinde algılayarak siyasi olanın dini boyutuna ilişkin temel problemi ortaya koyuyor ve dini olanın antitotaliter etkilerini ortaya çıkarıyordu. O, "sivil din" üzerine araştırmalara yol açıyor ve modernite ile dinin iyi geçindiği bir toplumu gözlemleyerek modernleşmeyle dinselin çöküşü arasında bir ilişki kuranlara peşinen cevap veriyordu.[1]

III. Emile Durkheim (1858–1917) ve Fransız Sosyoloji Okulu

Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*'a (1895) [Sosyolojik Metodun Kuralları] sadık kalır ve dinin bir tanımını ortaya koyarak dini fenomenlerin bilimsel incelenmesinin çerçevesini çizmeye çalışır. Bu tanım, Durkheim ve öğrencilerinde kutsal kavramının zamanla oluşması sonucunda kutsal ve profan ayrımına dayanacaktır:

"İster basit ister karmaşık olsun, bilinen bütün dini inançlar ortak bir karaktere sahiptir; bunlar insanların idrak ettikleri gerçek veya ideal şeylerin tasnifini genellikle profan ve kutsal kelimelerinin gayet iyi ifade ettiği iki farklı terimle adlandırılan iki sınıf, iki zıt tür kabul eder" [*Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Puf, coll. « Quadrige », 2008, s. 50.].

---

[1] Bkz. A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003. Ayrıca bkz. *Social Compass*'ın Tocqueville ve "din" konulu fasikülü (c. 38, 1991, n° 3).

Ancak dini kutsal ile tanımlamak Durkheim'in 1899'da düşündüğü gibi problemi yeniden alevlendirmez mi? Bu iki kavram birbiriyle yer değiştirebilir mi? Bu problem dinler sosyolojisini hâlâ meşgul etmektedir. Durkheim ise kutsalın evrenselliği tezini savunarak ve kutsalı gayet formel bir biçimde özgülleştirerek bu iki kavramı eşdeğer kabul edecektir:

"Kutsal şeyler, yasakların koruduğu ve tecrit ettiği şeylerdir; profan şeyler ise bu yasakların uygulandığı ve onlardan [kutsal şeylerden] uzak kalması gereken şeylerdir. Dini inançlar, kutsal şeylerin doğasını ve bunların ister birbirleriyle ister profan şeylerle olan ilişkilerini ifade eden telakkilerdir. Son olarak ayinler, insanın kutsal şeylerle nasıl davranması gerektiğini belirleyen davranış kurallarıdır" (*age.*, s. 56).

Durkheim, kutsalı adsal biçimde tanımlamak yerine onu profana olan zıtlığı ile vasıflandırır. F.-A. Isambert'in[1] belirttiği gibi Durkheim'a göre "dini belirleyen şey bizzat kutsalın kendisi değil, onun profana zıt oluşudur. Bu zıtlık, yapısal olarak nitelendirilebilir." Din, şöyle ya da böyle sıradan şeyler ve gündelik hayat karşısında bir mesafe koyan şeydir. İşaret ettiği diğer gerçeklikten (herhangi bir öte dünya, deneyüstü veya *ötesi* unsur biçimi) ziyade dini oluşturan şey, onun meydana getirdiği fark, profandan bir şeyi kaçırma kapasitesidir. Haklı olarak Durkheim dini "doğaüstü" veya "tanrı" fikri ile tanımlamayı reddeder.

Kutsalın tecrübesi olan din, topluluğun tecrübesinden de ayrı tutulamaz; din, gruplaşmalar meydana getirdiği için en başından kolektiftir. Hatta Durkheim'a göre dini

[1] F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, s. 236.

büyüden ayıran bu özelliğidir. Dolayısıyla şöyle bir din tanımı ortaya çıkmaktadır:

"Din, kutsal, yani ayrılmış, yasaklanmış şeylere dayanan inançlar ve pratiklerden oluşan bir sistemdir. Bu inanç ve pratikler, intisap edenleri Kilise diye adlandırılan moral bir toplulukta birleştirir" (*age.*, s. 65).

Buradaki terminoloji eskimiş olup Durkheim'ın yaklaşımı kutsalı kolektif duygunun aşkınlaştırılması olarak kabul eden bir teoriye dayanmaktadır. Buna göre din, özselleştirilmiş kolektif duygudur, toplum da mensuplarına bağlılık ve saygı duygusu ilham eder; o dinselleştiricidir. Durkheim dinseli, toplumun asli boyutu ("toplum fikri dinin ruhudur") haline getirip sosyal bağı güçlendirmesini ve ifade gücünü vurgulayarak hiç kuşkusuz dinselin önemli bir işlevinin altını çizer: Onun sosyal bütünleştirme ve sosyal düzeni teyit etme işlevi. Fakat onun yaklaşımı meselenin diğer yönünü, yani dini, sosyal çözülmenin faktörü ve protesto aracı olarak dikkate almaz. Dini inançlar da bu dünyadaki itiraz aracıdırlar. Bu itiraz dünyevi ve metafizik bir şekil alabilir, eşyanın mevcut durumuna karşı aktif bir mücadele ya da dünyadan el etek çekme yönünde kolektif (alternatif toplumların gerçekleşmesi) ya da bireysel (mistik) tutumlar biçiminde ortaya çıkabilir.

Durkheimcı yaklaşımın sınırları, bu yaklaşımın bir toplum ya da sosyal grubun (klan) ve dini gruplaşmanın (totem dini) tamamen birbirine eklemlenmesi ve birbirine karışması şeklindeki analizden hareketle oluşmasından ileri gelir. Böyle bir durumda sivil topluma nispeten dini toplum farklılaşmaz. Oysa Joachim Wach'ın (1898–1955) iyice gösterdiği gibi doğal ve sosyal gruplaşmaların dini gruplaşmalardan farklılaşması hesaba

katılması gereken önemli bir özelliktir. Ancak Durkheimcı yaklaşımın sınırı aynı zamanda onun gücünü oluşturur. Milli duygunun güçlü ifadesi, dini bir boyuta sahip olamazmış gibi dinin kolektif kimliğin önemli bir ifadesinin önemli bir unsuru olduğuyla ilgili gerçekten de çok sayıda örnek vardır (İran'da Şia İslam, Polonya'da Katoliklik, Yunanistan'da Ortodoksluk, İsveç'te Lütercilik...). Fransa gibi laik bir ülkede bile kolektif duygunun kendini ifade etme biçiminde Katolik muhayyilenin önemli ağırlığını tespit etmek şaşırtıcıdır. Böylece Durkheimci sorunsal, sanki olağan sosyal düzeni kutsalın yörüngesine oturtma zorunluluğu varmış gibi çok imalı bir biçimde olsa da toplumların bir "kutsal şemsiye" (Peter Berger'in *sacred canopy*'si) altına yerleşme eğilimi hakkında düşünmeye sevk eder. Nitekim R. N. Bellah, Durkheim'i bizzat "Üçüncü Cumhuriyet'in sivil dininin büyük bir papazı ve teologu olduğu" şeklinde değerlendirir.[1]

Durkheimcı yaklaşımın diğer bir ilginç yanı dini duygunun dinamik yönü üzerinde ısrar etmesidir. Durkheim'a göre din bir güçtür, eylem imkânı veren bir güç:

"Tanrısıyla bütünleşen mümin, sadece inanmayanın cahili olduğu yeni hakikatleri gören biri olmayıp aynı zamanda daha fazlasını yapabilen bir insandır. O, ister hayatın zorluklarına tahammül etmek, ister onların üstesinden gelmek için kendinde daha fazla güç hisseder. Mümin, insanlık halinin üzerine çıktığı için insani sefaletleri aşmış gibidir. O, her ne şekilde telakki ederse etsin kötülükten kurtulduğuna inanır. Her inancın ilk maddesi, imanla kurtuluşa ulaşılacağı inancıdır" (*age.*, s. 595).

---

[1] R. N. Bellah, Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne, *Archives des sciences sociales des religions* 69, (1990 janvier-mars), s. 10.

Eğer "din, eylem" ise, iman da her şeyden önce "eylem yönünde bir ivme" ise Durkheim'ın bilimin dini ortadan kaldırmaya gücünün yetmeyeceğini neden düşünmüş olduğu böylece daha iyi anlaşılır. Bilim, dinin bilişsel işlevlerini azaltır ve onun bilimsel girişimleri yönetme iddiasına itiraz eder fakat bir gerçekliği inkâr edip insanların dini inançların atılımıyla hareket etmeye devam etmelerini engelleyemez.

Burası, Durkheimci din yaklaşımının paradoksudur. Bu yaklaşım, bir taraftan dini sosyal olana indirgiyor gözükürken diğer taraftan bir toplumun ancak kolektif duygunun kutsallaşmasıyla ayakta kalabileceğini düşünerek sosyal olanı dinsele indirgiyor gözükmektedir. Durkheim'ın büyük problemi, tam da bireyselcilik ve organik dayanışma (iş bölümü) özelliği ile karakterize olan modern toplumun, nasıl uzlaşı ve sosyal kaynaşma meydana getirebileceğini bilmekti. Büyük Fransız sosyolog, insan kişiliğinin kutsal karakteri üzerinde ısrar ederek buna cevap verecektir. Durkheim 1914'te, "Bizzat insanın kendisi dışında, insanların birlikte sevip saygı duyacağı hiçbir şey kalmadı" diye yazar. Kişinin kutsallaştırılması ona, "modern bir toplumdaki insanları birleştirebilecek yegâne ahlaki değer"[1] olarak gözükür. Böylece Durkheim, bazılarının "İnsan Haklarının kutsallığı laik biçimde nasıl garanti altına alınır?"[2] diye kendilerine sordukları çoğulcu demokrasilerin sosyal bağ ve ahlaki temelleriyle ilgili oldukça güncel bir tartışmaya katılır.

Fransız Sosyoloji Okulu diye adlandırılmış olan yapıyı oluşturan Durkheimcilerın birçoğu dini fenomenlere ilgi

---

[1] J.-Cl. Filloux, Personne et sacré chez Durkheim, *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 1990, s. 45.

[2] J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Le Seuil, 1990, s. 124.

duymuştur. Bunlar arasında özellikle *Formes élémentaires* adlı eserin sonuçlarına öncülük eden ve amcasının düşüncesinin oluşumuna katkı sağlayacak olan - Durkheim'ın yeğeni- **Marcel Mauss** (1872–1950), **Henri Hubert** (1872–1927) ve **Gaston Richard** (1860–1945) yer alır.

Marcel Mauss,[1] Durkheim okulu bünyesinde oluşturulan kutsalın genel teorisini benimsemekle birlikte kutsal kavramının kültür ötesi boyutunu yadsıyarak onu göreceleştirdi: Kutsal ve profan şeklindeki dikotomik ayrım aracılığıyla kavranılması zor olan Sami olmayan dinlerin, özellikle Çin dinlerinin, (Mauss, Marcel Granet'nin çalışmalarına dayanır) incelenmesinde bu kavram uygun değildir. Mauss, bu kavram yerine daha geniş anlamlı görünen *mana* kavramını tercih etmiştir. Mauss aynı zamanda sosyal fenomenlere eşzamanlı bir yaklaşımı tercih ederek Durkheim'in benimsediği genetik bakış açısını hafifletmiştir. *Année sociologique* dergisinin "Sociologie religieuse" [Dini sosyoloji] bölümünden sorumlu olan Mauss, 1902'de dini fenomenleri dört başlık altında tasnif etmeyi önerdi: 1) Telakkiler, 2) pratikler, 3) dini örgütler, 4) sistemler. Son başlık münferit dini gruplarda telakkilerin, pratiklerin ve örgütlerin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösterecekti. Mauss'a dua hakkında ufuk açıcı, tamamlanmamış, bir inceleme (1909) borçluyuz. Bu incelemede "kutsal denilen şeylerle ilgili etkili geleneksel eylemler" şeklindeki bir ayin tanımından hareketle dua, "doğrudan kutsal şeylerle ilgili dini ve sözlü bir ayin" olarak belirtilmektedir. Hubert'le birlikte Mauss, pek çok etnolojik araş-

[1] Özellikle V. Karady tarafından M. Mauss, *Œuvres*, I: *Les Fonctions du sacré*, Paris, Minuit, 1968'de bir araya getirilen ve sunulan metinlere bkz.

tırmalara ilham veren ve Durkheim okulu içerisinde kutsal kavramının oluşmasında önemli bir aşamayı temsil eden *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [*Kurbanın Mahiyeti ve İşlevi Üzerine Deneme*] (1899) adlı kitabı yazdı. Hubert ve Mauss kurbanı, "bir kurban edilen aracılığıyla kutsal dünya ile profan dünya arasında iletişim kurmaktan ibaret" bir yöntem olarak tanımlayarak, Robertson Smith'in yaptığı gibi saf olanla saf olmayanı ilgilendiren ve giriş ayinleri gibi çıkış ayinlerini de gerektiren kutsalın karşıt anlamlılığına özellikle vurguda bulunurlar. Hubert ve Mauss *Esquisse d'une théorie de la magie* [*Bir Büyü Teorisi Taslağı*] (1904) adlı bir diğer ortak incelemelerinde nazarlarında dini olanın önemli bir yönünü ifşa eden Melanezyaca *mana* kavramını özellikle incelerler: Onun güç yönü, "sosyal duygu hallerini" ifade eder. Bu inceleme Durkheim'ın dini olanın kaynağını toplumun mensuplarına telkin ettiği korku ve saygı duygusunda gören dinamik din teorisine doğru yönelmesini sağlayacaktır.

Hubert ve Mauss'a göre *sui generis* bir dini duygu mevcut değildir. "Dini duygular yoktur fakat yalnızca şeyler, ayinler ve telakkiler de dahil olmak üzere dinin ürünü ve nesnesi olduğu normal duygular mevcuttur. Dini duygulardan da ekonomik duygular veya teknik duygular gibi bahsedilmelidir. Her sosyal faaliyete normal tutkular ve duygular tekabül eder."[1] Bu düşünce önemlidir zira dinseli duyguya indirgemenin reddini belirtir ki bu da bize göre dinin duygularla *da* kendini ifade ettiği olgusunu hesaba katmayı bertaraf etmez.

Henri Hubert de Mauss gibi hem bir dinler tarihçisi hem de sosyologdu. Hubert, Chantepie de la Saussa-

[1] H. Hubert, M. Mauss, Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux, 1906, *Œuvres*, I, *age.*, s. 38-39.

ye'in *Manuel d'histoire des religions* [Dinler Tarihi El Kitabı] adlı eserinin Fransızca çevirisine yazdığı *Önsöz*'de (1904), din konusunda "Fransız sosyoloji okulu"nun katkılarının bir sunumunu yapar ki bu da dinle ilgili ilk Durkheimci sentezi oluşturur. Kutsalın teorisine, bu metinde din, "kutsalın idaresi" olarak tanımlanmaktadır, katkısı dışında Hubert, birliği sorunsal olan ve daha düzenli dini sistemlerden önemli ölçüde farklılaşan gevşek, muğlâk sistemler şeklinde tanımladığı ve "halkların dinleri" diye adlandırdığı şeye özel bir dikkat gösterir. Almanların *Volkskunde*'sinin katkısını kabul eden Hubert böylece halk dini hakkında tartışmayı da başlatmış olur.

O, öğrencisi Stefan Czarnowski'nin *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande* [*Kahramanlar Kültü ve Sosyal Şartları. Saint Patrick, İrlanda'nın Milli Kahramanı*] (1909) adlı incelemesine yazdığı özlü bir önsözle bu fenomenlerin analizine bizzat katkıda bulundu. Bu yazıda Hubert, kahramanı, totem ve azizle karşılaştırır. Hubert, zaman tasavvuruyla ilgili bir çalışmada (1905) dini zamanın özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Niceliksel olmaktan çok niteliksel olan bu dini zaman aracılığıyla da kutsala katılım gerçekleşir ve onu yapılandıran anlamlı tarihler vasıtasıyla bizzat kutsal hale gelir.[1]

L'Année sociologique grubundan ayrılan **Gaston Richard**, Durkheimci din analizine karşı özellikle eleştirel bir tavır ortaya koydu.[2] O, Durkheim'ı dini duyguları

---

[1] Bkz. F.-A. Isambert, Henri Hubert, et le temps sacré, in *De la religion à l'éthique*, Paris, Le Cerf, 1922, s. 183-212

[2] Özellikle şu incelemesine bkz.: L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 2, s. 125-137, ve n° 3, 1923, s. 229-261.

sosyal duygularla aynileştirilmek ve birkaç dogmatik ifadeden hareketle dini duygunun kapsamlı bir izahını ortaya koyduğunu iddia ederek metafizik alana kaymakla eleştirdi. Richard'a göre toplumun tanrılaştırılması tezi "belki de sadece cüretkâr bir hipotezden ibarettir." Bu hipotez, dinin kötülük problemine bir cevap olduğunu düşünen Richard için temel bir problem olan Teodise'e girmesine izin vermez. Öğretmen okullarında Durkheimci dini sosyoloji öğretildiği için Richard bu sosyolojiyi, objesine karşı yansızlıktan uzak olmakla eleştirir ve laiklik ilkelerine katiyen uyulmasını talep eder.

IV. Georg Simmel (1858–1918) ve Dindarlık Sosyolojisi

Simmel dini, karşılıklı eylemin tipik formlarının incelenmesi çerçevesinde ele alır. Dini, toplumun kendiliğinden bir varlığı olmayıp bireylerin çok sayıdaki karşılıklı etkileşimlerinden ibaret gören, ki bu konuda o, Durkheim'a tamamen zıttır, Simmel sosyolojisinin merkezi objesidir.[1] Durkheim gibi din üzerine pek fazla yazmamış olsa da eserlerinde ve din konusundaki 1906 tarihli metninde dağınık biçimde yer alan bilgiler onun sosyolojik bakış açısının din incelemesine uygulanmasının nasıl bir sonuç verdiğini görme imkânı verir.[2] Simmel karşılıklı sosyal etkileşimlerin formlarını içeriklerinden titizlikle ayırır ve onun sosyolojisi, sosyalleşmenin biçimlerini inceleyen "biçimsel" bir bilim olarak

---

[1] Simmel sosyolojisi hakkında bkz. P. Watier, *Georg Simmel sociologue*, Belval, Circé, 2003.

[2] G. Simmel, « Problèmes de la sociologie des religions », *Archives de sociologie des religions*, 9e année, n° 17, janvier-juin 1964, s. 12-44. Bu makale, *Die Religion*, Francfort-sur-le-Main, Rütten et Loening, 1906 yazısının ilk baskısının çevirisidir.

ortaya çıkar. Böylece din, realitede her tür içeriğe uygulanabilen mümkün bir sosyal etkileşim biçimi olarak görünür. Sanatın, bilimin, siyaset ve ekonominin yanında dinsel, tarih boyunca birçok görünüme bürünebilen spesifik, *sui generis* bir form oluşturur.

Durkheim'den farklı olarak Simmel'e göre toplumsal hayat, dinin kökenlerinden sadece biridir: Doğa ve insanın "kader" karşısındaki tutumuyla ilişkisi dinin diğer içkin kaynaklarındandır. Simmel, özellikle dinin kökenini ortaya koymaktan ziyade dindarlık biçimlerini betimlemeyi savunur. Zikredilen üç unsurun hiçbiri, dini meydana getirmek için ona yeterli görünmez çünkü din, özel bir duygulanım biçimine tekabül eder: Buna göre dindarlık insanın kendisi aracılığıyla dünyayı biçimlendirdiği büyük kategorilerden birini oluşturur. Simmel'e göre "dini doğuran dindarlıktır", aksi değil. Simmel, bu biçimi, sahip olabileceği içeriklerden bağımsız bir şekilde kavramak ister. Böylece onun bakış açısı, başından beri dinseli, genellikle o şekilde tespit edilen şeyin ötesinde değerlendirir:

"Sevgi dolu bir çocukla ebeveyni, yurtseverle vatanı ya da benzer şekilde ateşli bir evrenselciyle insanlık arasında var olan ilişki; ileriye dönük mücadelesinde işçiyle sosyal sınıfı arasında veya sınıfının bilincinde olan bir asilzadenin aristokrasiyle ilişkisi; yenilenin fethedenle ya da iyi bir askerin ordusuyla ilişkisi; bütün bu ilişkiler ve son derece çeşitli olan içerikleri psişik görünümleri altında genel ortak bir muhtevaya sahip olabilirler, bunu da bütün bunlara hâkim olana dini bir renk olarak isimlendirmek yerinde olur(...). Kendisinden üstün olan bir düzene yerleştirilen özne, kendinde belli bir duygusal gerilim, sevecenlik ve aynı zamanda içsel ilişkinin spesifik bir sağlamlığını hisseder ve bunu kişisel ve içsel biçimde benimser.

Bu ilişkilere inancın içsel ve dışsal yönünü en azından kısmen oluşturan duygusal unsurları dini unsurlar diye isimlendiriyoruz. Çünkü bu duygusal unsurların dini olma olgusu yalnızca bencillik, salt bağımlılık, basit bir dışsal veya moral güç üzerine kurulmuş ilişkilerden farklı kılan bir renk katar" (*La religion,* 1964, s. 22).

Dindarlık, spesifik bir kategori olduğu içindir ki her şey sanatsal bir bakış açısıyla değerlendirilebildiği gibi, her şey dini olarak da görülebilir (Simmel sanat ve din arasında ilginç benzetmeler yapar). Her şeyin dini olarak görülebilmesi o şeyin bizzat dini olduğu anlamına gelmez. Sonuç itibariyle dindarlık, diğerleri arasında gerçeklik hakkında bir bakış açısı, özel bir dille "hayatın bütünü" ifade edilmesine aracılık eden bir biçimdir. Her biçim de, örneğin sanat, "hayatın bütünü"nü ifade ettiğine göre, dini *sui generis* bir fenomen olarak kabul eden Simmel, diğer biçimler arasında ona üstün bir yer atfetmez. Simmel'e göre dindarlık, daha çok sofuluk terimiyle işaret ettiği duygusal bir histir:

"Belki de genel anlamda bu sofuluk, özel bir halet-i ruhiye diye adlandırılabilir. Sofuluk, belirli biçimler şeklinde yansıdığında dine dönüşen ruhun bir duygusudur. Pietas teriminin insana olduğu kadar Tanrı'ya karşı bir bağlılık tavrını ifade ettiğine burada işaret etmek lazım. Adeta akıcı bir derecedeki dindarlık olan sofuluk, illaki tanrılara karşı istikrarlı bir davranış, diğer bir ifadeyle din biçiminde billurlaşmayacaktır" (*age.*, 1964, s. 24).

Böylece sanat eseri olmadan sanatkâr olunabildiği gibi, din olmadan da sofu olunabilmektedir. Diğer bir ifadeyle sofluğa hazır oluş, somutlaşmak için bir nesne bulamayıp potansiyel halde kalabilir. Fakat bu, bazı durumlarda dini olmayan nesnelere de uygulanabilir.

Dinler sosyolojisi açısından Simmel'in yaklaşımının ilgi çekici yönü, dinden dindarlığa geçiş yapması ve her sofuluk tezahürünün mutlaka bir dine yol açmadığını ifade etmesidir. Dinselin çağımızdaki akışkanlığını (bkz. III. bölüm) izah etmek ve dini olanın tanımıyla ilgili çetrefilli sosyolojik problemi (bkz. V. bölüm) açıklığa kavuşturmak için böyle bir perspektif faydalı olabilir. Jean Séguy'nin[1] belirttiği gibi, Simmel'in dini iş bölümü ve papazlığa atanma ayiniyle ilgili fikirleri de büyük önem taşır. "Yetkili kıldığı göreve spesifik nitelikleri kazandıran ve bahşettiği ruhu yaratan şey, daha çok papazlığa atanma ayini [ordination]" diye yazarken o, Weberci "fonksiyon karizması" kavramına yaklaşır.

V. Max Weber (1864–1920) ve Karizma Sosyolojisi

Max Weber'e göre din, şartları ve etkileri incelenmesi söz konusu olan "topluluk içinde davranmanın hususi bir türü"dür. Weber, dini faaliyete özgü alan, "doğaüstü" güçlerin insanlarla olan ilişkilerini düzenlemekten ibaret olduğunu belirtir ve görüldüğü üzere o, dini fenomene ilişkin giriş niteliğindeki tanımlamasında temkinli davranır, özellikle de dini olanın özü hakkında söz söylemekten kaçınır. Ancak hemen Weber, sonuçları ağır olan iki not düşer:

1) "Dini ya da büyüsel faktörler tarafından motive edilen en temel biçimler bu dünyaya yöneliktir. Din ya da büyü tarafından emredilen fiiller, "yeryüzünde mutlu ve uzun bir ömür (...) için" (Tesniye IV, 40) yerine geti-

[1] J. Séguy, Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel, in *Archives de sociologie des religions*, 9e année, n° 17, janvier-juin 1964, s. 9.

rilmelidir.[1] Dini ilgilerle öbür dünya için olan ilgileri özdeşleştiren ve dini söylemlerin kendilerinden yetersizce uzaklaşmış olan bütün teorik perspektiflere göre hatırı sayılır bir altüst oluştur bu. Weber için, öbür dünya biçiminden birine ya da diğerine yapılan atıflara rağmen din, bu dünyayla ilgilidir.

2) Weber'in gerçekleştirdiği ikinci kopuş, din işi irrasyoneli özdeşleştirmeyi reddetmesidir: "Din ya da büyü tarafından motive edilen fiiller en azından göreceli olarak rasyoneldirler" (*Age.*, s. 429).

Weber'in en önemli katkılarından biri, farklı tür rasyonelliklerin var olduğunu ve bizzat dinin rasyonelleşmesinin modernitenin ortaya çıkışında önemli rol oynadığını göstermesidir. Savaş sonrası genel sosyoloji içindeki Marksist düşünceye ve Fransa'daki dinler sosyolojisi içindeki Katolikliğin ampirik sosyolojisinin ağırlığına eklendiğinde, kültürel dogma haline gelen din ile modernite arasındaki zıtlığı tekrar tartışma konusu yapan Weberci yaklaşımın bu özellikleri, Fransa'da Weberci dinler sosyolojisinin kabulünün zor ve yavaş oluşunu galiba açıklar.[2]

Dine yaklaşımı açısından Weber'de özellikle ilginç olan onun "hierokratik gruplaşma" (*hierokratischer Verband*) ve "şifa ürünleri" (*Heilsgüter*) kavramlarıdır. "Hierokratik gruplaşma" insanlar üzerinde özel bir hâkimiyet tarzının uygulandığı bir topluluktur. Gerçekten de Weber kendi dinler sosyolojisini bir hakimiyet sosyolojisi (*Herrschaftsoziologie*) çerçevesine dahil eder. Dini iktidarın icra tarzlarına büyük önem verir:

---

[1] M. Weber, *Économie et Société*, c. I, 1921, Paris, Plon, 1971, s. 429 (V. bölüm :Dini iletişim tipleri (din sosyolojisi).

[2] Weber'in Fransız sosyolojisi tarafından ne şekilde karşılandığı hakkında bkz. M. Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988.

"Hierokratik gruplaşma kavramının belirgin karakteristiğini oluşturan şey, umut ettirdiği manevi mallar/metalar, bu dünya ya da öbür dünyaya ait iyilikler, harici ya da deruni iyilikler değil, bu iyiliklerin bahşedilmesinin insanlar üzerindeki manevi bir hâkimiyetin temelini oluşturabilmesidir" *(die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen).*

"Topluluk içerisinde davranma şekli" ve insanlar üzerinde hakimiyet kurma biçimi: Weber, sosyal fenomen olarak dinin iki temel karakteristiğine ta başından dikkat gösterir: Meydana getirdiği sosyal bağ ve neden olduğu iktidar tarzı. Weberci din sosyolojisi tam da "dini toplumsallaşma" (*religiöse Vergemeinschaftung*) türleri ile dini otorite türlerini tanımlamaya çalışır.

Dini toplumsallaşma türleri ve özellikle de dinin iki varoluş tarzı olarak *Kilise* ile *Sekt* arasındaki meşhur ayrım. Birincisi, yani Kilise, herkese açık ve din adamının görev otoritesinin işlediği bürokratikleşmiş bir selamet kurumunu oluşturur. Kilise, etrafındaki toplumla sıkı bir uyum içindedir. İkincisi, yani *Sekt*, sosyal çevreyle az çok belirgin bir kopukluk içerisinde olan inananların gönüllü ortaklığını teşkil eder; böyle bir ortaklık bünyesinde karizmatik türden bir dini otorite geçerlidir.

Kişi, bir *Kilise*nin üyesi olarak dünyaya gelirken, *Sekt* üyesi olmak gönüllü bir girişimle gerçekleşir. Weber'in yaklaşımında Kilise ile Sekt, ideal tipler, yani gerçekte saf halde var olmayan ama ampirik gerçekliğin incelenmesi için faydalı referans noktaları olan ve araştırma için oluşturulan modellerdir. Protestan teolog ve sosyolog Ernst Troeltsch (1865–1923), arkadaşı Weber'in tipolojisini, *Mistik* tipi ekleyerek tamamlayacaktır. Bu tip, nesnelleşmiş inanç ve kült biçimlerinin uzaktan kişisel aracısız tecrübesi ve manevi yakınlıklı kişisel ilişkilere

öncelik veren çok gevşek bir toplumsallaşma [sociation] (Troeltsch "yüzen gruplardan" söz eder) ile nitelenir.[1]

Dini otorite tiplerine gelince Weber bunları, sosyal hayatta iktidarın farklı şekillerde meşrulaştırılması tespitinden hareketle oluşturur. Yani burada da Weberci din çözümlemesi, genel sosyolojinin kavramsal aygıtından hareketle oluşur. Weber'e göre iktidar kendisini rasyonel-legal biçimde, geleneksel biçimde ya da karizmatik biçimde meşrulaştırabilir. İktidarın rasyonel-legal meşruluğu, kanunların ve görevlerin geçerliliği inancına dayanan ve gayri şahsi bir otorite olan idari otoriteye tekabül eder. Geleneksel biçimde kurulan iktidar ise örfün geçerliliği ve görevlerin geleneksel yoldan (örneğin tevarüs yoluyla) intikalinin meşruluğu inancına dayanır. Karizmatik otorite ise tam da şahsi iktidar tipidir zira onun meşruluğu belirli bir şahsa tanınan *aura*'ya dayanır. Dini alanda iktidarın meşrulaştırılmasının bu üç tipi *Din adamı, Büyücü* ve *Peygamber* ideal tiplerini tanımlar. *Din adamı*, bürokratikleşmiş bir selamet kuruluşu bünyesinde icra etmekle görevli dini otoritedir. *Büyücü*, bir geleneğin otantik taşıyıcısının maharetini kabul eden bir müşteri kitlesi nezdinde icrada bulunan dini otoritedir. *Peygamber*, iddiasında bulunduğu ("fakat ben size diyorum ki...") bir vahye dayanılarak kabul edilen kişisel dini otoritedir.

Din adamı türündeki kurumsal otorite, tanımı gereği gündelik hayatta dini olanı idare eden ve onun zaman içerisinde devam etmesi sağlayan otorite iken, *Peygamber* türündeki karizmatik otorite bu günlük işleyişe bir kesinti dahil eder. Weber, şahsi iktidar olan bu peygam-

---

[1] Bkz. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922), Scientia Verlag Aalen, 1965. Fransızca olarak bkz. J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Le Cerf, 1980.

beri otoritenin naklinin ortaya koyduğu problemleri özellikle incelemiştir. İntikal edince karizma rutinleşir ve peygamberi bir gruplaşmanın ikinci ve üçüncü kuşağıyla bir kurumsallaşma süreci başlar.

Dini otorite biçimlerinin bu tipolojisi tabii ki dikkatle kullanılmayı gerektirir ama onun keşifsel gücü büyüktür ve ona atıfta bulunan din sosyologlarının sayısı çoktur. Joachim Wach'ın yaptığı gibi[1] dini otorite türlerini dokuza kadar çoğaltarak tipolojiyi ayrıntılı hale getirebiliriz: Din kurucusu, reformcu, peygamber, falcı, sihirbaz, kâhin, aziz, din adamı ve *religiosus*. Bu zenginleştirmeler önemlidir çünkü her peygamber yeni bir dinin kuruluşuna erişmez. Weberci tiplerin isabetliliğini şu ya da bu dini otorite türüne göre de (rabbi, imam...) değerlendirip Michel Meslin ve çalışma arkadaşlarının yaptıkları gibi[2] dini geleneklerde hoca/tilmiz ilişkilerinin aldığı biçimler incelenebilir. Aslında bu tipolojinin tüm dinlere uygun olduğu kesin değildir. Böylece Protestan pastör vakasından hareketle değerde bir rasyonelliğe dayalı ideolojik otoritenin önemli rolünün altını çizerek bir vaiz-âlim tipi oluşturduk.[3] Bu da âlim [docteur] tipini Weberci tipolojiye eklemek anlamına geliyordu.

Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1905)[4] konusundaki meşhur çalışmasıyla tanınmasına rağmen, bu çalışmasından önceki notlar onun dinler sosyolojisine katkısının, püriten Protestan *etos* ile bir tür ekonomik rasyonelliğin gelişmesi arasındaki bu ilişkilerin çözümlenmesiyle sınırlı kalmaktan ne kadar uzak olduğunu

---

[1] J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, s. 289.

[2] M. Meslin (ed.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Le Cerf, 1990.

[3] *Profession: pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986, s. 61-72.

[4] M. Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, çev. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

gösterir. Bu son eser de ekonomi ile din arasındaki ilişkiler üzerine Weber tarafından geliştirilen çözümlemeler bütünü içerisinde değerlendirilmelidir. Bu çözümlemelerde o, ister Konfüçyanizm, ister Taoizm, ister Hinduizm, ister Budizm isterse de antik Yahudilik söz konusu olsun dini inançların ekonomik etkilerini gösterir.[1]

Weber'e göre söz konusu olan Protestanlığın kapitalizmin kökeni olduğunu söylemek değil, belirli bir Protestanlık türü, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki püriten Kalvinizm ile girişimcilik ruhu arasındaki yakınlığı göstermektir. Selametin beşeri gayretlerle ("ameller" ile) ulaşılmaz olup akıl ermez hükmü içinde yalnızca Tanrı tarafından bahşedildiğine kani olarak din adamlarının ve Kilisenin aracılığını reddeden püriten kurtuluşa erip ermediğini bilme meselesiyle ciddi şekilde meşguldür. Dolayısıyla o, dünyevi başarısını ve özellikle de işletmesinin gelişmesini, tanrısal inayetin bir işareti, gerçekten seçilmişlerden biri olduğuna tanıklık eden bir delil olarak yorumlayacaktır. Zenginlikler ve bir istidat (Beruf) geliştirmek için sürekli ve metodik çalışmak. Söz konusu olan, tadını çıkarmak ve lüks içinde yaşamak için zenginlikler biriktirmek değil, işe adanmış münzevi bir hayat sürmektir. Weber, böyle bir haleti ruhiyenin kapitalist birikimi ve rasyonel bir ekonominin gelişimini kolaylaştırdığını anlatır. Gerçekten de Batılı kapitalizmi başka kapitalizm şekillerinden farklı kılan şey, rasyonelliktir. İşi dini bir vecibe olarak

---

[1] Üç cilt halinde incelemelerin toplandığı eser: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, Mohr, 1920). Fransızcada özellikle bkz.: *Introduction à l'éthique économique des religions universelles de 1915*, çev. J.-P. Grossein, içinde yer aldığı eser: M. Weber, *Essais sur la sociologie des religions*, I, Die, Editions A Die, 1992, s. 23-67 ve *Le judaïsme antique*, çev. F. Raphaël, Paris, Plon, 1970.

telakki etmek, dünyevi bir münzevilik uygulamak ve rasyonel biçimde davranmak; başka faktörlerin yanında Batılı kapitalizme yol açan püriten *etos*'un unsurları bunlardır.

Böylece Weber, belirli bir ekonomik türün ortaya çıkışındaki maddi etkenlerin önemini inkâr etmeksizin –tek nedene dayalı tüm izahlara karşı çıkarak- kültürel faktörlerin, özellikle de dini faktörlerin ağırlığını büyük bir ustalıkla ortaya koyar.[1]

VI. İşlevselcilikler

Durkheim, Avustralyalı aborijenlerin totemik dininin, kabilenin kolektif duygusunu canlı tutma ve onun sosyal bağlılığını devam ettirme işlevine sahip olduğunu açıklarken işlevselci bir din yaklaşımı geliştirir: Söz konusu olan, onun sosyal kullanımlarını analiz etmek, dini pratik ve inançlar tarafından yerine getirilen işlevleri aydınlatmaktır. İşlevselcilik, etnolojiyi B. Malinowski (1884–1942) ve A. Radcliffe-Brown (1881–1955) ile, ve sosyolojiyi özellikle T. Parsons (1902–1980) ve R. K. Merton ile derinden etkiledi. Burada da dini fenomenlerin sosyolojik analizinin toplumun genelinin analizi ile genel teorik bir çerçevenin tamamlayıcısı olduğu görülür. Ne Metron ne de Parsons bir dinler sosyolojisi geliştirmeyip dini, genel sosyal sistemi analizleri çerçevesinde konumlandırmışlardır. Tam da sosyal sistemin farklı unsurlarını izah etmek istedikleri içindir ki bunlar, toplum analizlerinde dine belli bir yer verirler. Fakat Amerikalı J. Milton Yinger gibi birçok dinler sosyologu işlevselciliğin babalarından şunun ya da bunun teorik çerçe-

[1] Weber'in bu çalışmasının doğurduğu tartışma hakkında bkz. Ph. Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.

vesine ille de kendilerini dahil etmeden işlevselci bir yönelimde yer almaktadır.

Ilımlı bir işlevselcilikten yana olan R. K. Metron, radikal işlevselciliğin temel postulatlarını ve bunların dinin analizindeki sonuçlarını güzel bir şekilde ortaya koydu.[1] Bu postulatlar şunlardır: Toplumun işlevsel birliği postulatına göre tüm sosyal pratik ve inançlar, sosyal sistemin tamamının işleyişine katkıda bulunur; evrensel işlevselcilik postulatına göre tüm pratik ve inançlar, toplum içinde ona uyum sağlama ihtiyacına cevap vererek olumlu bir işlevi yerine getirirler. Eğer tüm sosyal muameleler, hayati bir işlevi yerine getiriyorsa evrimci bir perspektife yerleşerek bunlardan bazılarını kalıntılar şeklinde yorumlamak artık söz konusu olamaz. Zaruret postulatına göre yürürlükte olan sosyal pratik ve inançlar, toplumun bizzat yaşamı için elzemdirler.

Böyle bir yorumsal paradigma açısından toplumun daha ziyade bütünleşmiş ve istikrarlı bir bütün olarak görüneceği hemen fark edilir. Bu paradigma düzeni değişime tercih etmekle sosyal olana yaklaşımında kopuşları ve çatışmaları dahil etmede zorlanacaktır. Dini fenomenlerin incelenmesine uygulandığında bu paradigma, sonunda dinin bütünleştirici işlevi üzerinde tek taraflı olarak ısrar edecek ve Merton'un dediği gibi "bazı sosyal yapı türlerindeki muhtemelen parçalayıcı rolünü" ihmal edecektir. Diğer taraftan radikal işlevselcilik bakış açısından eğer din toplumun ayakta kalması için çok önemli işlevleri yerine getiriyorsa o halde her sosyal yapıda elzem bir unsurdur:

"Hiçbir toplum, aşkın olana ve doğaüstü unsurlara yönelik inancı tamamen tasfiye edecek derecede laikleşmemiştir. La-

[1] Bkz. R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, çev. H. Mendras, Brionne, Gérard Monfort, 1965.

ikleşmiş bir toplumda bile temel değerlerin özümsenmesini, bunların ritüel ifadesini ve hayal kırıklıklarının, felaketlerin ve ölümün gerektirdiği duygusal düzenlemeyi temin eden herhangi bir sistem olmalıdır" (K. Davis ile W. E. Moore, 1945, Merton'dan alıntı, *age.*, s. 76.).

Merton, bu radikal işlevselciliği ve onun dini fenomenleri çözümlemesini eleştirirken dini gruplar/toplumun geneli arasındaki ilişkilerde olduğu kadar dini olgular için ve arasındaki ilişkileri bakımından dini sahadaki gerilim ve çatışmaları hesaba katmanın zarureti üzerinde ısrar eder. Öznel motivasyonlarla nesnel işlevleri ayırt etmekten kaçınarak, işleyişsizlikler/işlev bozuklukları, zahir işlevler ve durağan işlevler, işlevsel eşdeğerliler kavramlarını kullanarak yaratıcı tahmin (*selffulfilling prophecy*) ve yıkıcı tahmin fenomenlerini analiz eden Merton, işlevsel analizin kavramsal aygıtını büyük ölçüde zenginleştirir ve dinin çözümlenmesinde onun verimli olabileceğini gösterir.

Yinger, dini "çeşitli işlevleri yerine getirmek için bir tür gayret olarak" ya da tam olarak "belirli bir grubun, beşeri yaşamın büyük problemlerine karşı koymalarını sağlayan inançlar ve pratikler bütünü olarak"[1] tanımlar. Bu açıdan din, insan tabiatının ayrılmaz parçası olarak telakki edilir. İnsanlık haliyle ilgili ihtiyaçlara cevap verir ve böylece de daimi işlevleri (ritüel refakat, acının ve ölümün idaresi...) yerine getirir.

Bu tür yaklaşımlar, kendileri için din bir yanılsamadan ibaret olan rasyonalist yaklaşımlara zıt bir antropolojik varsayıma dayanır. Evrensel bir dini ihtiyacın varlığını kabul eden bu yaklaşımlar, çeşitli biçimlerini dinin ya

---

[1] J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual: an Introduction to the Sociology of Religion*, New York, Macmillan, 1957 (Fr. çev., *Religion, Société, Personne*, Paris, Éditions universitaires, 1964, s. 17.)

da din benzerlerinin işlevsel eşdeğerleri olarak çabucak yorumladıkları dinsizlik üzerinde düşünmeye hiç de imkân vermemektedir. Ancak bu postulatın sakıncası, dinin sonunu varsayan postulattan belki de daha azdır zira bu sonuncusu, nihayetinde objesinin kaybolacağı hipotezinden etkilenerek, dini fenomenlerle ilgili her zaman indirgemeci bir yaklaşım geliştirmeye daha eğilimli olacaktır.

İşlevselci yapısalcılık teorisini (Parsons ise "yapısal işlevselcilikten" söz etmiştir) ortaya koyan (1927'de doğan) Alman sosyolog Niklas Luhmann tarafından geliştirilen çözümlemeyi işlevselci geleneğe dahil etmek gerekir. Klasik sosyologlarla birlikte Luhmann, dinin toplum kuramının merkezi bir teması olduğunu ve toplum açısından "aynı zamanda hem merkezi ve çok spesifik bir işlevi" yerine getirdiğini kabul eder. Kırk civarındaki zengin bir eserler koleksiyonu içerisinde 1977 yılında *Funktion der Religion* başlığıyla yayımlanan kitapta din ile ilgili analizini geliştirir. Parsons gibi Luhmann da işlevsel farklılaşmanın, küresel bir topluma doğru giden bir evrim olan toplumsal evrimin temel hareket gücü olduğunu kabul eder. Böylece toplum, her biri bağımsız işleyişi olan çeşitli alt sistemlerden oluşur: Bilim, aile, politika, din... Bu alt sistemlerin hiçbiri, sosyal sistemin tamamını kapsayıp bütünleşmesini sağlamaz. Din, bireyler nezdinde bazı işlevleri yerine getiren alt sistemler arasından bir alt sistemdir. Ancak Luhmann'a göre din, dünyayı bir bütün olarak telakki etme ve olumsallığa hakim olma işlevine sahip spesifik bir sembolik alt sistemi oluşturur. *Yorumsal* düzeyde din, bireylere ilerlemiş işlevsel bir farklılaşma tarafından parçalanmış bir toplumun öznel hakimiyetini mümkün kılar.

Luhmann'ın perspektifinden dinin sosyal alem bir bütünmüş *gibi* yaşamayı mümkün kıldığı söylenebilir. Din

tam olarak diğer sembolik sistemlerden farklı olduğu için bireyler nezdinde bu işlevi yerine getirebilmektedir. Böylece Luhmann'a göre din, toplum için merkezi bir anlama sahiptir ve din, dünyaya bir bütün olarak ait olduğu için aşkın bir referans halinde olduğu takdirde sosyal işlevini yerine getirebilir. Bu da Luhmann'ı, örneğin Batı Hıristiyanlığının seküler bir hümanizme doğru bazı evrilmelerinde olduğu üzere dinin içsel sekülerleşmesini eleştirmeye sevk eder.[1]

[1] N. Luhmann sosyolojisi hakkında Fransızcada bkz. *Sociétés*, n° 43, (1994) P. Watier tarafından koordine edilmiş ve *Cahiers internationaux de sociologie* LXXXIX. c., 1990.

2. Bölüm
Dini Sosyolojiden Dinler Sosyolojisine

Dinler sosyolojisi, bizzat genel sosyolojinin toprağında yetişmiş olsa da onun ortaya çıkışı başka bir sahanın daha yolunu açtı: Dini çevrelerin bizzat kendileri, daha doğrusu Hıristiyan kiliseler. Ancak dinler sosyolojisi açısından bu toprağın mümbitliğini incelemeden önce bazı Hıristiyan çevrelerin bizzat genel sosyolojinin doğuşunda oynadıkları hatırı sayılır rolü hatırlatmak gerekir.

ABD'de genel sosyolojinin doğuşunda pastörler aktif bir rol oynamış olup 1865–1915 yılları arasında *Social Gospel* ile sosyolojinin paralel gelişimini görmek çarpıcıdır.[1] Kaynağı her ne olursa olsun militancı hareketlerin sosyolojiye çektikleri bir gerçek. Johan Heilbron'un dikkat çektiği gibi, Paris'te 1946'da kurulan Sosyolojik Tetkikler Merkezi'nin ilk on iki araştırmacı arasından "beşi komünist partisine üyeydi, birkaçı aşırı sol gruplara mensuptu, diğerleri de solcu Katolik gruplara bağlıydı."[2] Dini şahsiyetlerin sosyolojiye karşı ilgileri zaten dinler sosyolojisinden ziyade genel sosyolojiye yönelik olabilirdi: Ötekinin sosyolojisini yapmak, bazı yönlerden kişinin kendisinin ait olduğu grubun sosyolojisini

---

[1] Bkz. Cf. A. Woodbury Small, Fifty Years of Sociology in the United States (1865-1915), *American Journal of Sociology*, 21, 1916, s. 721-864; ayrıca bkz. Y. Fukuyama, Groupes religieux et sociologie aux États-Unis, *Christianisme social*, 71e année, 1963, n° 9-12, s. 739-746.

[2] J. Heilbron, Pionniers par défaut? Les débuts de la recherche au Centre d'études sociologiques (1946-1960), *Revue française de sociologie*, XXXII, 1991, s. 370.

yapmaktan daha kolaydır. Ancak bu durum ister pastoral kaygılar adına ister dini fenomenleri ele alan bu göreceli yeni biçimde ilgi adına olsun, bazılarını sosyolojik bakışlarını bizzat dini gerçekliklere çevirmekten alıkoyamamıştır.

1921'den itibaren ABD'de "dini fenomenlerin incelenmesine bir bilimsel metot uygulamak üzere" tasarlanan Sosyal ve Dini Araştırma Merkezi kuruldu. 1934'e kadar ayakta kalan bu Enstitü, elliden fazla anket yaptı ve çok sayıda kitap yayımladı. H. P. Douglass ile E. de S. Brunner, *The Protestan Church as a Social Institution* (1935) başlıklı kitapta bu araştırmaların sentezini sunmuşlardır. Bu doğrultuda birçok Protestan mezhep, örneğin yeni bir kilisenin inşa edileceği yeri en uygun şekilde seçme gibi icraatlarını en üst düzeye çıkarmak amacıyla, kendi araştırma ve anket birimlerini kurdular. Sosyoloji açık biçimde pastoral bir projeye dahil edilmiş ve icraata yönelik bir alet şeklinde tasarlanmıştı.

Dinler sosyolojisinin üniversite çevresinde gelişmesi, hâlâ klasik değerinde olan incelemelerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bunlardan en önemlilerini zikredelim: Özellikle 19. yüzyılla 20. yüzyılın başında Pentekotist grupların gelişimini inceleyerek Kiliselerin Kuzey Carolina'daki iş dünyasıyla ilişkileri konu edinen L. Pope'un *Milhands and Preachers* (1942) başlıklı çalışması; New England'in bir sanayi şehrindeki mezhepler arası ilişkiler üzerine K. W. Underwood'ın *Protestant and Catholic* (1957) başlıklı çalışması, New Orleans'daki Notre-Dame Üniversitesinden Joseph H. Fichter'in *Southern Parish* (1951) ve *Religion as an Occupation* (1961) konulu incelemeleri; Paul M. Harrison'un özgür Kilise geleneğinde iktidar üzerine yaptığı çalışma; *Authority an Power in the Free Church Tradition* (1961), Detroit yöresinde dini fak-

törün etkileri üzerine Gerhard Lenski'nin *The Religious Factor* (1961) başlıklı çalışması.

Teolog H. Richard Niebuhr'un (*The Social Sources of Denominationalism*, 1929) çizgisinde dini gruplar bünyesindeki sosyal farklılaşma süreçlerine özel bir önem verilmiştir. Böylece özellikle sosyal bölümlenmelerin dini reprodüksiyonu meselesi çerçevesinde (Niebuhr "sefiller kiliselerini", "orta sınıf kiliselerini", "göçmenler kiliselerini" inceler) dinler sosyolojisinde klasik bir tema olan dini gruplar/kuşatan toplum ilişkilerine girilmiş oluyordu. Demerath III, N. J., Kuzey Amerika'daki çeşitli Protestan mezheplerin sosyal profilini de gösterecektir: *Social Class in American Protestantism*, 1965. Aynı zamanda Niebuhr, aracı bir tip ve toplumda yerleşmiş sekter eğilimli bir Kilise ya da bir Sekt olup ABD gibi dini çoğulculuğu ile özellikle belirgin bir karakteristiği olan ve başka yazarların *özgür Kilise* diye adlandırdıklarına yakın olan *mezhep* [dénomination] tipini sunarak Kilise-Sekt tipolojisi problemine katkı sağlıyordu.

I. Gabriel Le Bras ve Katolisizm Sosyolojisi

Fransa'da Durkheim ve haleflerinin yaptıkları atılımdan sonra "Kilise hukukunun tatbik edildiği Hıristiyan halkı tanımak" isteyen bir hukukçu olan Gabriel Le Bras'nın (1891–1970) teşviki sayesinde, Katolisizm sosyolojisinin gelişmesiyle birlikte önemli bir adım atılmış oldu. Paris Hukuk Fakültesi ile *Ecole pratique des hautes études*'ün din bilimleri bölümünde kanonik hukuk tarihi ve Hıristiyan kurumlar profesörü olan Le Bras, 1931'de *Revue de l'Eglise de France*'da [Fransa Kilisesi Dergisi] yirmi beş sayfalık bir soru dizini yayımlayarak "ayrıntılı bir inceleme" ve "Fransa'nın farklı bölgelerinde Katolikliğin durumunun tarihi bir açıklanmasını" amaçlayan, Fransa halkının somut dini pratiği üzerine bir anket

fikrini ortaya attı. Mümkün olan en dakik biçimde "halkın dinini", "yaşanan dini" tanımak söz konusuydu... Nasıl mı? Kurumu tarafından belirlendiği şekliyle pratiğin jestlerini ölçerek ve pratiklerinin tarzları ile derecesine göre pratikte bulunanların bir tipolojisini oluşturarak. Bu çağrı, savaş sonrasında Katolik Kilisesinin müntesiplerinin kendinden soğumasını sorguladığı bir anda geniş bir yankıyla karşılaşmıştır (bkz. baş papaz H. Godin ile Y. Daniel'in *La France, pays de mission?* 1943). 1950'li ve 1960'lı yıllarda Fransa ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde böylece çok sayıda anket başlatıldı. Savaş sonrası Katolisizminde aşikâr pastoral kaygılara katılan dekan Le Bras'nın girişimi, "halk dini" ile ilgilendiği için pastoral kaygılar ve kilise vizyonlarına karşı araştırmanın özerkliğini kuvvetlendirerek "hoca"nın çizmiş olduğu perspektifleri yavaş yavaş genişleten bütün bir araştırmacı kuşağını dini sosyolojiye çekti: Le Bras etrafında ve 1954'te H. Descroche, F.-A. Isambert, J. Maître ve E. Poulat ile CNRS'teki *Groupe de sociologie des religions*'un kuruluşu oldu. Bu laboratuvar için seçilen isim bile bütün dinleri dikkate alma arzusunu açıkça gösteriyordu.

Le Bras,[1] şu ayrımları içeren dörtlü bir tipoloji oluşturmuştu: *Kilise hayatına yabancı olanlar* (ya da *itizal edenler*), *muvakkat konformistler* (yani hayatın önemli anlarını belirten geçiş ayinleri için -vaftiz, ilk komünyon, evlilik, cenaze- Kiliseye gidenler), düzenli pratik yapanlar (yani pazar günkü ekmek-şarap ayinine katılanlar, günah itirafından bulunanlar ve Paskalya'da ayine katılanlar), sofular (yani dini militanlar). Diğer taraftan Le Bras, *messés* ile *messalisant*'lar arasında bir ayrım gözetti. Bi-

[1] Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, c. I: *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, Puf, 1955; c. II: *De la morphologie à la typologie*, Paris, Puf, 1956.

rinciler, belli bir pazar günü ekmek-şarap ayininde bilfiil mevcut olan bireyleri ifade ederken, ikinci gruptakiler ekmek-şarap ayinine sık sık katılma alışkanlığı olanlara işaret ediyordu.

Pratiklere yönelik bu anketler, Fransa'nın dini coğrafyasını oluşturma imkânı verdi. Piskopos kurulu üyesi Fernand Boulard'ın (1898–1977) gayretleri sayesinde 1947'de Fransa kırsalının ilk dini haritası ortaya çıktı. Daha sonra F. Boulard ile Jean Rémy, 1968 yılında kentsel Fransa'nın dini haritasını ortaya çıkardılar. Piskopos kurulu üyesi Boulard'ın geride bıraktığı malzemeler CNRS çerçevesinde F.-A. Isambert ile J.-P. Terrenoire tarafından kullanıldı ve bunlara dayanılarak *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* [*Fransa'daki Katoliklerin Dini Pratik Atlası*] (1980) oluşturuldu. J.-R Bertrand ile C. Muller yakın zamanda Fransa'daki Katolisizmin durumunu güncellemişlerdir. (*Où sont passés les catholiques? Une géographie des catholiques en France*, [*Katolikler Nereye Gittiler? Fransa'daki Katoliklerin Coğrafyası*] 2002). Diğer taraftan bir grup tarihçi, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* [*Fransız Halkının Dini Tarihi İçin Materyaller*] başlığı altında F. Boulard tarafından biriktirilen dokümantasyonu yayımlıyordu. Bu çalışmaların devasa katkısı, Fransızların dini pratiğinde önemli yöresel farklılıkları ve dini coğrafyanın tarihi derinliğini göstermek oldu.

Pratik eylemi aracılığıyla G. Le Bras "pratikte bulunanların medeniyetini" inceledi. Tabi ki pratik bir dizi başka faktörlere (coğrafi, sosyal, tarihi...) bağımlı bir değişken olarak ele alınmış ama aynı zamanda kendisi de bizzat çeşitli sosyal (peyzaj, iş, aile, hijyen... üzerine) etkilere sahip bağımsız bir değişken olarak da ele alınmıştır. Dini hayatın bu göstergesinin sistematik incelemesinin olağanüstü zenginliğini göstermekle birlikte G.

Le Bras, bir halkın dinin canlılığının incelenmesinin pratikte bulunanların sayımını yapmakla sınırlı olmaktan uzak olarak (örneğin vaftiz müddetinin uzunluğu gibi) pratikte bulunmanın *şekillerinin* incelenmesini de içermiş olsa bile pratiğin analizine indirgenemeyeceğinin bilincindeydi. Le Bras 1945'lerde, "Pratik, bir milletin, bir kilise cemaatinin ya da bir bireyin dini canlılığının bütününü ortaya koymaktan uzaktır"[1] diye yazar. Böylece o, mekanlar, binalar, şahıslar, gruplar aracılığıyla tezahür ettikleri biçimleriyle dini grup ile onu çevreleyen toplum arasındaki ilişkilerin bütün veçheleriyle ilgilenmiş olur. (Onun ölümünden sonra yayımlanan *L'Eglise et le village* [*Kilise ile Köy*], 1976 başlıklı eserine bkz.)

Görüldüğü gibi Le Bras'nın Katolik sosyolojisi, pratiklerin sosyografisiyle sınırlı kalmaz. Le Bras, daha geniş çapta ne kadar laik olduğunu iddia etse de toplumun dini olguyu görmezden gelemeyeceğini ve onun var oluşunu düzenlemesi gerektiğini göstererek dini toplumla topyekûn toplumun bütün buluşma yerleriyle ilgilendi. Katolisizm sosyolojisi G. Le Bras'nın da bizzat telkin ettiği üzere pratiklerin incelenmesini büyük ölçüde aşmıştır. Ancak o, pratikleri büyük ölçekli incelemelerinden başlayıp bu yaklaşımın bütün verimliliğini keşfe çıkmakla çeşitli ülkelerde gelişmiştir. Jean Rémy ve Liliane Voyé (kendisi 1973'te *Sociologie du geste religieux. Analyse de la pratique dominicale en Belgique* [*Dini Davranışın Sosyolojisi. Belçika'da Pazar Ayini Pratiği*]) ile Belçika ve S. Burgalassi (*Il comportamento religiosi degli Italiani* [*İtalyanların Dini Tutumu*], 1968), P. G. Grasso ve A. Grumelli'nin öncü çalışmalarıyla İtalya özellikle zik-

[1] *Age.*, c. II, s. 561.

redilmelidir. Juan Estruch'un anlattığı gibi[1] İspanya'da başlangıç dönemleri, Katolikliğin kilisevi [pastoral] ilgilerine bağlı bir dini sosyoloji ile F. Boulard ve G. Le Bras'nın açtığı perspektifler tarafından da etkilendi. Şu son on yıllarda Katolisizm sosyologları, Katolik dünyasının ayrışmaları ve yeniden bileşimleriyle ilgili incelemelerin özellikle şu çalışmalarla üzerinde durmuştur:

J. Palard'ın (*Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, 1997), D. Hervieu-Léger'nin (*Le catholicisme, la fin d'un monde*, 2003), Ph. Portier'nin (*Église et politique en France au xxe siècle*, 1994; *La pensée de Jean-Paul II. vol. 1: La critique du monde moderne*, 2006), D. Pelletier'nin (*La crise catholique. Religion, société, politique en France [1965–1978]*, 2002) C. Béraud'nun (*Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme*, 2007) ve C. Béraud, F. Gugelot, I. Saint-Martin'in (dir.), (*Catholicisme en tensions*, 2012).

II. CNRS'te Sosyoloji Grubunun Başlangıç Dönemleri

Fransa'da *Groupe de sociologie des religions*[2] [*Dinler Sosyolojisi Grubu*], Katolisizm sosyolojisini geliştirmekle birlikte bakışlarını başka dini evrenlere çevirmiş ve farklı "klasik" yazarların ışığı altında dini fenomenlere tatbik edilen sosyolojik disiplinin statüsü ve yöntemleri üzerinde kafa yormuştur. H. Desroche (1914–1994), en başından softa [sectaire] konformizmdışılıklar, (1974'te yayımlanan bir dizi incelemeye konulan başlıkta olduğu üzere) "kaçakçılık dinleri" ve mesihçiliklerle ilgilendi.

---

[1] J. Estruch, Sociology of Religion in Spain, *Social Compass*, c. XXIII, n° 4, 1976, s. 427-438.

[2] GSR'nin başlangıçları hakkında bkz. É. Poulat, Le Groupe de sociologie des religions. Quinze ans de vie et de travail (1954-1969), *Archives de sociologie des religions*, n° 28, juillet-décembre 1969, s. 3-92.

Onun *Shakers américains. D'un néo-christianisme á un présocialisme* [*Amerikalı Shakersler. Neo-Hıristiyanlıktan Ön-Sosyalizme*] (1955) konusu üzerine, mesihi hareketler üzerine (*Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarisme de l'ère chrétiennes* [*İnsan Tanrıları-Hıristiyanlık Çağında Mesihi ve Millenarist Hareketler Sözlüğü*], 1969), sosyo-dini ütopyalar üzerine (*Marxisme et religions* [*Marksizm ve Dinler*], 1962; *Socialisme et sociologie religieuse* [*Sosyalizm ve Dini Sosyoloji*], 1965) yaptığı çalışmalar, muhayyel temsillerin sosyolojisi açısından oldukça önemli katkılar oluşturur. Mesihi muhayyilenin yalnızca sosyal yönden belirlenmemiş olup, aynı zamanda hâlihazırı başkalaştırılmasıyla (yeni bir soykütüğü tesis eden ve mitik bir geçmiş, müstakbel bir gerçekliğin lehine mevcut gerçekliğin silinip yok olduğu bir gelecek vizyonuna atıfta bulunan bir hafızayı meydanı getirerek) sosyal bir dönüşüm gücü olduğunu göstererek H. Desroche, "dini sosyolojinin" sahasını büyük ölçüde genişletiyor ve Marksizm ile yapıcı bir diyaloğa kapı açmış oluyordu.[1] F. –A. Isambert, ilk çalışmalarında Katolisizm ile işçiler dünyası arasındaki ilişkileri (*Christianisme et classe ouvrière* [*Hıristiyanlık ve İşçi Sınıfı*], 1961) inceledi ve sosyolojinin bazı kökenlerini analiz etti. (*De la charbonnerie au Saint-simonisme* [*Charbonnerie'den Saint Simonizme*], 1966; *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie* [*Buchez ya da Sosyolojinin Teolojik Çağı*], 1967.) O, Le Bras ile Durkheim'ın mirasını eleştirel biçimde ele alarak, daha sonra bir ayin analizi gerçekleştirecek (*Rite et efficacité symbolique* [*Ayin ve Sembolik Etkililik*], 1979) ve "kutsal" ve "halk dini" kavramlarının sosyal ve entelektüel doğuşunu sorgulayacaktır. (1982 yılında bir araya getirilen incelemeler: *Le sens du sacré. Fête*

[1] Onun 1973'te yayımlanan (Paris, Calmann-Lévy), *Sociologie de l'espérance* adlı kitabı, eserlerine olağanüstü bir giriş sunar.

et religion populaire [*Kutsalın Anlamı. Halk Bayramı ve Dini*].) Özellikle ölmek üzere olan kişilerle ilgili Katolik ritüelin dönüşümlerinin analizinden hareketle F.A. Isambert, araştırmacıların dikkatini "Hıristiyanlığın içten sekülerleşmesi" sürecine çekmiş, daha sonraları da kendini özel olarak etik sosyolojisine vermiştir. (*De la religion à l'éthique* [*Dinden Etiğe*], 1992) J. Maître, özellikle seküler papaz sınıfının evrimini inceledi (bkz. *Les prêtres ruraux devant la modernisation des campagnes* [*Kırsalın Modernizasyonu Karşısında Kırsal Kesimdeki Papazlar*], 1967 ve J. Potel ile birlikte P. Huot-Pleuroux, *Le clergé français* [*Fransız Papaz Sınıfı*], 1967.) ve aynı zamanda dini sosyoloji alanında matematiksel yöntemlerin kullanımı üzerine kafa yordu. (*Sociologie religieuse et méthodes mathématiques* [*Dini Sosyoloji ve Matematiksel Yöntemler*], 1972.) Maître, daha sonra psikanalizin katkısını sosyolojiye eklemleyerek mistik hayatla ilgilendi (bkz. *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique* [*Mistisizm ve Dişilik. Sosyo-tarihi Psikanaliz Denemesi*], Paris, Cerf, 1997. Bu kitap, 1993 ila 1995 arasında yazılan dört tane klinik monografiyi takip eder). E. Poulat, Katolisizmin tarihi sosyolojisine adanmış ve Katolik Kilisesi ile modern dünya arasındaki ilişkilerin derinden analizini merkeze alan eserler ortaya koydu. Modernist krizin incelenmesinden başlayıp (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* [Modernist Krizde Tarih, Dogma ve Eleştiri], 1962) tavizsiz Katolisizmin çözümlenmesinden geçerek (özellikle bkz. *Integrisme et catholicisme integral* [Entegrizm ve Entegral Katolisizm], 1969 ve *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* [*Burjuvaziya Karşı Kilise. Güncel Katolisizmin Geleceğine Giriş*], 1977) işçi kilise adamları konusuna varıncaya kadar (*Naissance des prêtres-ouvriers* [*İşçi-papazların Doğuşu*], 1965) Poulat'nın tüm eserleri, Katolisizmin gelece-

ğini incelikle anlayabilmek için onun geleneğinin ve kilise sisteminin kendi mantığını ve onun evrenine has özgü gerilimleri hesaba katmanın zaruretini gözler önüne serer. E. Poulat, özellikle 19. ve 20. asırda "hâkim burjuvazi, Katoliklik kurumu ve sosyalist hareket" arasındaki karmaşık oyunları çözümleyecektir; bu tarafların her biri günlük hayatın gerçeklikleriyle yüz yüze geldiğinde, doktrinal tavizsizliğin sınırlarıyla kendine göre karşılaşmıştır.

GSR'ye 1960'ta katılan Jean Séguy, Protestan sektler dünyasını inceleme işine atıldı (*Les sectes protestantes dans la France contemporaine* [*Çağdaş Fransa'da Protestan Sektler*], 1956) ve *Assemblées anabaptistes-mennonites de France* [*Fransa Anabaptis-Menonit Meclisleri*] (1977) konulu şahane sosyo-tarihi incelemeyi ortaya koydu. Onun dikkati aynı zamanda ökümenizme de çevrildi (*Utopie coopérative et œcuménisme. Pieter Cornelizs Plockhoy von Zurik-Zee, 1620-1700* [*İşbirlikçi Ütopya ve Ökümenizm Pieter Cornelizs Plockhoy von Zurik-Zee, 1620-1700*], 1968 ve *Les conflits du dialogue* [*Diyalogun İhtilafları*], 1973.) Ancak Jean Séguy'nin katkısı, Weber ile Troeltsch'ün, ki bu yazarlara karşı birçok genç araştırmacıyı duyarlı hale getirdi, teorik katkısına sürekli dikkat kesilmek olmuştur (*Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch* [*Hıristiyanlık ve Toplum. Ernst Troeltsch Sosyolojisine Giriş*], 1980.) O, birçok makalesinde, özellikle çeşitli (örneğin L. M. Grignion de Montfort üzerine olan) tarihi sosyoloji incelemelerinde karizma üzerindeki sosyolojik düşünceyi gitgide daha derinleştirecektir.

Katolisizm sosyolojisinin genişlemesi ve derinleşmesi,[1] sektlere ve mesihi hareketlere gösterilen dikkat, dinler

[1] 1961'tan itibaren GSR üyesi olan S. Bonnet, Katolisizmi bir bölge ölçeğinde inceleyecektir. Onun şu olağanüstü incelemesine bkz.:

sosyolojisinin öncülerinin teorik çalışması ve Fransa'ya Alman dinler sosyolojisinin sokulması; işte bütün bunlar, Le Bras'nın CNRS'te *Groupe de sociologie des religions* [*Dinler Sosyolojisi Grubu*] bünyesindeki haleflerinin katkılarıdır.

Doris Bensimon ve Jacques Gutwirth'in Yahudilik üzerine çalışmaları, Jean-Pierre Deconchy'nin deneysel sosyal psikoloji alanındaki çalışmaları ile bu grup, araştırma ufkunu Hıristiyan dinlerin ötesine uzattığı gibi aynı zamanda disipliner yaklaşım tarzlarını çeşitlendirerek (sosyal psikoloji ve antropolojiye açılarak) de bu ufkunu genişletecektir. 21. asrın başında S. Tank-Storper'in (*Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, [*Seçim Yahudiliği. Yahudiliğe İhtida Etmek*] 2007) ve D. Schapper, C. Bordes-Benayoun, F. Raphaël'in (*La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, [*Fransa'da Yahudilik Hâli. Kendi-Arasında Eğilimi*] 2009) çalışmaları Yahudilik sosyolojisini yenilemiştir.

III. Protestanlık Sosyolojisinde İlk İstikametler

Kilise çıkarları ile sosyolojik araştırma, Katolisizm gibi modern toplumun meydan okumalarıyla karşı karşıya gelen Protestanlıkta da birbirine karışmıştır. ABD'de Protestan sosyal Hıristiyanlık (*Social Gospel*) ile yakından ilişkili olan bir dini sosyolojinin başlangıç dönemlerinden daha önce bahsettik. Avrupa'da gayet geç olarak altmışlı yıllarda Protestanlık sosyolojisiyle ilgili çeşitli çalışmalar gün yüzüne çıktı. Bu durum, araştırmanın kilisevari bazı kurumsallaşma biçimlerine de sevk etti. (Örneğin Hannover'de Almanya Lüteran Kilisesinin *Pastoralsoziologische Arbeitsstelle*'si [*Pastoral Sosyoloji İş*] gibi.) Fransa'da birçok inceleme, özellikle F.-G. Drey-

---

Sociologie politique et religieuse de la Lorraine, Paris, Presses de la FNSP, 1972.

fus'ün çalışmaları,[1] Fransa Protestan azınlığının sosyo-demografisinin bilinmesine katkıda bulundu.

Protestanlık sosyolojisi ta başından beri tarihe büyük ilgi göstermiştir.[2] Kendisine *Histoire générale du protestantisme* [*Protestanlığın Genel Tarihi*] (3 cilt, 1961-1964) adlı şahane eseri borçlu olduğumuz E.-G. Léonard, hem Protestanlığın zengin çeşitliliğinin hem de bu grubun kimliğinde tarihi hafızanın öneminin altını çizdi. Bu ısrar, demografik yönden olduğu kadar kültürel yönden hayatta kalabilmeleri noktasında endişeleri olan azınlıktaki Protestan gruplar söz konusu olduğunda özellikle kuvvetli olmuştur. Eserlerinin birinin başlığında görüldüğü gibi (*Le protestant français* [*Fransız Protestan*], 1955) E.-G. Léonard, sosyo-tarihi ve sosyo-psikolojik araştırmalarında "Fransız Protestanlığı"nın hususiliğini kavramaya çalıştı. R. Mehl'de olduğu gibi onda da doktrin üzerinde bir ısrar görülür: "Kendisini sadece 'inananları' saymaya veren kimseye Reformun konumlarının tam ve net bir bilgisi gereklidir."[3] Nicel sosyolojinin hakim olduğu yıllarda E.-G. Léonard, azınlık karakterinin dışında bireysel davranışlara büyük yer veren bir dini incelemek için tarihsel sosyolojiyle psikoloji üzerinde durarak bu incelemelerin önemini izafileştiriyordu.

Çeşitli incelemeler temelde bireylerin kilise kurumlarıyla ilişkisini, kilise personelinin durumunu ve din adamları/laiklerin işbirliği meselesini (rollerin dağılımı-

---

[1] A. Coutrot ile birlikte F.-G. Dreyfus, dinlerin Fransa'daki yeri ve rolünün çok faydalı bir toplamını ortaya koyacaktır: *Les forces religieuses dans la société française*, Paris, Colin, 1965.

[2] J.-P. Willaime, Les apports de la sociologie à l'étude du protestantisme français contemporain, *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, c. CXLVIII, octobre-novembre-décembre 2002, s. 1011-1033.

[3] E.-G. Léonard, Les conditions de la sociologie protestante en France, *Archives de sociologie des religions*, 8, 1959, s. 128.

nı) analiz etti. İsviçre'de Roland J. Campiche (*Urbanisation et vie religieuse*, 1968) ve Christian Lalive d'Epinay (*Religion dynamique et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, [*Dinamik Din ve Bağımlılık. Arjantin ve Şili'de Protestan Hareketler*] 1975) gibi sosyologlar protestan hususiliklerine karşı hassas olmakla birlikte analizlerini en başından genel sosyoloji çerçevesine dahil edeceklerdir. Kendi durumlarını daha iyi değerlendirmek ve özellikle de "Kiliseden çıkmalar" (*Kirchenaustritte*) fenomenini daha kavrayabilmek için Kiliselerin çeşitli incelemeler başlattığı Almanya'da bir *Kirchensoziologie* gelişti: 1972 yılında Almanya Evanjelik Kilisesi tarafından gerçekleştirilen büyük anket (bu anketin sonuçları 1974'te şu başlıkla yayımlandı: *Wie stabil ist die Kirche ?*)1982'de yeniden yapıldı (*Was wird aus der Kirche ?*, 1984.) Alman sosyolojisinin büyük teorik geleneğine rağmen "Kiliseler sosyolojisi"nin ağırlığı Almanya'daki din sosyolojisi içinde önemini korudu (1963'te *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltsanschauung* adlı kitabında Thomas Lukcmann bu durumdan şikayetçi olur.) Daha yakın zamanlarda Protestanlık sosyolojisi iki istikamette ilerlemiştir: Biri, özellikle Evanjelik ve Pentekost Protestanlığının karakteristiklerini ve etkisini analiz eden S. Fath ile Y. Fer tarafından geliştirilen,[1] diğeri

[1] D. Martin, *Pentecostalism: the World their Parish*, Oxford, Blackwell, 2002; S. Fath, *Billy Graham, pape protestant?*, Paris, Albin Michel, 2002; S. Fath (ed.), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, Turnhout Brepols, 2004; S. Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005; Y. Fer, *Pentecôtisme en Polynésie française*, Genève, Labor et Fides, 2005.

ise Fransa'da Protestan peyzajın yeniden oluşumlarına ilgi duyan yönelim.[1]

IV. Kültürel Pratik ve Nicelendirme

Kültürel pratik her ne kadar izafileştirilmiş olsa da birçok araştırmada kullanılan bir gösterge olarak devam edecektir. Kamuoyu yoklaması şeklinde yapılan büyük anketlerde kullanılan kategoriler Le Bras'dan kaynaklanan tipolojiyle ilgisiz değildir.

Böylece 1992'de Fransa'da şöyle bir ayrım yapıldı: *Pazar günü pratik yapanlar* (ekmek şarap ayini ya da haftada birkaç kez), *aylık pratik yapanlar* (ayda bir ya da iki defa), ara sıra pratik yapanlar (yılda birkaç kez, büyük bayramlar esnasında), *pratik yapmayanlar* (seremoniler hariç ekmek şarap ayinine hiç katılmayanlar), *dinsizler*, *diğer dinler*. Bu kategorileştirmede terminolojik değişimler dışında *diğer dinlerin* eklenmesi ve de *düzenli pratik yapanlar*, ki bunlar sadece pazar günü pratik yapanlara değil 1970'den beri aylık pratik yapanlara da işaret eder, kategorisinin genişlemesi dikkat çekmektedir. Bu da pratik yapanların kategorileştirilmesinin global sosyodini evrimleri ve şu ya da bu hareketin sosyal kapsamı üzerindeki sonuçlarını hesaba katmak zorunda olduğunun kanıtıdır.

Bir nüfusun dini canlılığını değerlendirmek için öncelikli gösterge olarak kültürel pratiğin sistematik kullanımı, dinler sosyolojisinde nicelendirmenin isabetliliğiyle ilgili daha geniş bir meseleyi ortaya çıkardığı gibi, bu göstergenin isabetliliği meselesini de gündeme getir-

[1] S. Fath, J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au xxie siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

mektedir.[1] Le Bras perspektifinden bu göstergeye atfedilen merkezi önem, su götürmez biçimde Roma Katolisizminde ekmek şarap ayinine katılmanın kanonik zorunluluk karakterine bağlıdır. Başka Hıristiyan mezhepler, Protestanlık ve Anglikanizm gibi, ve de başka dinler, Yahudilik ve İslam gibi, bir kültürel servise katılıma bu kadar merkezi bir önem atfetmezler. Protestanlık sosyologları, dini canlılığın göstergesi olarak kültürel pratiğin önemini izafileştirerek Le Bras yaklaşımından ayrılmak durumunda kalmışlardır. Protestan teolojide külte iştirak etmenin hiçbir mecburi yönü olmadığı için Protestan grupların sosyolojik analizinde bu yönün hesaba katılması gerekiyordu. Böylece kültürel pratik oranları, Protestan Kiliselerde Katolik Kiliselerden her zaman daha düşük çıkmaktadır. Katolisizm hakkında bile Katoliklerin dini canlılığının yalnızca bu dinin kurumsal buyruklarından hareketle değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusu sorulmalıdır. Gerçekten de kimin iyi Katolik kimin kötü Katolik olduğunu söylemek sosyologa düşmez. Buna karşılık Roma idaresi açısından bu tarzlar, Ortodoks olsa da olmasa da Katolik olmanın çeşitli tarzlarını incelemek sosyologun görevidir. Aslında Katolik dini kültüre de her kültürde olduğu gibi birçok gerilim duçar olmakta ve bir yığın tavırları kapsamaktadır.

Böylece aksi yöndeki aşırılık, gösterge olarak kültürel pratiğin herhangi bir değere sahip olduğunu inkâr etmek olur. Hatta bazıları apolojetik amaçlarla bu yönde gayret sarf edebilirler. Bundan dolayı göstergeleri çoğaltıp dini aidiyet ölçüsünün başka kriterlerine göre kültürel pratiğin nasıl konumlandığını görmek gerekir. Guy

---

[1] Bkz. *L'observation quantitative du fait religieux*, Lille, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille III, 1992.

Michelat, tavır skalalarının inşasından hareketle Katolisizmde pratikler düzeyi ile inançlar düzeyi arasında var olan güçlü korelasyonu gayet iyi göstermiştir: "Pratiklerin düzeyi inançların düzeyiyle aynı zamanda yükselmektedir."[1]

Durum böyleyse Katolisizm sosyolojisinde kültürel pratiği, dini canlılığın bir göstergesi olarak kullanmaya devam etmekte haklıyız. Bu da dini davranış mutasyonlarını ve şu ya da bu dini hareketin sosyal algılanışında korrelatif değişimleri dikkate almamıza mani değildir. Bu anlamda düzenli olarak pratikte bulunanlar kategorisinin aylık pratikte bulunanları içine alacak şekilde genişlemesi, pratiğin sosyo-kültürel bağlamının değişmesi nedeniyle isabetli görünmektedir. (Çoğunlukçu bir pratik çevresinde sosyal yönden taşınan bir davranış olan ekmek şarap ayinine katılım, aylık bir ritimle olsa da, azınlıkçı bir pratik çevresinde daha bireyselleşmiş bir davranıştır).

Dini hayatın nicel ölçümünün isabetliliği meselesine gelince durum daha karmaşıktır: Neyi nicelendirmeli? Onu nasıl nicelendirmeli? Nicelendirilen şey nasıl yorumlanmalı? Dini bir ayine katılma ya da katılma durumu objektifliği dolayısıyla fazla zorluk çıkmadan nicelendirilebilir. Bunun aksine inançlar sahasını nicelendirmenin çok daha zor olduğu görülür zira inançların ölçümü ön kabulsüz olmayan sosyal bir etkileşimi içerir:

"Tanrının var olduğuna inanıyor musunuz?' ya da 'İsa-Mesih Tanrının oğlu mudur?' gibi oldukça basit görünen sorular, sıradan 'kanaat soruları' değildir çünkü bunlar bireyleri dogmalara bağlılığın baştan gayri şahsileştirildiği kolektif bir ayin çerçevesinde ancak mutat olarak ilan edilen bir

[1] G. Michelat, L'identité catholique du Français, I: Les dimensions de la religiosité, *Revue française de sociologie*, XXXI-3, 1990, s. 373.

amentü üzerine bireysel görüş bildirmeye mecbur etmektedir."[1]

Britanyalı sosyolog tarafından zikredilen iki örnek bu işin zorluğunu mükemmel şekilde resmetmektedir. G. Davie şu soru ve cevabı dile getirir: "Do you believe in God who can change the course of events on earth? [Yeryüzündeki olayların seyrini değiştirebilen Tanrıya inanıyor musun?], "No, just the ordinary one. [Hayır, sadece mutat olana.]"[2] G. Ahern ise şu cevabı nakleder: "I do believe in Christmas. [Noel'e inanıyorum.]"[3] Belirli bir sosyo-dini evrenle kişisel ilişkilerin tüm karmaşıklığı ve dolayısıyla nicelendirmenin zorlukları burada hissedilmektedir.[4]

Bir nüfusun dini hayatının canlılığını analiz etmeyi mümkün kılması dolayısıyla nicelendirme az çok bilinçli bir şekilde dini hayatın ilerleme veya gerileme bakımından bir tasvirine de aracılık edebilir. Bu tasvir, o kadar yakın ki dine değerlendirici bir bakışla, (özellikle "müminlerin" dine uzaktan ya da ölçülü biçimde katılımlarını her zaman yetersiz bulan, ki bu husus ikide bir yinelenip durur, rahiplerin ve dini militanların bakışıyla) işin içinde kaybolmadan ele almak kolay değildir. Fakat diğer taraftan getirmiş olduğu objektifleştirmeyle şu ya da bu olguyu ölçüsüzce büyüten çeşitli dini söylemleri faydalı bir şekilde izafileştirmeyi mümkün kılar.

---

[1] F. Héran, Le rite et la croyance, *Revue française de sociologie*, XXVII-2, s. 262.

[2] G. Davie, An ordinary God: The paradox of religion in contemporary Britain, British Journal of Sociology, c. 41, n°3, 199, s. 395

[3] G. Ahern, G. Davie, *Inner City God*, Londres, Hodder & Stoughton, 1987, s. 80.

[4] Bu meselede J. Sutter tarafından yapılan kamuoyu yoklamalarının eleştirel analizine de bakılmalıdır: *La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976)*, Paris, Ed. du CNRS, 1984.

Böylece Avrupa'da yer alan Müslüman nüfusların dini pratiklerinin nicel ölçümü, ortaya koyduğu düşük pratik oranlarıyla bu halklar arasında hızla yayılan bir dindarlığın sosyal imgesini izafileştirmektedir. Zaman içinde (benzer anketi birkaç yıl sonra yapmak) ya da mekânda (aynı soru dizinini farklı ülkelerde kullanmak) karşılaştırmalar yapabilmek, işin büyük karmaşıklığı ve sınırlılıklarına rağmen nicel yaklaşımların faydasını artırmaktadır. (bkz.: *European Values Systems Study Group* [*Avrupa Değerler Sistemleri İnceleme Grubu*] himayesinde girişilen ve çeşitli ülkelerin sosyologları tarafından yorumlanan Avrupa anketleri.)

Din ne pratiklerle ne de inançlarla sınırlıdır. 1962'de Charles Y. Glock[1] "dindarlık"ın beş boyutunu ayırt eder: *Deneysel* bir boyut (manevi hayat, fiilen dini olarak tanımlanan tecrübe), *ritüalist* bir boyut (dini duygulardan ziyade inançlar üzerinde temellendirilen yapılan ameller, pratikler,) *ideolojik* bir boyut, *entelektüel* bir boyut (dogmaların ve kutsal metinlerin bilinmesi) ve *sonuçsal* bir boyut (bireylerin dini tecrübe, pratik ve inanç hayatının farklı alanlarındaki sonuçlar).

Çokça tartışılan bu çok boyutlu dindarlık yaklaşımı yine de incelenen dini evrenlere göre bu boyutların her birinin o evrenlerde tuttuğu göreceli yeri hesaba katma avantajı sunar. Örneğin Konfüçyanizm'de merkezi bir yeri olan ritüalist boyut, Protestanlıkta marjinaldir.[2] Bizzat Hıristiyanlığın bünyesindeki ritüalist boyut, Pro-

---

[1] C. Y. Glock, « On the study of religious commitment », *Research Supplément, Religious Education*, 57, 4, 1962. Yeniden yayımlandığı yer: C. Y. Glock ve R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965, s. 18-38.

[2] L. Vanderraeersch, Konfüçyanizmden "teolojisi olmayan bir gelenek" olarak söz eder. (Le confucianisme, *Le Fait religieux* içinde [Jean Delumeau yönetmenliğinde]), Paris, Fayard, 1993, s. 587.

testanlıktan daha çok Ortodoksluk ve Katolisizm içerisinde daha önemlidir. Ancak dindarlığı ölçmeye çalışırken araştırma ızgarasına dini grubun bizzat kendisinin ortodoksi ve ortopraksi kriterlerini sokma ve dolayısıyla da bu kriterler doğrultusunda başkalarından daha dindar kişilerin var olduğu şeklinde bir sonuca varma eğilimi her zaman mevcuttur.

V. Araştırmanın Uluslararası Örgütlenmesi ve İnançtan Soyutlanması

Araştırmanın uluslararasılaşması, inançtan soyutlanmayı büyük ölçüde kolaylaştırdı. İster *International Sociological Association*'ın [*Uluslararası Sosyoloji Derneği*] 22. Araştırma Komitesi bünyesinde olsun ister *Association internationale des sociologues de langue française*'in [*Uluslararası Fransızca Konuşan Sosyologlar Derneği*] 12. Araştırma Komitesi bünyesinde olsun, çok çeşitli ufuklardan sosyologlar karşılıklı olarak kendilerini eleştiriye alıştırarak yaklaşımlarını yüzleştirdiler. *Société internationale de sociologie des religions* [*Uluslararası Dinler Sosyolojisi Cemiyeti*] gibi bir cemiyetin tarihi oldukça manidardır.[1]

1948'de Louvain'de piskoposluk kurulu üyesi Jacques Leclercq tarafından *Conférence internationale de sociologie religieuse* (CISR) [*Uluslararası Dini Sosyoloji Konferansı*] kuruldu. Bu piskoposluk kurulu üyesinin bunu, inanç esasına dayanmayan bir dernek yapma yönündeki ilk niyetlerine rağmen (1948 yılında derneğin kuruluşunu belirleyen kararda şöyle yazıyordu: "Bu grup, dini esaslara dayanmayıp bilimsel düzeyde dini sosyoloji problemlerine ilgi duyan herkese açıktır") aslında CISR başlangıç dönemlerinde Roma Kilisesiyle sıkı ilişkileri olan

[1] Bkz. É. Poulat, La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux, *Social Compass*, c. XXXVII, n° 1, Mars 1990, s. 11-13.

kişileri bir araya getiren Katolik bir dernek olmuştur. E. Poulat'nın (1990, s. 17) yazdığı gibi onun amacı "tezahürlerinin bütünlüğü içerisinde dini fenomenin genel ya da karşılaştırmalı bir sosyolojisi değil, ait olunan topluluk tarafından sınırları belirlenen bir sosyoloji" olmuştur. Sosyolojiyi papazlık eğitiminin yardımcısı bir bilim olarak telakki eden Kilisenin baskısı ağırdı. "Dini hayatın sosyal şartları" hakkında getirebileceği pozitif bilgilerden hareketle "kutsal Kiliseye önemli hizmetlerde bulunması" gerekiyordu. (1949 tarihli belge.) Daha çok metodoloji ve anket üzerinde durulmuş ve kaygılar da "Kilise ile kentsel dünya" ve "papazlığa dair temayüller" gibi meseleler üzerinde odaklanmıştır. (1956'da Louvain'de düzenlenen 5. konferansa bkz.) Pastoral sınırlandırmalardan uzaklaşıp dinlerin çoğulluğuna açılmayı arzulayan CISR, sonunda 1971'de Opatija'da inanç esaslarından arındı: 1981'de *Conférence internationale de sociologie des religions* [*Uluslararası Dinler Sosyolojisi Konferansı*] ve daha sonra 1989 yılında Helsinki'de *Société internationale de sociologie des religions* [*Uluslararası Dinler Sosyolojisi Cemiyeti*] adını seçecektir.

Fransa çapında 1971 yılında (1952'de kurulan) *Centre catholique de sociologie religieuse*'ün [*Dini Sosyoloji Katolik Merkezi*] çeşitli dini çevreler üzerinde çalışan araştırmacıları barındıran *Association française de sociologie religieuse*'e [*Fransız Dini Sosyoloji Derneği*] dönüşmesiyle benzer bir gelişme meydana gelmiştir. Araştırma, gelirsiz düşünülmez. Bu noktada da bazı ilerlemeler manidardır. Aslında 1953'te La Haye'deki *Sosyo-Kilise Katolik Enstitüsü* (KSKI) tarafından kurulan Hollanda menşeli bir dergi olan *Social Compass*, 1968'den itibaren Louvain'de neşredilmiş ve *Archives des sciences sociales des religions* [*Dinlerin Sosyal Bilimleri Arşivleri*] ile birlikte yavaş yavaş dinler sosyolojisi alanında Avrupa'da en

önemli akademik dergilerden biri haline gelmiştir. ABD'de 1940-1963 yılları arasında *The American Sociological Review*'u [*Amerikan Sosyoloji Dergisi*] neşretmiş olan *American Catholic Society* [*Amerikan Katolik Cemiyeti*], 1964'ten itibaren (şimdi *Sociology of Religion* adını taşımakta olan) *Sociological Analysis* dergisini yayımlayan *Association for the Sociology of Religion* [*Din Sosyolojisi Derneği*] oldu. Fransa'da 1956 yılında CNRS'in [Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi] dinler sosyolojisine tahsis edilen bir dergi (*Archives de sociologie des religions* [*Dinler Sosyolojisi Arşivleri*]) çıkarması, kesin bir ilerlemeyi belirtir. Disiplinin klasiklerinin tercüme ve sunumları, orijinal ampirik ve teorik incelemeler, çok zengin bibliyografik bülten; işte bütün bunlar bu dergiyi uluslararası araştırmanın cazibe merkezi haline getirecektir. 1977'de çok disiplinli açılımını belirtmek üzere adını *Archives de sciences sociales des religions* [*Sosyal Din Bilimleri Arşivleri*] şeklinde değiştirmiştir.

3. Bölüm
Sosyolojinin Aynasında Çağdaş Dinsel

"Yeni dini hareketler", farklı biçimlerde dini aşırılıklar, senkretizmler ve ökümenizmler, dinler arasındaki sıkı ilişkiler, birçok ülkede etnik ve politik kimlikler, din ile terapötik arasındaki hareketli sınırlar, esnek ve pragmatik inanma tarzlarına doğru ilerleme (*a la kart* dinler); tüm bunlar bugün, çağdaş dini fenomen bunlarla sınırlı olmasa da, dinler sosyologunun gözlemine özellikle sunulmaktadır. Bunların hepsi, seküler diye nam salmış toplumlarda bile, bir şekilde dinselin öneminin devam ettiğini kanıtlamaktadır. Gerçekleşmekte olan derin mutasyonları tezahür ettiren dinselin bu çağdaş veçhelerinin analizi ileriki bölümde sekülerleşme teorilerini sorgulama ve dinle modernite arasındaki ilişkiler meselesini yeniden değerlendirme imkânı sunacaktır.

I. Yeni Dini Hareketler

Birçok sosyolog, özellikle Britanyalı Eileen Barker[1], James A. Beckford[2] ve Bryan Wilson,[3] dikkatlerini bizzat

---

[1] E. Barker (ed.), *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982; E. Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1989.

[2] J. A. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, Londres, Tavistock Publications, 1985; J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres-Paris, Sage Publications-Unesco, 1986.

[3] B. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Batılı toplumların kalbinde yeni dini grupların özellikle de doğulu geleneklere atıfta bulunanların ortaya çıkışına odakladılar. "Sekt" teriminin kullanılmaması tercih edildi ve bunlar "yeni dini hareketler" diye adlandırıldı. Aslında bu nitelendirmenin çeşitli unsurları sorgulanabilir: Gerçekten yeni olan fenomenler mi söz konusudur? Bunların hepsi dini nitelikte midir? Gözlemlenen her bir grup ya da şebeke için bu soruları sormak gerekir. Fakat genel anlamda son on yıllarda birçok toplumda gelişmiş olan çok çeşitli sosyo-dini gerçeklikler bütününü ifade etmek için "yeni dini hareketler" terimi kullanılabilir. Medya tarafından abartılmış olsa da bu fenomene bizatihi itiraz edilemez. Şimdiye kadar bilinmeyen bazı gruplar gerçekten de Batılı ve Batılı olmayan dini peyzajda yerlerini almışlardır.

Bu yeni dini hareketlerin bazı önemli özellikleri ortaya konulabilir. Bunlar çoğu zaman teşkilatlanmaları ve yayılma teknikleri bakımından hiper-moderndirler. Bunlarda tecrübe değer kazanmış bulunur. Bireyler, bir doktrinler bütününü benimsemekten ziyade kendilerine huzur sağlayacağı var sayılan bir tür bilgeliği tecrübe etmeye çağırılmaktadırlar. Burada dini otorite zekice işlemektedir çünkü sunulan pratikler çok iyi düzenlenmiş olsa da birey hiç durmadan kendine havale edilmektedir. Belli bir bakımdan kullanıcılar kendi kanunlarını empoze ettikleri için bu, din adamlarından ziyade laikler dinidir. Son olarak bu hareketlerin dini, bu dünyaya yöneliktir. Bu anlamda bu hareketler mevcut sosyal düzeni oldukça doğrulamakta ve belli bir yabancılık göstermekle birlikte hâkim değerleri topluma mal etmektedirler. Duruma göre duyguların ifadesine ya da bilakis bunlara rasyonel biçimde hâkim olmaya büyük yer verilir. Bu hareketler tarafından oluşturulan şebekeler uluslararası olup, kurtuluş ürünlerinin gerçek çoku-

luslu şirketlerini oluşturur. İnançların uyarlanabilirliği, katılımların esnekliği ve aidiyetlerin akışkanlığı, seyyaliyeti ve bir gruptan diğerine geçişi kolaylaştırmaktadır. Bu hareketler çoğu zaman mevcut dinlere karşı dışlamacı görünmekte ve dolayısıyla çoklu aidiyeti kabul etmektedir. Bunlar, bireyle toplum ve evren, maddi ile manevi arasındaki klasik zıtlıkları uzlaştırmaya çalışan holist bir bakış açısı geliştirirler. Bunlar çoğu zaman seküler tıbba terapötik bir alternatif oluşturduğunu iddia ederek sağlığa merkezi bir önem atfederler.[1]

Pierre Bourdieu'nün[2] iyi gördüğü gibi yavaş yavaş bedenlerin tedavisinden ruhların tedavisine ve aksine geçilir. Bundan dolayı bu hareketlerden bazıları hakkında dini diye bahsetmek tereddütlü olmayı gerektirir. Diğer taraftan bunların birçoğu yakın zamanlarda Batı toplumlarında ortaya çıkmış olsa da kökten yeni olanları nadirdir. Afrika, Asya ve Latin Amerika kültür sahalarına dönüp bakmak, böyle bir dini hareketler ve senkretizmler bolluğunun uzun zamandır var olduğunu fark etmek için yeterlidir. Dini konformizm dışılıklar, en çok izin verilen biçimleri aracılığıyla ancak dini olanı görmenin alışkanlık haline geldiği Batı'da bugün ortaya çıkmadı. Son olarak bu hareketlerden birçoğu kurumsallaşmakta ve Weber-Troeltschçü Kilise türüne yaklaşan çok bürokratikleşmiş işletmeler haline gelmektedir. Kaldı ki bu tür hareketlerin en gelişmiş toplumlarda görünmesi bile modernitenin son derece modern çizgiler taşıyan dini yeniliklerin sahnesi olduğunu gösterir.

---

[1] M. B. McGuire, Religion and Healing, *in* P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985, s. 268-284.

[2] P. Bourdieu, Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, *in* G. Vincent (éd.), *Les Nouveaux Clercs, Genève, Labor et Fides*, 1985, s. 255-261.

Sosyal kaygılara (anti-sekt dernekleri) ve yetkili makamların (sekt suiistimallerine karşı teyakkuz ve mücadele misyonları) tepkisine neden olan, çok veçheli paralel bir dindarlık gelişmiştir.[1] Bu fenomen bugün, "1970-1980'li yıllarda Batı'da ortaya çıkan tüm yeni tür dini hareketlerin" görüldüğü Rusya'yı[2] ve Çin'i (özellikle Falung Gon hareketiyle[3]) es geçmemiştir.

II. Entegrizmler ve İlerlemecilikler

Seksenli yıllarda çeşitli dini radikalizm biçimleri gelişti: Katolik entegrizmi, Protestan fundamentalizmi, bütüncül Yahudilik, İslamcı hareket, Budist ortodoksi.[4] Bu fenomen, farklı derecelerde bütün dinleri ilgilendirse de onu, örneğin entegrizm kavramı gibi tek bir kavrama dahil etmek mi gerekir? Bu hiç de kesin değil çünkü her dini gelenek kendisine has mantığa göre radikalleşmektedir ve bu radikalleşmenin sosyal etkilerinin aynı olması zorunlu değildir. Böylece kâh entegrizmden kâh fundamentalizmden söz etmek birbirinden farksız değildir. Entegrizm kavramı, 1891 yılında ilk sosyal Papalık genelgesinin (*Rerum Novarum*) yayımlandığı dönemde Katolisizmin karşılaştığı krize dayanır. Bu kriz, toplumun Katolisizm tarafından yeniden fethine ilişkin farklı düşünceleri karşı karşıya getirir: Ya Kiliseyi eski

---

[1] Bkz. N. Luca, *Les Sectes*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je », 2004.

[2] A. Agadjanian, Les cultes orientaux et la nouvelle religiosité en Russie, in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, c. XXIV, n° 3-4, septembre-décembre 1993, s. 155-171.

[3] D. Palmer, *La Fièvre du gigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, EHESS, 2005.

[4] Çeşitli kıtalarda ve çeşitli dinlerdeki bu ekstremist hareketler hakkında bkz. M. E. Marty and R. S. Appleby, eds, *Fundamentalismus Observed*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1991; E. Patlagean, S. Bruce, *Fundamentalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.

imtiyazları içinde yeniden canlandırmalı ya da gidip insanları kendi farklı ortamlarında Hıristiyanlaştırmalı. (Action catholique'in programı: "Kardeşlerimizi yeniden Hıristiyan yapacağız.") Diğer bir ifadeyle bu kriz, Emile Poulat'nın[1] mükemmel biçimde gösterdiği gibi Katolik uzlaşmazlığının iki versiyonunu, yani siyasi liberalizm ve ekonomik liberalizm şeklinde somutlaşan modernite ye Katolisizmin radikal karşı koyuşunun iki versiyonunu ortaya koyar. Sosyal Katolisizmin tezahür ettirdiği sosyal ve politik açılımı reddetmekle birlikte bu ilk "entegrist" dalga, aynı zamanda filolojik ve tarihi bilimlerin Kitabı Mukaddes metinlerine yaklaşımına da karşı çıkacaktır: Bu durum, Alfred Loisy'nin mahkûmiyeti ile belirginleşen "modernizm" kavgasıdır. (bkz. E. Poulat'nın çalışmaları.)

Kendini gelenekselcilik diye tanımlamayı yeğleyen günümüz entegrizmi özellikle II. Vatikan konsilinin yorumu meselesi etrafında odaklandı. Dört piskoposu takdis ettikten sonra 1988 yılında aforoz edilen Mgr Lefebvre'in (1905-1990) canlandırdığı bu hareket, Katolisizme sokulan çeşitli reformlara ve yeniliklere karşı gelmekte, eski ifade ve kült biçimlerini ihya etmeyi arzulamaktadır: V. Pie'nin usulüne göre yapılan ekmek şarap ayini, X. Pie'nin kateşizmi (hatta Trente konsilininki), Kitabı Mukaddes'in eski tercümeleri. Önceki ifade formlarının yeniden canlandırılmaları bakımından ve din adamının otoritesinin ve kimliğinin yeniden ifadesi bakımından dini değişime karşı bir reaksiyon söz konusudur.

---

[1] É. Poulat, La querelle de l'intégrisme en France, in *Social Compass*, c. XXXII, n° 4, 1985, s. 343-351.

ABD'de doğan Protestan radikalizm, ki yeni sayılmaz, hakkında da fundamentalizmden söz edilir.[1]

Bu terim, ABD'de yüzyılın başında bazı Protestanlar, kendilerine göre Hıristiyan inancının bizzat temellerini tehdit eden akımlar olan liberalizm ve *Social Gospel*'e karşı tepki göstermek istedikleri zaman doğdu. Bunlar tam da *The Fundamentals* başlığı ile bir dizi kitap yayımlayarak Hıristiyanlıktaki başlıca inançlara vurgu yaptılar ve bu da onların fundamentalistler diye adlandırılmalarına neden oldu. Yaratılışa ilişkin Kitabı Mukaddes öğretisine bu teorilerin zarar verdiği kanaatiyle hareket eden Protestanlar, özellikle Darwinist fikirlere karşı koydular.

Seksenli yıllarda ABD'de bazı fundamentalist Protestanlar bu tür teorilerin öğretilmesinin okulun dini tarafsızlığına halel getireceği gerekçesiyle kamu okullarında biyolojik evrim teorilerinin öğrenimini beyhude yasaklamaya çalıştılar. Dini hakikatin kaynağı olarak kutsal metinlere –ki burada Kitabı Mukaddes'tir- öncelik tanıyan bir dini gelenekte fundamentalizm tarafından getirilen itirazın metinlerin yorumu meselesi etrafında dönüp dolaştığını görmek şaşırtıcı değildir. Katolik entegrizmi ne kadar önceki kurumsal pratiklerin ihyasını hedefliyorsa Protestan fundamentalizmi de o kadar Kitabı Mukaddes mesajına sadık kalma noktasına odaklanır. Protestan fundamentalistler, modern toplumu reddeden gelenekselciler değildirler. Bunlar, modern iletişim tekniklerini kullandıkları gibi aynı zamanda politik ve ekonomik liberalizmi de ahlakileştirmek isteğiyle

---

[1] Protestan fundamentalizmi hakkında şu kitabımızın III. bölümüne bkz.: *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, ve S. Fath, *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004.

birlikte kabul ederler. Bunların hedefledikleri şey, amillerin tutumunun doğruluğu ve bireylerin ihtida etmesidir. Bunlar fazileti, kendi tasarladıkları şekliyle, yeniden canlandırmak ve aktif bir Hıristiyanlık sergileyerek toplumu ahlakileştirmek istiyorlar. Yoğun eğitimsel ve sosyal girişimcilikleri buradan kaynaklanıyor. Protestan fundamentalizmi, siyasi bir ekstremizmden ziyade doktrinal ve ahlaki bir bağnazlıktır.

Yahudi ortamdaki dini radikalizm iki cereyan çerçevesinde ifade buldu: Bir tarafta ultra Ortodokslar, diğer tarafta dini ulusalcılar. Ultra Ortodokslar toplumun modernleşmesine ve sekülerleşmesine olumsuz tepki vermekte, bütüncül bir Yahudiliği (Regine Azria)[1] yani tamamen Yahudi bir tarzda yaşanan hayatı, geleneksel pratiklere (şabat tatili, mitsvotlar...) titizlikle riayet eden bir hayatı savunmaktadırlar. Bazılarına göre bu, etraftaki toplum tarafından kirletilmemek için mümkün olduğunca ondan uzak durmak anlamına gelir. Kudüs'te ultra Ortodoks Mea Şearim mahallesinde yerleşmiş bulunan Netourei Karta cemaati için durum böyledir. Lubavitç Hassidimleri gibi diğer başkalarına göre bilakis seküler toplum içerisinde inananları yeniden Yahudileştirmek için aktif biçimde müdahil olmak söz konusudur. İsrail'de bu durum, siyasi planda 1988 seçimlerinde ülkenin yaşamında ve kurumlarında Agudat İsrail gibi dini diye nitelendirilen partilerin öne çıkması şeklinde tezahür etti. Dini ulusalcılara gelince bunlar, 1967'deki Altı Gün Savaşında ele geçirilen toprakları geri dönülmez biçimde iskân etmek isteyen "Büyük İsrail" militanlarıdır. *Guş Emunim* yani "iman bloğu" bu akımı canlandırmaktadır.

---

[1] R. Azria, "Intégrisme juif" ? ou la norme impossible, in *Social Compass*, c. XXXII, n° 4, 1985, s. 429-448.

İslami radikalizm, bugünkü İslam dünyasının bütününde İslam tarafından ilham edilen aktif siyasi fikirler hareketine tekabül eder.

Bu hareket, İhvanı Müslimin'in (1928 yılında kurulan hareket) önde gelen bir isminden ilham alır: Nasır rejimine yönelik radikal eleştirinin müellifi olan Mısırlı Seyyid Kutub, 1966'da asılacaktır. 1954-1966 yılları arasında hapishanede yazılan eserleri birçok ekstremist grup açısından referans oluşturur. Bu eserlerde cahiliye, yani "barbarlık" ile özdeşleştirilen 20. yüzyıl toplumlarının kınanması ve İslam Devleti'ni inşa etmeye yönelik bir çağrı yer alır. Dolayısıyla kökten bozulmuş ve putperest olarak algılanan mevcut toplumdan bir kopuş mesajı söz konusudur. İslami radikalizmin başka bir kolu, 1927 yılında Hindistan'da doğan züht cemiyeti Cemaatu't-Tebliğ'dir. (İslam'ı Tebliğ Cemaati) Hindu bir toplumda İslam'ın asimile edilişinin oluşturduğu kimlik kaybına karşı koymak üzere bu cemiyet, Muhammed Peygamber'in tutum ve davranışlarını harfiyen taklit etmeyi savundu. Bu cemiyet Batı Afrika, Güney Doğu Asya ve Batı gibi dünyanın birçok bölgesinde hızlı bir şekilde yayıldı. Bu hareket, altmışlı yılların sonunda Fransa'ya yerleşti ve burada İslami geleneğe mensup göçmen işçiler nezdinde belli bir ilgiyle karşılandı.[1]

İslami radikalizmin özellikle kendisine atfedilmesi gereken dini boyutundaki yorumu tartışmalıdır. Bazıları onda "dini olanın bir dönüşünü" görürken başkaları onu esasen sosyo-politik bir protesto olarak algılarlar. François Burgat, onda "Güneyin sesini" işitir.[2] Mu-

---

[1] G. Kepel, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1987.

[2] F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988.

hammed Arkun ise bir "İslami uyanışın" varlığına itiraz ederek şunları söyler:

"İslam, maddi modernite tarafından geleneksel yapılarından ve değerlerinden koparılmış toplumların ve etno-kültürel grupların sığınağı, aynı zamanda dini dokunmazlık tarafından korunan sahalar dışında siyasi olarak kendilerini ifade edemeyen bütün sosyal güçler için bir işaret noktası ve son olarak da iktidarı ele geçirmek ve rakipleri bertaraf etmek için bir sıçrama tahtasıdır."[1]

Devrim şehidini inceleyen F. Khosrokhavar, siyasetten ve tüketimden dışlanan ve şehitlikle "moderniteyi yaşama umutsuzluklarını" kutsallaştıran bu genç Müslümanların trajik şekilde paradoksal karakterini gösterdi.[2]

Başka dini radikalizmler, toplum-karşıtı biçime bürünür ve onları çevreleyen topluma göre az çok geride bulunan tutucu kapalı alanlar oluşturur. Çoğu zaman apokaliptik boyutlu olan ve karizmatik bir dini lider etrafında yapılanan bu grupların sayısı dinler tarihinde oldukça fazladır. Bunlar, "dünyadan" az çok radikal biçimde bağları koparmakla birlikte peygamberin mesajlarını yeniden yorumlayarak ve varlıklarını devam etmek için organize olarak şöyle ya de böyle çevrelerine adapte olmaktadır. *Yehova Şahitleri* gibi bazı gruplar çok bürokratik örgütler haline bile gelebilmektedir.[3] Buna nispeten şu son yıllarda meydana gelen dini gruplardaki toplu intiharlar uç ve nadir durumlar olmakla birlikte dini radikalizmin, mensupları üzerinde kendine ölüm

---

[1] M. Arkoun, Entretien, *Revue Tiers Monde*, c. XXXI, n° 123, juillet-septembre 1990, s. 502.

[2] F. Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[3] J. A. Beckford'un şu klasik eserine bkz: *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Oxford, Blackwell, 1975.

yetkisi tanıyarak totaliter hale gelebileceğini gösterir. Örneğin 1978'de Guyana'da[1] Jim Jones ve People's Temple [Halkın Tapınağı], 1993'te Waco'da (Texas) David Koresh ve Davidianlar sekti, Luc Jouret ve Joseph Di Mambro, Ordre du temple solaire'in [Güneş Tapınağı Tarikatı] şefleri. (1994'de Quebec ve İsviçre'de elli üç ölü, 1995'te Fransa'da on altı ölü.)

Genel olarak eşyanın mevcut durumuna nispeten mesafe koymasıyla Mesihçilik, potansiyel olarak devrimci bir altüst oluşa kadar varabilecek sosyo-politik bir protestonun taşıyıcısıdır. Orta Avrupa'daki Yahudi çevreler tarafından üretilen özgürlükçü ütopyaları inceleyen Michaël Löwy'nin çok güzel söylediği gibi "Bazı dini biçimler kendilerine siyasi anlam yükleyebilir ve bazı sosyal ütopya biçimleri de dini maneviyatla dolabilir."[2]

Dini radikalizmlerin hepsi de muhafazakârlık tehdidi altında olarak değerlendirilen değerlerin muhafazası yönünde ilerlemez. *İlerlemecilikler* diye adlandırılabilecek başka biçimler, dinle sosyo-politik protestoyu bir arada bulundurur. En anlamlı örneklerden biri, Latin Amerikan taban cemaatleri hareketi, yetmişli ve seksenli yıllarda (özellikle de Brezilya ve orta Amerika'da) özellikle aktif olan "özgürleştirici teolojiler"dir. Gerçekten de söz konusu olan, "fakirler için tercihli opsiyon"a ve halk kitlelerinin sosyo-politik özgürleşme ufuklarına göre Hıristiyan geleneğini yeniden okuyan teorik bir üretim değil, "taban Kilise toplulukları" tarafından oluşturulan gerçek bir sosyal harekettir; bu sosyal hareket, "klerikal bir popülizm" olarak okunabilse de hâkimiyet altındaki sosyal gruplara aktörler haline gelme

---

[1] J. Gutwirth, Le suicide-massacre de Guyana et son contexte, *Archives de sciences sociales des religions*, 47/2, 1979 (avril-juin), s. 167-187.

[2] M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Puf, 1988, s. 250.

imkânı sunan popüler bir hareketi oluşturur. Ancak Pentekostal genişleme hakkındaki analizler bir paradoksu ortaya koyuyor: Özgürleştirme teoloji söylemini "fakirler için tercih opsiyonu" üzerine dayandırırken onlara yoğun biçimde hitap edenler Pentekotist Kiliselerdir. Pentekotizm ile "fakirler *için* duygulanmaktan" "fakirler*in* duygulanmasına" geçilir.[1]

III. Dinler ve Siyaset

Böylece entegrizmler gibi ilerlemecilikler de dinlerle siyaseti sıkı bir biçimde birbirine bağlamaktadırlar. Ancak bu tür ilişkilendirmeler, dini ekstremizmlere has değildir. Dinselle siyasal arasındaki ilişkiler çok güçlü ve hâlâ öyledir. Gerçekten de iktidar uzun süre kutsal bir meşruiyete bürünmüştür ve Batı'da gözlemlenen herhangi bir dini himayeye nispeten siyasi olanın özerkleşmesi, uzun bir tarihi sürecinin sonucudur. Dinsele nispeten siyasalın özgürleşmesi bir günde gerçekleşmedi ve bazen de seküler yeniden kutsallaşmalarla kendini gösterdi. Diğer taraftan siyasal, kendisini din haline getirebilmişse, din de ya siyasi statükoyu meşrulaştırarak tasdik edici bir tarzdá ya da bilakis sosyo-politik değişimi meşrulaştırmak suretiyle itirazcı bir tarzda kendisini siyasi hale getirebilir. Kentteki işlerden nispeten uzaklaşmayı savunan bir dini grup bile siyasi etkilere sahip olabilir. Gerçekten de Tanrıdan bahsetmenin siyasi planda tamamen nötr olanı yoktur, zira her teoloji, bu bakış açısını açıkça bildirmeyenler bile, sosyal dünyaya ilişkin belli bir bakış açısı taşır. Kaldı ki *Kilise* türündeki dini grupla *Sekt* türü arasındaki farklılıklar çoğu zaman hissedilebilir. Topluma yerleşmiş ve onunla sıkı bir ortak yaşama sahip bir dini grup, sosyo-kültürel

---

[1] R. Corten, Pentecôtisme et politique en Amérique latine, in *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, s. 11.

çevresiyle az çok belirgin bir kopukluk içinde olan bir grupla aynı siyasi etkilere sahip olmayacaktır. İdeal-tip bakımından birinci türün daha çok tasdik tarafında ikincisinin ise daha çok itiraz tarafında olması beklenebilir. Bu durum, yerleşmiş dini kurumların peygamberi bir işlev icra ederken kopmuş grupların hâkim değerlere adapte olduklarını ampirik yönden tespit edebilmeye mani değildir. Konformizm dışılık tasdiki, konformizm de itirazı saklayabilir.

Siyasi birlikle dini birlik çoğu zaman birbiriyle karıştırıldı. *Cujus regio, ejus religio* (Toprak kiminse geçerli olan din de onunkidir) ilkesi, Avrupa'nın dini haritasını çizmiş ve dünyadaki çeşitli bölgesel bölümlemeler (örneğin Müslüman Pakistan) dini kriterlere dayanır. Siyasalın özerkleşmesi, dini çoğulculuğun kabulüyle atbaşı gitti. Böyle bir kabul, ulusal birliğin dini bir gelenekten başka bir şeyden geçtiği ve dini her ne olursa olsun kişinin vatandaş olduğu anlamına geliyordu. Fransız Devrimi bu bakımdan son derece anlamlıdır. Ancak, bu devrimin aynı zamanda siyasalın kutsallaşmasıyla kendini göstermiş olması dikkat çekicidir.

Patrick Michel'in Sovyetleşen Avrupa[1] hakkında gösterdiği gibi din, bütün sivil toplumu siyasal içinde erittiğini iddia ederek dinselin özerkliğini reddeden bir totaliter iktidara karşı bir set oluşturabilir. Böylece din, komünist rejimlerde "(birey ölçeğinde) yabancılaşmayı önleme, (toplum ölçeğinde) totaliterliği önleme ve (ulus ölçeğinde) Sovyetsizleştirme yönünde aktif üçlü yönlendirici şeklinde kendisini ortaya koyabilmiştir." (*Age.*, s. 10) François Aubin'in gösterdiği üzere Çin'de komünizmin çöküşüne, özellikle Taoizm olmak üzere geleneksel Çin dinleri kadar İslam ve Hıristiyanlığın dönüşü

[1] P. Michel, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Le Seuil, 1988.

eşlik etti. Seksenli yıllardaki ekonomik ve ideolojik özgürleşmenin ürettiği maddi fazlalık "hemen tüketim mallarına değil, pahalı kolektif merasimlerin organizesine yatırıldı."[1] Bir totalitarizmin nihai meşrulaştırıcısı olarak işlev görmediği durumda dinsel, bizzat tezahür ettirdiği başkalık dolayısıyla toplum dini ortadan kaldırmayı iddia ettikçe toplumun kapanmasını yeniden sorgulamaya daha çok eğilim gösterir. Totalitarizm karşıtı protestoda dinselin ön plana çıkarılması, totalitarizm safhasından çıkış konusunda oynayabileceği önemli rol gibi (eski Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ndeki Evanjelik Kiliseye bkz.) dini olanın bazı durumlardaki sosyo-politik etkisini gösterir. Aynı zamanda dini olanın politik sahaya bu dönüşümü, ille de yeni bir dini canlılık anlamına gelmez. Bu, "inanmayan pratikçi"nin ortaya çıkmasına elverişli olan durumdur.

Seçimdeki tutumlar aracılığıyla kavranabildiği şekliyle siyasi yönelimler düzleminde sosyologlar inanç değişkeninin her zaman önemli olduğunu tespit ederler. Guy Michelat ile Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique* [Sınıf, Din ve Siyasi Tutum] (1977) adlı eserde Katolisizmi özümseme derecesinin Fransızların siyasi tutumunun en anlamlı değişkeni olmaya devam ettiğini gösterdiler. Yine de bu durum, Katolik nüfus bünyesinde siyasi bir çoğulculuğun göreceli gelişmesine mani değil.[2] Almanya'da partilerin çeşitli dini gruplarla ilişkili oluşlarına rağmen hâlâ seksenli yıllarda bir tarafta CDU oyları ile Katolisizm arasında diğer tarafta ise SPD oyları ile Protestanlık arasında özel bir ilişki gö-

---

[1] F. Aubin, Chine : islam et christianisme au crépuscule du communisme, in G. Kepel, (ed.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, s. 143.

[2] J.-M. Donegani, *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, FNSP, 1993.

rülmekteydi.[1] Latin Amerika'da özgürlük teolojileri görüldüğü üzere tercihli opsiyonundan hareketle fakirler için sosyo-politik yapıların sorgulanmasını taşıyan dini bir yönelimi temsil eder. ABD'de *moral majority* Başkanlık seçiminde Ronald Reagan'ın seçilmesine destek oldu. Radikal İslamcılık çeşitli ülkelerde iktidardaki rejimlere karşı sosyo-politik bir protesto taşır. Hindistan'da *Bharatiya Janata Party* Hindu bir milleti savunur ve böylece dini çoğulculuğu teminat altına alan Hint siyasi rejiminin laikliğini tartışma konusu yapar. Dini faktör Avrupa'nın entegrasyon sürecinde de devreye girer. Bugün Avrupa Birliği düzeyinde olduğu kadar Avrupa Konseyinde de birçokları Avrupa'nın medeni kimliği içindeki dini mirasların önemine vurgu yapmaktadır. Ancak bu kimliği ifade etme biçimi dini ve laik çevrelerde çok sayıda tartışmaya yol açmaktadır.[2]

Siyasi bir hükümranlığın ifadesi sık sık imalı yolla olsa da kolektif bağı meta-sosyal bir boyuta yerleştirme eğilimine işaret eden bir ritüelleşme ve bir sembolleşmeyle birlikte gelir. Sivil din diye adlandırılan ve bir toplumun beraber oluşunu kutsallaştırmasına ve düzenine karşı kolektif bir dini saygı beslemesine aracılık eden inançlar ve ayinler sistemi olarak tanımlanabilecek olgu budur.[3] Her ne olursa olsun siyasi bir topluluk, bir araya getirdiği halkların birlik ve kaynaşma duygusunu sürekli beslemeli her siyasi hükümranlık kendisini kutsallaş-

---

[1] K. Schmitt, Groupements confessionnels et groupements politiques, in *France-Allemagne. Églises et société du concile Vatican II à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1988.

[2] J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du xxie siècle*, Paris, Fayard, 2004.

[3] Sivil din hakkında bkz. R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1980; ve ayrıca bkz. H. Kleger, Alois Müller (hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München, Chr. Kaiser, 1986.

tırma eğiliminde olan muhayyel ve duygusal boyutlar içerir. Dökülen kanın ve verilen kurbanların anlamına değer kazandıran bir tarih, *kendine ait* bir tarih telakkisi inşa etmek, maddi araçlar (bayraklar, yapıtlar...) vasıtasıyla kolektif bağın sembolleştirilmesi ve ayinlerin gerçekleştirilmesi vatana karşı kolektif tazimi doğurur ve besler. Dini olmayan bir kutsal söz konusuysa sırf seküler referanslar yetersizmiş gibi kendisine anlam kazandırmak için çoğu zaman dinlere başvurur: Eski Doğu ülkelerinde her tür dini referansı dışlayan sivil dinler iflas ettiler. Endonezya'da sivil din, etnik ve dini aidiyetleri ne olursa olsun nüfusun sembolik ortak çimentosu görevi görmek üzere okullarda öğretilen senkretist bir Devlet ideolojisi şekline bürünür: Tek Tanrı, Endonezya'nın birliği, demokrasi ve sosyal adaletin ifadesi üzerine kurulu olan Pancasila ideolojisi. Japonya'da imparator kültünün yerine geçen Şintoizm bu görevi yerine getirir. ABD ile ilgili olarak S. Fath ve M. B. McNaught'un gösterdikleri gibi[1] bu sivil din evrilmektedir. C. Froidevaux-Metterie'ye göre din kavramı, Amerikalıların toplumlarını niteleyen iki ruhu eklemlemeye aracılık sivil bir amentüyü oluşturur: Din ruhu ve laiklik ruhu.[2] Fransa'da böylece "fetheden Cumhuriyetin siyasi yurtseverliğinden çoğulcu demokrasiyi işleten ve çeşitli kolektif risklerle karşı karşıya bulunan bir devletin siyasi-etik yurtseverliğine", çok ökümenik olan fakat dün olduğu gibi bugün de son çarede sosyal düzenin meşrulaştırılmasına dini unsurların dâhil edilme-

[1] S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Le Seuil, 2004, ve M. B. McNaught, *La religion civile américaine. De Reagan à Obama*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

[2] C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2009.

sinin ihmal edilmemesi gerektiğine işaret eden sivil bir insan hakları dinine geçildi.[1]

IV. Senkretizmler ve Ökümenizmler

Brezilya, senkretizm fenomenleri noktasında özellikle anlamlı bir panorama arz eder. Catimbo, Kızılderili menşeli bir nüveden hareketle gelişen kült; *candomblé*, Katolik gelenekteki azizleri kendi bünyesine dâhil eden tam anlamıyla bir Afrika-Brezilya dini; *umbanda*, Afrika-Brezilya dinleriyle Hint-Brezilya dinlerini ruhçuluk ışığında yorumlayan akım; işte bunca dini ifade biçimleri, farklı mirasları eklemlemekte ve her tür dini katkıyı yutabilen ve yeni formlar yaratabilen dini olgunun evrimsel dinamiğini göstermektedir. R. Motta[2], bu Brezilya halk dinlerini analiz ederken Brezilya'nın ekonomik ve sosyal yapılarının tam da hızlı bir biçimde değiştiği bir dönemde bu dinlerin gelişiminin oluşturduğu paradoksun altını çizer. Brezilya modernleşme sürecinin tam ortasında aniden ortaya çıkan bu etnik tasdik çalışması araçlığıyla R. Motta, başka bir sürecin devreye girdiğini görür: Etniksizleşme süreci ki bunun için *identitophagie* kavramını kullanır. Bu Brezilyalı identitophagie, ultramodernitedeki dini olgunun durumunun bazı yönleri açısından bize anlamlı gelmektedir. (bkz. IV. bölüm) Gerçekten de onda modern dini olgunun bazı çizgileri bulunur: Çeşitli dini mirasların iç içe girmesi ve senkretizme karşı eğilimler, hâlihazırda yaşamaya yardım eden bir din, doğaüstünün ani ve tecrübi bir kavrayışı, bir bayram dini, mahalli cemaatin merkezi bir yere sahip olduğu bir yapı. Zaman, birbiriyle karışma, senkre-

---

[1] Şu incelememize bkz.: La religion civile à la française et ses métamorphoses, in *Social Compass*, c. XL, n° 4, 1993, s. 571-580.

[2] R. Motta, Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes, in *Social Compass*, c. XLI, n° 1, 1994, s. 67-78.

tizmler, çeşitli dini gelenekler arasındaki temaslar ve tedahüller zamanıdır ki buradaki senkretizm bugünkü modern kültürün en önemli özelliklerinden biridir.

Çoğulcu durum ve görecelilik, 2008'de Fransızların 18 yaş ve üstündekilerden yalnızca %9'u "tek bir dinin gerçek olduğu" kanaatindeydi (Enquête européenne sur les valeurs [Değerlerle İlgili Avrupa Anketi]), dinleri birbirleriyle ilişkilerini geliştirmeye ve diyaloğa girmeye teşvik etmektedir ama bu durum yine de dini çatışmaların sona ereceği anlamına gelmez. *La Cohabitation des dieux* (A.-S. Lamine, 2004) [Tanrıların Birlikte Yaşaması] diyaloglar kadar gerilimleri de ortaya çıkarır. Ökümenizmler bazı durumlarda onu dışlamaksızın diplomasinin doğrudan çatışmanın önüne geçtiği dinler arası ilişkilerin yeniden düzenlenişlerini oluşturur.[1] Ökümenizm, o şekilde işleyebilmek için, yani aşırılıkları dışlayan bir çoğulculuğu barışçıl şekilde işletebilmek için ökümenik tavırlara ihtiyaç duyan sekülerleşmiş ve çoğulcu toplumların karakteristiğidir. Devlet, dini çoğulculuğu değerli görmekle birlikte dinler arasındaki iyi anlayışı da arzular. Bundan dolayı sekülerleşmiş bir toplumun çıkarları, ılımlı bir ökümenizmin dengelediği bir dini çoğulculuk yönündedir. Farklılık gerekir ancak bu, iki tarafın rızasına dayalı pratikler ve barışçıl bir birlikte var olmayı engellemeyen bir farklılık olmalıdır. Nihayetinde devlet, çeşitli dinlerden ve felsefi geleneklerden her birinin kendine has dehasına göre çoğulcu demokrasinin temel ilkelerini gelip meşrulaştırmasını bekler. Kurumsal motivasyonsuzlaşma ve siyaset alanında inançsızlığın yükselişi karşısında, vatandaşları bir sorumluluk etiğine çağırma (örneğin ekoloji sahasında)

---

[1] Yönetmenliğini üstlendiğimiz şu esere bkz.: *Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme: recherches d'unité et quêtes d'identité*, Paris, Le Cerf, 1989.

zarureti önünde, demokratik hayatı korumak ve işletmek için sorumluluk ve tesanüt *etos*u taşıyan ideolojiler sosyal yönden harekete geçmiş durumdadır. Liberal toplumların kardeşlik ve sorumluluk ahlakı sağlayan sosyal kuruluşlara ihtiyacı vardır. Siyasi partiler ve sendikalar, okul ve medya gibi kurumlar elbette bu yönde hareket ediyor ama dini geleneklerin bugün bu ahlaki eğitime katılması için yetkili makam ve merciler tarafından ne denli istendiğini görmek dikkat çekicidir. Oysa bu talepler sadece Hıristiyan mezhepler arasında değil, diğer dinlerle de etik bir ökümeninizmi kuvvetlendirmektedir.

V. Seküler Dindarlıklar

1938 yılında Avusturyalı filozof Eric Voegelin, *Les Religions politiques* [*Politik Dinler*] başlıklı bir kitap yayımladı; 1944'te ise Raymond Aron, Nazizm ile komünizm hakkında "seküler dinler"den söz etti. Emilio Gentile, "politik din"i "sivil din"den ayırır; birincisi "tekelci ve entegrist bir karakter sunan siyasetin bir kutsallaş(tırıl)ma biçimini" oluşturur, ikincisi ise "belirli bir siyasi hareketin ideolojisiyle özdeşlemeyen kolektif bir siyasi oluşumun bir kutsallaş(tırıl)ma biçimidir."[1] Gerçekten de siyasi ideolojilerin, varoluşun tüm yönlerini kucaklayan ve bir ahlak telkin eden insan ve dünyaya ilişkin telakkiler haline gelecek derecede mutlaklaştığı zaman onların yerine "politik dinler"den bahsedilebilir. Bu "politik dinler"in diğer dinlerin yerini alarak onlarla savaşması, bunların dini karakterini ve dinlerin yerine geçme arzularını ispat eder. Burada, seküler bir din biçimi söz konusudur. Ancak burada söz konusu olan, gerçek bir siyasi din adamı grubu tarafından idare edi-

[1] Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Le Seuil, 2005, s. 258-259.

len organize edilmiş inançlar ve pratikler sistemleri halinde ortaya çıkan uç noktadaki formlardır. Laikliğin gelişiminin bazı safhalarında da "laik dinler"in çeşitli formları gözlemlenebilmiştir.

Dini olanın seküler olan içinde yayılması daha az net olan formlara girip daha dağınık kalabilir ve böylece gerçek seküler dinler meydana getirmek yerine dini karakteri zaten problematik olan seküler dindarlık biçimlerini ortaya koyabilir. Spor, müzik, ekoloji gibi çeşitli alanlar dini yönden kuşatılmış olabilir. Yine de bunlar bir "seküler din" oluşturur mu?

Örneğin C. Bromberger[1], bir futbol maçıyla dini bir ritüel arasında birçok benzerlik ayırt eder: Onda varoluşun temel boyutları (savaş, hayat, ölüm, seks) söz konusu olup bir maçın akışının tamamı dini bir ritüeli andırabilir (ayin yapanların, inananların, tarikatların ve kutsal bir mekânın olduğu yer), favori takımları onuruna gerçek birer ev sunağı meydana getiren taraftarların tutumları da aynı şekilde dini bir ritüeli andırabilir. Ancak bütün bu benzerliklere rağmen C. Bromberger, dini ritüelden bahsedebilmek için yine de bazı temel yönlerin eksik olduğuna dikkat çeker: "Tefsiri boyut (bu duyguların sıralanışından ve anlamının örgütlenişini izah eden ve ritüeli, ritüelin tezahürü olan açık bir mitik ya da sembolik bir düzenleme)", bir dünya ve aşkınlık tasavvuru, idollerin (futbolun yıldızları hızlıca değişmektedir) sabitlenmesi; eksik olan bütün bu unsurlar,

---

[1] C. Bromberger, A. Hayot, J.-M. Mariottini, Allez l'OM ! Forza Juve !, in *Terrains*, n° 8, *Carnets du patrimoine ethnologique*, avril 1987, s. 8-41; C. Bromberger, L'Olympique de Marseille, la Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football, in *Esprit*, avril 1987, s. 174-195.

analojinin sınırlarını ve sporu bir "ikame dini" olarak düşünmenin zorluğunu gösterir.[1]

Peki, ellili yılların sonlarında E. Morin'in sözünü ettiği "yıldızların dini"ne ne oldu? Şarkıcı Claude François'nın özellikle ölümünden sonra konu olduğu halkın hayranlığını analiz eden M.-C. Pouchelle,[2] kendine "Hayranların idollerine yönelik icra ettikleri kültler hakkında dini fenomen diye gerçekten söz edilebilir mi?" sorusunu sorar.

Seküler içinde dinseli tespit etmenin zorunlu olarak dinselin tanımını devreye soktuğu ve D. Hervieu-Léger'nin dediği gibi hiçbir yerde görmedikten sonra her yerde dinseli görmemek gerektiği açıktır. Aynı zamanda birtakım fenomenlerde, tam anlamıyla din olmaksızın bazı kutsallık transferlerinin işaretçisi olan dini çizgileri fark etmemek zordur. Dini ritüeller olmaları için sportif ritüellerde eksik olan şeylerin altını çizerken C. Blomberger ile hemfikiriz. Çağdaş dinsel ne kadar dağılıp yayılmış ve dalgalanmışsa seküler içerisinde dinselin izlerini bulma şansının ve çeşitli nesneler üzerinde yapılan aşkınlaştırmalarla ritüelleştirmelerin o kadar fazla olduğu ileri sürülebilir. Seküler dindarlıklardan bahsedilebilmesi ve dinseli sekülerden ayırt etmenin zor görünmesi, dini olanın çağdaş yayılımının ve Albert Piette'in[3] dediği gibi, inanmakla inanmamak,

---

[1] D. Hervieu-Léger'nin üzerinde ısrar ettiği husus budur: *La Religion pour Mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, s. 82-87 ve 148-155.

[2] M.-C. Pouchelle, Sentiments religieux et show-business: Claude François, objet de dévotion populaire, *in* J.-Cl. Schmitt, *Les Saints et les Stars*, Paris, Beauchesne, 1983, s. 277-299; Les faits qui couvent, ou Claude François à contre-mort in *Terrains*, n° 14, *Carnets du patrimoine ethnologique*, mars 1990, s. 32-46.

[3] A. Piette, Les religiosités séculières: une hybridité exemplaire pour l'anthropologie du religieux, in *Social Compass*, c. 41, n° 4, 1994.

gelenekle modernite arasındaki "melez oluşu"nun bir delilidir.

VI. Batılı Toplumlarda İnanmanın Çağdaş Mutasyonları

Dini pratiklerle inançlar arasında sıkı bağıntılar gözlemlenmeye devam etse de çağdaş dini duruma özgü görünen şey, inanmanın yayılmasıdır. Onun aidiyetlere nispeten yayılması ve gevşemesidir. Grace Davie Britanyalıların dini hakkında, kilise mensubiyetinin düşüşüne nazaran göreceli olarak yüksek bir inanç düzeyinin devam etmesini izah etmek için *believing without belonging*'den [ait/mensup olmadan inanmak] söz eder.[1] Dinin kurumsal düzenlemelerinin zayıflamasına dindarlık biçimlerinin neşvüneması eşlik eder. Batılı toplumlarda dini duygunun bireyselleşmesi ve öznelleşmesine şahit olunur. Kurtuluş ürünlerinin ister talep yönünden ister arz yönünden olsun dini konuda *do it yourself* [kendin yap] devri hâkimdir. Talep yönünden, inançları ve tecrübeleri konusunda her telden çalıp aidiyetler düzeyinde seyyar hale gelen aktörlerin özerkliği var. Arz tarafında selamet ve rekabet pazarında çok sayıda küçük işletmenin gelişmesi var. Bu durum, dini ve dinimsi örgütler arasında olduğu kadar Katolik Kilisesi gibi çeşitli hassasiyetlere maruz kalan ve müminlere "kendi" dinlerini yaşamanın çok çeşitli biçimlerini sunan büyük dini kurumların bünyesinde de gözlemlenmektedir.

Dini duygunun bu bireyselleşmesine öznelleşme süreci eşlik etmektedir. Tecrübe yani bireysel ve toplu dini yaşanmışlık kıymetlendirilmektedir. Duygulanımın dindeki bu dönüşü[2]

---

[1] G. Davie, *Religion in Britain since 1945*, Oxford, Blackwell, 1994.

[2] F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

dini geleneklere göre farklı renklerde tezahür eder. Onda modern bir hakikat kriteri görülebilir: deneyim. Burada bir dinin geçerliliğini getirdiği yararlarla deneme söz konusudur.

R. Lemieux[1] ile birlikte "her kim olursak olalım rasyonelliklerimizi ve mantığımızı aşan muhayyel bir alanın hepimizin önünde açık" olduğunu, muhayyelle olan bu ilişkinin bizim dünyada oluşumuzu, bilişsel varlığımız gibi duygusal varlığımızı da yapılandırdığını kabul edersek, sekülerleşmiş toplumlarda geçici olana ve inançların saçılmışlığının ötesinde inanmanın sürekliliğinin neden var olduğunu daha iyi anlayabiliriz. İnançlar, muhayyilenin kurumsallaşmasını temsil ediyorsa, öznellik ve kültür (R. Lemieux) onlarda düğümleniyorsa, Batılı toplumlardaki çağdaş durum inanma krizinden ziyade inançların kriziyle nitelenir: O durumda anlamın keşfinde konsensüs oluşturan temsillere sosyokültürel açıdan inanmayı sabitlemenin zorluğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla inançların dalgalandığı bir dönemde beraberce inanmanın zorluğu var. Büyük anlatıların sona ermesi, bireyi işaret noktalarından yoksun hale getiriyor ve gösterenleri [signifiants], kurumsal olarak mühürlenmiş gösterilenlere [signifiés] istiflenmesini kırılganlaştırıyor. R. Lemieux, Michel de Certeau'ya atıfta bulunarak "anlamın zengin dünyasında gezinti yapmak için tesanütlerinden kurtularak" "inanmanın" tatile çıktığının ve bu arada "yapmak"ın söylemekle yapmak arasındaki kopukluğu böylece vurgulayarak öksüz hale geldiğinin altını çizer. Artık telakkiler zorunlu olarak tesanütlere bağlı olmayıp güçlü sosyal hareketlenmelere yol açmaksızın muvakkat ve geçici hale

[1] R. Lemieux, Les croyances: nébuleuse ou univers organisé, in R. Lemieux, M. Milot, (ed.), *Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992, s. 41.

gelmektedir. İnançlarla topluluklar arasındaki bağları çözen böyle bir durum inançlar ne kadar az harekete geçirici olursa bunları daha çok tüketme eğilimini doğurmaktadır. Tutarlılığın üreticiden ziyade tüketicinin işi olduğu ve dini süpermarketin inanmayı düzenlemenin merkezi kurumu haline geldiği bir "alakart dinin" geliştiği gözlenir. Bu pazarda "inanma verisi" sunan tabii ki sadece dini kurumlar değildir. Bu zaten herhangi bir otoriteden ziyade tecrübelerine konu olduğu ölçüde değerlendiren öznelere göre sahip olduğu faydaya atıfta bulunur. Bu durum, zorunlu olarak geleneklere atıfta bulunmayı ortadan kaldırmayıp bu geleneklere karşı "paradoksal bir sadakat" meydana getirir ve bu gelenekler "ihtiyaç hali için", "potansiyel faydası" için yedekte bekletilir.

Tüm hayat boyunca benimsenmiş olmaktan öte inançlar, "tecrübeyle değişebilecekleri bilinen konjonktürel ihtiyaçlara karşı göreceli cevaplar olarak belirirler (R. Lemieux, s. 78). Ve inançlar evreninde bizatihi dini olan inançlar, yani "adlandırılmış ve belirlenmiş bir dini gelenekten bilfiil gelen gösterenler [signifiants]" (s. 66) sadece bir senaryodur. Başka şekiller de mevcuttur. Quebecli ekip, dini inançların yanında benliğe göndermede bulunan kozmik türden inançlarla sosyal türden inançları ayırt etti. Bu alanların her biri "dünyayı gerçekçi olarak inşa etmenin ve algılamanın" (s. 68) özel bir biçimini temsil eder.

İnanç sistemlerinin yeniden düzenlenmesi sürecinde çeşitli yöntemler iş başındadır. Micheline Milot[1] şöyle bir ayrım yapar: Semantik yeniden yatırma (örneğin bir Katolik tarafından Tanrı göstereninin [signifiant] kozmik yeniden tanımı); işlevsel bütünleyicilik (geleneksel

[1] M. Milot, Typologie de l'organisation des systèmes de croyances, *in* R. Lemieux ve M. Milot (eds.), *age.*, s. 115-134.

dini inançlara başka anlamların eklenmesi); kavramsal kaymalar (reenkarnasyon gibi yabancı gösterenlerin [signifiants] Hıristiyan dini evrenine ithal edilmesi); anlamlar alanının alt sıralanması (başka anlam alanlarının dini açıdan yeniden yorumlanması aracılığıyla); aynı bireyde birçok dünya görüşünü birlikte yaşatan inançlar alanının yan yana gelişi.

1988-1989'da İsviçrelilerin dini[1] hakkında yürütülen anketin sonuçları Quebec'te yapılan anketlerin sonuçlarıyla örtüşmektedir: İnanmanın bireyselleşmesi, referansların çoğulluğu ve arka planında Hıristiyanlık geleneği[2] olan mündemiçlik eğilimleri İsviçrelilerin dine karşı tutumunu nitelendirmektedir. Claude Bovay, dinin sosyal düzeyiyle bireysel düzeyi arasındaki, "başkaları için dini düşünüldüğü" şekliyle "kendi dininin" düşünülmesi şekli arasındaki kaymayı da göstermektedir.[3] Dinle alaka pragmatik hale gelmekte, bir retten ziyade özellikle genç nesiller arasında bir "belki"nin konusu olmaktadır.[4] Buradan İsviçre'de Katolik ve Protestan kiliselerin sembolik arz yönünden güçlü bir konumda olmaya devam ettikleri halde Hıristiyan geleneğe şüpheli bir bağlılık meydana gelmektedir. Bu İsviçre anketinde M. Krüggeler, isabetli olarak inançlarla ilgili soruların topladıkları yüksek orandaki "Bilmiyorum" cevapları üzerinde durur. O, bu durumda "dini bilgile-

---

[1] R. J. Campiche *et al.Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

[2] R. J. Campiche, Individualisation du croire et recomposition de la religion, *Archives de sciences sociales des religions*, 81, 1993 (janvier-mars), s. 117-131.

[3] C. Bovay, L'influence de la religion dans la société suisse, in R. J. Campiche *et al.* (ed.), *Croire en Suisse(s)*, *age.*, s. 177.

[4] F. Champion ve Y. Lambert de aynı şeyi gösterirler: Y. Lambert, G. Michelat (ed.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.

rin ve aynı zamanda dinseli ifade etmenin de genel anlamda anketlere sorun çıkardıklarını ortaya koyan"[1] bir kararsızlığın tezahürünü görür.

Kolektif itikadi kimliklerde bir silinme olsa da her itikada özgü sembolik yapıyla ilgili bazı farklılaşmalar devam etmekte. Böylece Protestanlarda Katoliklerden üç kat daha fazla "münhasıran Hıristiyan" var. Ancak dini pratik azaldığında inançların yapısı bu iki mezhep arasında daha benzer hale gelir. A. Dubach'ın belirttiği gibi bir azınlık haricinde İsviçreliler, "hiçbir itikada mutlak bir değer tanımamakta"[2], çoğulculuk bilinçlerde derin bir yer edinirken Hıristiyan Kiliseler kamu hayatında hatırı sayılır bir rol oynamaya devam etmektedir. Gerçekten de modernitenin kalbinde dinin dönüşümüyle karşı karşıyayız. Bu dönüşüm bizi bireylerin inançları ve dini pratikleri üzerine sekülerleşme çalışmasına sevk etmektedir. Bu gelişmelerin analizi özellikle Avrupa'da gözlemlediğimizin dünya ölçeğinde genelleştirilmemesine özen göstermelidir. Gerçekten de başka kıtalarda her tür dini çoğalma gözlemlenmekte ve bazı sosyologlar, dini düzlemde Avrupa'nın temsil ettiği "istisnai durum"dan bahsetmekte tereddüt etmemektedirler.[3]

---

[1] M. Krüggeler, Les îles des Bienheureux. Les croyances religieuses en Suisse, in R. J. Campiche, *et al.* (éds.), *Croire en Suisse(s)*, *age.*, s. 97.

[2] A. Dubach, Tout bouge, il n'y a pas d'immobilité, in R. J. Campiche *et al.*, *age.*, s. 255.

[3] G. Davie, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Longman & Todd Ltd., 2002.

4. Bölüm
Din ve Modernite: Tartışılan Sekülerleşme

Toplumu ve evrimini mümkün olan en sistematik ve objektif şekilde analiz etme arzusunun sonucu olan sosyoloji, modern toplumun ortaya çıkışına sevk eden sosyal değişmeden doğdu. Onun gelişimi modernitenin bir unsurudur ve sanayi toplumlarında dinselin geleceğiyle ilgili taşıyan sorgulama onun yapısal özelliğidir. Böylece sosyolojinin ta başlangıçlarından itibaren dini fenomenle ilgilenmiş olması (bkz. I. Bölüm) şaşırtıcı değildir, sosyal olanın pozitif bilimi olarak dinlerden kaynaklanan mitik unsurlardan ayıklanmış laik bir ahlakın bilimsel temellerini sunabileceğini düşünmüş olması (bkz. Durkheim) ve hatta kendisini dinsele ve metafiziğe modern bir alternatif olarak kabul etmiş olması da hiç şaşırtıcı değildir. Sosyolojinin modernleşme sürecine bu dahil oluşu, modernitenin sosyologlar tarafından dinsele zıt bir süreç olarak düşünülme eğiliminde oldu. Sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme, dini dünyaların çözülmesine katkıda bulunuyorduysa, modernite, "dünyanın büyüsünün bozulması"nı (Weber) temsil ediyorduysa, o zaman dinsel az çok uzun vadede modern toplumların ufkundan kaybolması beklenen bir kalıntı olarak görünebilirdi.

Dinle modernite arasındaki bu zıtlık, bizzat sosyologların tavrı kadar bazı dini grupların tavrı tarafından da desteklendi. Sosyologların tavrı tarafından desteklenmesi, Auguste Comte (üç hâl kanunu) tarzındaki evrimci şemaların mirası ve Fransız sosyolojisinin kurucu

babalarının moderniteye uygun[1] düşündükleri yeni din biçimleri icat etme eğilimi şeklinde oldu: Henri de Saint-Simon, Auguste Comte ve Emile Durkheim'in hepsi de farklı derecelerde geleneksel dinlerin yerine geçmeye yönelik laik bir insanlık dini tasarladılar. Marksizmin ağırlığı, ekonomik ve sosyal ilerlemeye dönük toplumlarla bağdaşmayan yürürlülüğü kalmamış sosyal bir fenomen olarak değerlendirme yönündeki bu eğilimi pekiştirdi. Dini cephede 19. asırla 20. asrın başında temel tercihlerinin tersine bir tavır alarak (Syllabus ya da "zamanımızın en önemli hatalarını içeren derleme", 1864), modern dünyaya karşı radikal bir muhalefet ortaya koyan Katolik Kilisesinin uzlaşmazlığı dinle modernite arasında temel bir zıtlık fikrinin gerçeklik kazanmasına katkıda bulundu. Batılı toplumların, yani moderniteyi en çok tecessüm ettiren toplumların, çoğunda kültürel pratiğin azaldığı, bireylerin kilise veya kilise benzeri kurumlar tarafından kucaklanma durumunun azaldığını, din adamı mesleğinin anlamlı biçimde gerilediğini tespit edince sosyologlar, dini fenomenleri kayıp açısından ele almaya daha da eğilimli hale geldiler. Modernite, dinselin yok oluş aracı olarak göründüğü için "sanayi toplumlarında kutsalın ortadan kayboluşu"ndan (S. Aquaviva, 1961) bahsedebilir ve çağdaş dini evrimleri, yekunu sıfır olan bir oyunun mantığınca işleyen bir sekülerleşme paradigması çerçevesinde analiz edilebilirdi. Modernite ne kadar ilerliyorsa dinsel de o derece geriliyordu.

---

[1] Bu durum, İngiliz antropolog E. E. Evans-Pritchard'ın dikkatini çekmişti, bkz. *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, Puf, 1974; La religion et les anthropologues (1959), s. 33.

I. Sekülerleşme: Tartışılan Bir Paradigma

Bizzat sekülerleşme fikrinin kendisi hüküm yüklü olduğu için sosyolojik kullanımı daha da hassas olmaktadır.[1] 1965'te yayımlanan ses getirici bir makalede İngiliz sosyolog David Martin, sekülarist din karşıtı ideolojilerle ilişkili olduğu ve böyle bir kavramı ampirik yönden işlevsel hale getirmenin imkânsız olduğunu düşünerek sekülerleşme terimini terk etmeyi önerdi.[2] Aslında O. Tschannen'in vurguladığı gibi[3] D. Martin, "tek çizgili ve geri dönüşü olmayan bir süreç olarak sekülerleşme kavramına karşıdır ama karmaşık ve muğlak bir süreç olarak sekülerleşme kavramını kabul eder."

Zaten 1978 yılında D. Martin sekülerleşme sürecinin çeşitli Batı toplumlarında özellikle çoğulculuk dereceleri nispetinde çeşitli biçim ve yoğunluklara sahip olduğunu göstermek için farklı bileşenleri, yapılandırıcı tarihsel hadiseler, Aydınlanmanın çeşitli figürleri ve bunları oluşturan unsurlar, dinle milli kimlik arasındaki ilişkiler vb., içine soktuğu *A General Theory of Secularization* adlı kitabını yayımlamıştı. Tekelcilik durumundan en geniş dini çoğulculuğun geçerli olduğu duruma varan bir *basic patterns* yelpazesi sunuyordu ve bu tipolojide mevcut hâkim dini kültürlerin doğasını da hesaba katıyordu: Katolik, Protestan, Anglikan veya Ortodoks.

Genel teori olarak sekülerleşme teorisi, çeşitli problemleri ortaya çıkarır. Bu teori, tarihçilerin sorguladıkları dinin altın çağını varsaymıyor mu? Kurum dışında ya-

---

[1] Özellikle şuradaki tespitimize bkz.: La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions, *Revue française de sociologie*, 2006, 47-4, p. 755-783.

[2] D. Martin, Towards Eliminating the Concept of Secularization yeniden yayımlandığı yer: *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, s. 9-22.

[3] O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1992, s. 293.

yılan vahşi dindarlıkları unutarak dini, kurumsallaşmış dinselle fazla özdeşleştirmiyor mu? Kurumlar tarafından sunulan dini hareketlere bireylerin katılım derecesini ölçen kültürel pratik gibi işaretçilere aşırı derecede önem vermiyor mu? Dinin kaçınılmaz çöküşünün delili olarak bazı pratiklerin azalmasını ve bazı inançların erozyonunu acelece yorumlamıyor mu? Analizlerinde dine karşı şahsi tiksintilerini yansıtan (fakat "inanan" sosyologlar sekülerleşme fikrinin son partizanlar değildir) her tür dini evrenden kopuk ya da dini duyguya yabancı entelektüellerin bakış açısını yansıtmıyor mu? Eşyaya çok Batılı ve Hıristiyan merkezli bir bakışı, yani Batı dünyasındaki toplumlar için bir geçerlilik payı olabileceği halde Asya, Afrika, Latin Amerika toplumları için tamamen uygunsuz olan bölgesel bir teoriyi temsil etmiyor mu? Sekülerleşmeden bahsetmek, modern toplumda her şey rasyonaliteden ibaretmiş gibi modernizasyon sürecine basitçi bir yaklaşımı var saymıyor mu? Sekülerleşme olmadan modernizasyon olamaz mı?

Modernliteyi özellikle tecessüm ettiren iki ülke olan ABD[1] ve Japonya, dinle modernliteyi bağdaştıran toplumlar örneğini sunarlar. Birincisinde önemli bir dini aidiyet oranı (%40 civarında pratik yapan) devam ettiği ve fundamentalist hareketlerin azımsanmayacak rolü görüldüğü için, ikincisinde ise sanayileşmesi teokratik bir sistem çerçevesinde gerçekleşen ve siyasi-dini hareketlerin hâlâ siyaset sahnesinde yer alan bir toplum söz konusu olduğu için. "Seküler olmayan bir Amerika"dan bahsederken Roger Finke net olarak şu sonuca varır:

---

[1] ABD'deki din hakkında yayımlanın şu dosyayı bkz.: *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, n° 83 ve 84, özellikle de D. A. Roozen, J. W. Carroll, W. C. Roof, *La Génération née après guerre et la religion instituée. Un aperçu de cinquante ans de changement religieux aux États-Unis*, s. 25-52.

"Sekülerleşme modelinin dini bir düşüşü önceden haber vermesi, ABD'deki tarihi gelişmeler tarafından doğrulanmıyor. Modernizasyona, uzun zamandır öngörülen sekülerleşme süreci eşlik etmiyor."[1] Modern Japonya'da atalar kültünün (ailevi düzeyde ev sunağının önünde ya da önemli anlarda tapınakta)[2] devam ediyor olması, "dini istatistiklerin seksen milyon Japon'un Yeni Yıl (Hatsumôde) bayramları esnasında koruyucu büyülere ve muskalara sahip olmak için ülkenin büyük mabetlerine gittiklerini gösteriyor olmaları"[3] sekülerleşmemiş bir toplumun söz konusu olduğu düşüncesine sevk edebilir.

Diğer taraftan birçok ülkede bireylerin sosyal ve siyasi harekete geçişinde dinler tarafından oynanan önemli rol de sekülerleşme paradigmasını sorgulamaya gelir. Çünkü siyasi-dini hareketlerin başoyuncularının teknik ve bilimsel modernliteden en uzak sosyal katmanlar olmadığı gözlemlenir.

Les politiques de Dieu [Tanrı Politikaları] adlı kitapta (Müslüman İslami Cepheden siyasi Hinduizme, Rus Ortodoksluğundan Latin Amerika Pentekostismine varana kadar) bu hareketlere tahsis edilen zengin bir incelemeler bütünü sunan Gilles Kepel'e göre bunların bünyesinde "özellikle göze çarpan biçimde iki sosyo-kültürel tabaka mevcut görünmekte. Temelde özellikle uygulamalı bilimler alanında bilimsel formasyona sahip

---

[1] R. Finke, An Unsecular America, *in* Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 154.

[2] R. J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, 1974. Ayrıca bkz. M. R. Mullins, S. Susuitiu, P. L. Swanson, *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley (California), Asian Humanities Press, 1993.

[3] J.-P. Berthon, in *Le Fait religieux* (Jean Delumeau yönetmenliğinde), Paris, Fayard, 1993, s. 617.

ve toplumun genelindeki dağılımlarına nispeten fazlaca temsil edilen mühendislerin bulunduğu bir entelijensiya; diğer tarafta da şehrin kenar mahallelerinde yaşayan genç nüfuslar."[1]

Özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde mevcut olan bu hareketlerin incelenmesi modernizasyonla Batılılaşmayı ayırt etmeye davet eder. Çünkü öncelikle bu ülkelerin birçoğunda modernizasyon süreci aynı etkileri meydana getirmez: Örneğin şehirleşme ve sanayileşme Batı'da olduğu kadar kolektif kimliklerin yapılandırıcısı olarak devam eden toplumsal tesanütleri (ailevi, etnik veya dini) bozmadı. Diğer bir neden ise bu ülkelerdeki modernizasyonun çok nadiren, (Batılı anlamda) demokratik olmayan geleneksel hükümet biçimleriyle belirginleşen politik sistem düzeyinde gerçekleşmiş olmasıdır. Son neden ise açlık, hastalık ve ölümün hüküm sürdüğü yerde bireylerin varoluşsal durumunun Batılı ülkelerdekinden tamamen farklı olmasıdır. Böyle bir durumda modernizasyonun sekülerleşmeyle at başı gitmediği daha iyi anlaşılır.[2]

Sekülerleşme paradigmasının bazı dini kültürlere uygulanmasının daha zor olduğu görünebilir çünkü bu paradigma, Yahudi ve Hıristiyan gelenekler tarafından özellikle etkilenmiş olan ve başka kültürlere gayet yabancı gelebilen kutsal ve profan ayrımını varsayar. Ta 1934'te Marcel Granet, *La pensée chinoise* [Çin Düşüncesi] adlı kitabında dinin Çin'de sosyal faaliyetten farklılaşmış bir işlev olmadığına dikkat çekiyordu. Aynı şekilde

---

[1] G. Kepel (sous la direction de) *Les Politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, s. 17.

[2] Bkz. Th. Hanf, Modernisierung ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologien in der Dritten Welt, in *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt*, Köln-Berlin-Bonn-München, Carl Heymanns Verlag KG, 1986, s. 129-152.

Hinduizm diye adlandırılan şey sosyal hayattan ayrılmış bir alana değil, bir kozmolojiye atıfta bulunan ve bir hayat tarzını belirten sosyo-dini bir sisteme tekabül eder.

Tüm bu itirazlar meşrudur. Bryan Wilson[1], O. Tschannen (*age.*), S. Bruce ve R. Wallis'in[2] belirttikleri gibi sekülerleşme paradigmasının çoğu zaman karikatürize edildiği ve yanlış anlaşıldığı da doğrudur. Diğer taraftan gerçekleştirmeye çalıştıkları epistemolojik kopuşa rağmen sosyologların çağın atmosferi ve özellikle medya araçları vasıtasıyla sosyal dünyaya ilişkin belirli bir imajı besleyen günlük hadiseler tarafından etkilenme eğiliminde oldukları da açıktır. Altmışlı yıllarda hâkim ton, "dini olanın gerileyişi" iken, doksanlı yıllarda daha ziyade "dini olanın dönüşü" şeklindedir. Övgüye boğduktan sonra sekülerleşme teorilerini yerin dibine batırmak için bu bir sebep mi? Çağın atmosferi ne olursa olsun eleştirel düşünce kendine bir yol bulmalı ve bunun için de kavramları geliştirmek ve ampirik verilere özen göstermelidir.

II. Sekülerleşme: Belirginleştirilmesi Gereken Bir Kavram

Sekülerleşme teriminin başlangıçtaki anlamı çizgisinde, Kilise mal varlıklarının sivil iktidar tarafından sahiplenilmesini belirtmek için kullanılan bir terimdi, Peter Berger gibi bazıları sekülerleşmeyi "dini kurum ve sembollerin otoritesinden toplum ve kültürün bazı ke-

---

[1] B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1982.

[2] S. Bruce, R. Wallis, Secularization: the Orthodox Model, in S. Bruce (ed.), 1992, *age.*, s. 8-30.

simlerini koparan süreç"[1] olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme, kurumsal ve hukuki bir görünüm yanında şu özelliklerle kendini gösteren kültürel bir görünüm içerir: Her tür dini referansa nispeten kolektif telakkilerin özgürleşmesi, dini nispeten bağımsız bilgilerin oluşması, dini emir ve yasaklara nispeten bireylerin bilinç ve davranışının özerkleşmesi. Dinler sosyolojisinde sekülerleşme teorisinin en ünlü temsilcilerinden biri olan Bryan Wilson'a göre sekülerleşme, "Dini kurum, düşünce ve pratiklerin sosyal önemini (*signifiance*) kaybettiren süreci"[2] ifade eder ve dinin sosyal sistem içerisindeki yerini etkiler. Wilson'a göre sekülerleşme, "cemaat temelli bir sistemden toplum temelli bir sisteme" (1982, s. 153) geçişe bağlıdır ki bu geçiş, dinin hâlini dönüştürür:

"Seküler toplumdaki din, çevresel halde, göreceli olarak zayıf kalacak ve insanların yarı gönüllü tutsakları olduğu ruhtan yoksun sosyal bir sistemin fasılalarında insanlara teselli vermeye devam edecektir."[3]

Wilson, toplumun sekülerleşmesinin "tüm inşaların seküler bir bilince kavuştukları" ya da "dine karşı ilgi duymaktan tamamen vazgeçtikleri" (1982, s. 149) anlamına geldiğini iddia etmediği gibi sekülerleşmeyi dinin kaçınılmaz bir gerileyişiyle de özdeşleştirmez. Sosyal sistemin sekülerleşmesiyle aktörlerinki arasında ayrım gözetmek gerekir.

---

[1] P. Berger, *La Religion dans la conscience moderne* (*The Sacred Canopy*'nin çevirisi), Paris, Le Centurion, 1971, s. 174.

[2] B. Wilson, *Religion in Secular Society*, Londres, Watts, 1966, s. XIV (ayrıca bkz., *age.*, 1982, s. 149).

[3] B. Wilson, Aspects of Secularization in the West, *Japanese Journal of Religious Studies*, c. 3, 3/4, 1976, s. 276.

Wilson'a göre sekülerleşme esasen modern örgütlenmelerin rasyonelleşme sürecinden ve dine nispeten sosyal kurum ve pratiklerin artan özerkleşmesinden kaynaklanır. Bu özerkleşme insana eylem ve projeleriyle hayat şartlarını ve toplumu değiştirebileceğini düşünme imkânı verir. Ona göre sekülerleşmenin önemli işaretçilerinden biri, bir toplumun doğaüstüne ayırdığı zenginlik oranın hızlı gerileyişidir.[1]

Karel Dobbelaere, sekülerleşmenin üç boyutunu ayırt etti: 1) Kurumların yapısal ve işlevsel farklılaşma süreciyle ilgili makro sosyolojik düzeydeki laikleşme; 2) bizzat dini evrenlerin evrimleri, özellikle de bunların dünyevileşme eğilimiyle ilgili dini değişim; 3) bireysel davranışı ilgilendiren ve dini gruplaşmalar içerisindeki kişilerin normatif dahil oluş derecesini ölçen kişisel dini katılım.[2] Wilson gibi Dobbelaere de sekülerleşmenin esasen sosyal sitemi, yani 1. maddede zikredilen sosyal düzeyi ilgilendiren bir süreç olarak değerlendirir. Bu anlamda dini katılım ölçüleri ona sekülerleşmenin en güvenilir göstergeleri olarak görünmez. Dobbelaere tarafından benimsenen çeşitli düzeyler toplumu, dini organizasyonları ve bireyleri etkileyen ve ille de uyuşur olması gerekmeyen evrimleri faydalı şekilde ayırt etmeyi mümkün kılar. Sosyal sistemin sekülerleşmesi zorunlu olarak bireysel dini katılımın hissedilir bir düşüşünü içermiyorsa o halde Amerikan vakası, paradigma çerçevesinde anlaşılabilir hâle gelir. O. Roy'a *La Sainte Ignorance-Le temps de la religion sans culture* [*Kutsal Cehalet. Kültürsüz Din Zamanı*], 2008) göre sekü-

---

[1] B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, s. 25, ve Reflections on a many Sided Controversy, in S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization, age.*, s. 198.

[2] K. Dobbelaere, *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage Publications, 1981 (*Current Sociology*, c. 29, n° 2).

lerleşme, dinseli ortadan kaldırmak bir yana, bilakis onun kendine özgü mantıkları içerisinde yeniden ifadesini katkıda bulunmaktadır. Charles Taylor ise *L'Âge séculier* [*Seküler Çağ*][1] adlı kitabında sekülerleşmenin dinin ortadan çekilmesinden ziyade moderniteye karşı bir hayal kırıklığıyla da beslenen doyurulmamış bir anlam ihtiyacı zemininde inancın çoğul bir yeniden tanımlanması şeklinde açığa vurulduğunu düşünür.

Sonuçta "sekülerleşme" ile dinin kurumsal ve kültürel rolünün azalmasıyla sonuçlanan global bir sosyo-kültürel mutasyon anlaşılmalıdır. Din sosyal gücünden çok şey kaybetmiş olur: Toplumu kuşatan bir çerçeve oluşturup onun düzeninin nihai anlamını ifade ederken, inançları ve dili bireylerin günlük hayatına derinden nüfuz ederken din, sosyal hayatın bölümleri arasından biri, hatta birçok kişiye gitgide yabancı olan bir dünya haline gelir. Böyle bir yaklaşım, moderniteye özgü iki sürece özellikle göndermede bulunur: Kurumların işlevsel farklılaşması ve aktörlerin sürekli bireyselleşmesi; bu iki süreç hiçbir şekilde dinin kaçınılmaz bir çöküşü anlamına gelmediği gibi inanç fenomenlerinin kaybolduğu anlamına hiç gelmez. Modernitenin kendisi de zaten inançla işleyen mitik bir sistem şeklinde görülebilir.[2]

III. Modernite ve Eritici Etkileri

Kendilerine mahsus olmamakla birlikte özellikle Batı toplumlarında gözlemlenen dinin sosyal nüfuzunun belirli bir düşüşünü izah etmek için sınırlı bir sekülerleşme tezine belli ölçüde itimat etmek böylece mantıksız görünmez. Sosyal nüfuzun bu azalması, nüfuzun ta-

---

[1] Ch. Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Le Seuil, 2011.

[2] Bkz. M.-D. Perrot, G. Rist, F. Sabelli, *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Puf, 1992.

mamen yok olduğu anlamına gelmediği gibi dinin yok olduğu anlamına da hiç gelmeyip, modernitenin itişiyle dinin durumunun derinden altüst olduğuna işaret eder. Gerçekten de modernitenin temel karakteristiklerinin, yani sistematik düşünümselliğin, işlevsel farklılaşmanın, küreselleşmenin, rasyonelleşmenin ve çoğulculuğun Batı toplumlarında dinin *sosyal gücünü* azalttığına itiraz etmek zor görünür. Bu durum, başka bağlamlarda, özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde tam aksine modernizasyonun "yabancı bir modernitenin dayatılması, ekonomik, kültürel ve siyasi bağımlılığın parçaladığı kimliği yeniden oluşturmak"[1] için dini olanın sosyal bir yeniden kuşatmasına yol açmasına mani değildir. Bu ülkelerde dini hareketlenmeler belirgin bir antiemperyalist karaktere sahiptir (Yves Goussault'nun vurguladığı gibi). Bu da modernite içerisinde dini olanın yeniden oluşma biçimlerini fark etmeye mâni değildir. Bu yeniden oluşumlar ultramodernite diye adlandırdığımız şeyde daha belirgin görünmektedir Öncelikle modernitenin eritici etkileri üzerinde duralım.

Araçsal rasyonalitenin soyut şekilciliği ve bireysel özerkliğin ifadesi vasıtasıyla modernite davranışları homojenleştirme ve kültürel referansları sosyal pratiklerin süsleyici üstyapılarına dönüştürme eğilimindedir[2]: Modernitenin dini kültürler üzerinde eritici özellikleri vardır. Yves Lambert'in Bretagne'ın bir köyündeki sosyo-dini mutasyonların incelenmesinden hareketle gösterdiği din böylece yapılandırıcı özelliğini ve gücünü

---

[1] Y. Goussault, Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers Monde, *Revue Tiers Monde*, c. XXXI, n° 123, juillet-septembre 1990, s. 490.

[2] Şu makalemize bkz.: La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes postindustrielles, in *Social Compass*, c. XXIV, 1977, s. 323-338.

yitirmektedir.[1] Bu, dinin sağlam bir sosyal çerçeveleme gücüne sahip olduğu kilise medeniyetinin yapısızlaşması, G. Le Bras'nın akabinde Danièle Hervieu-Léger'nin "pratik yapanların sonu"[2] diye adlandırdığı şeydir. Modernitenin dini kültürler üzerindeki bu eritici etkileri sadece Hıristiyanlık üzerinde gerçekleşmemektedir. Örneğin J.-P. Berthon, Japon toplumunun hızlı sanayileşmesi ve kentleşmesinin yerel bağlılıkları aşırı gererek ve şehirde "yüzen" bir dini nüfus meydana getirerek "Şinto'nun fiilen en sert hasımları olduğu"nu vurgular.[3] Belçika ya da Hollanda tarzı sütunlaşma olmadan bile dini ve felsefi parçalanmalar, birbirlerine karşı gayet geçişsiz olan çevreler meydana getirmişti.[4] Her gelenek, birçok sosyalleşme kanalı (özellikle gençlik hareketleri) aracılığıyla bireyleri derinden etkileyen kültürel bir çevreyi temsil ediyordu. İster siyasi ya da dini olsun, ideolojik farlılıkların, çeşitli ideolojik dünyaların gitgide geçişken hale gelmesi, medyaların idare ettiği bir kitle kültürünün gelişmesi, değişim ve an kültürünün değerlendirilmesi kimliksel yapılanma unsurları olarak ideolojik göndergelerin zayıflamasına katkıda bulundu.

---

[1] Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Le Cerf, 1985.

[2] Bkz. D. Hervieu-Léger, F. Champion'un işbirliğiyle, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Le Cerf, 1986, "La fin des pratiquants" başlıklı bölüm.

[3] Le shintô. Repères historiques et situation actuelle, *in* J. Delumeau (éd.), *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, s. 616.

[4] Bu çevrelerin özellikle ekonomik değiş tokuş düzeyinde hiçbir ilişkide bulunmadıkları anlamına gelmiyordu. E. François'nın 17. ve 18. yüzyıllarda Augsbourg'taki Katoliklerle Protestanlar üzerine incelemesi bu hususu gayet güzel bir şekilde gösteriyor: *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme. Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993.

Dini kültürlerin yapılandırıcı gücünün erimesi, modernitenin kendisinden emin olarak geleneklere ve özgül sosyo-kültürel bağlılıklara karşı eleştirel bir tarzda vücut bulması ölçüsünde şiddetli oldu. İlerleme ve ona eşlik eden rasyonelleşme ve standartlaşma adına mahalli kültürler görecelileşmiş ve hatta folklorlaşmıştır. Özgül dini ve siyasi kültürlerin erozyonu, bu sahalara dâhil olan bölünmelerin örtmeceli hâle getirilmesi, dinsel gibi siyasalın da pragmatikleşme eğilimlerini artırmış ama aynı zamanda onların tecrübe ve heyecandan yeniden kaynaklanmasını da artırmıştır. Eritici etkiler, yeniden oluşum etkilerine de neden olmaktadır. Bu durum, modernitenin farklı yönleri hakkında doğrulanır.

İşlevsel farklılaşma ile bazı sosyal faaliyetler dini kurumlardan seküler kurumlara ya da devlete nakledilmiş bulunur: Eğitim, sağlık, eğlenceler, sosyal çalışma. Dini kurumlar bu tür faaliyetleri üstlenmeye devam ettiklerinde bile bir dâhili sekülerleşme (özellikle eğitim sahasında ve mediko-sosyal faaliyet sahasında) süreci görülür. Bu işlevsel farklılaşma süreci, dini olanı dini olana sevk etme ve onu manevileştirme eğilimindedir. Çokça sekülerleşmiş bir toplumda, dini olana ilişkin sosyal talep manevi olan üzerinde ısrar eder ve mistik tutumlara girer; oysaki dini yönden daha çok etkilenmiş bir toplumda talep, daha dünyevi bir din yönünde olur. Dolayısıyla işlevsel farklılaşma gerçekten de sekülerleşme sürecinin bir unsurudur ama aynı zamanda o, dinselin yeniden manevileşmesine katkıda bulunur.

Küreselleşme ise yeniden yerleştirir, dini belirli topluluklara ve mekânlara atfeden topluluk bağlarını koparır. Ancak bu toplumsalsızlaşma aynı zamanda kimliksel bir talebi besler ve toplum nostaljisi temelinde anma artışının eşlik ettiği mekânların yeniden kutsallaştırılmasına yol açar.

Bireyselleşme, en belirgin çizgilerden biridir. O, Katolisizm gibi mutabakat üzerinde ısrar eden en bütünleşmiş dini sistemlerde bile tezahür eder: 1994'de 18 yaş ve üzeri Fransızların %71'i "günümüzde herkes Kiliselerden bağımsız olarak kendi dinini belirlemelidir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. (Kamuoyu yoklaması CSA – *Le Monde, La Vie.*)

Rasyonaliteye gelince onun iki yönü dikkate alınmalıdır. Bir taraftan toplumun genelinde yayılan diğer örgütlenmelerin dini örgütlere de uzanan (bkz. Peter Berger'in analizlerine) bürokratik rasyonelleşme süreci, diğer taraftan bizzat dinin rasyonelleşme süreci: Sistematik düşünümsellik, tüm pratikleri sorgulayarak geleneklere karşı eleştirel ilişkiler doğurur. Eğer toplum, dini vesayetlerden kurtularak sekülerleşiyorsa eleştirel düşünceye ve asrın ruhuna az çok cömertçe açılarak dinler de sekülerleşiyordur. Diğer bir ifadeyle sekülerleşme, sadece dinin toplumdaki yeri ve otoritesiyle ilgili değil, genel toplumun dini grubun içindeki bilgi ve pratiklerinin yeri ve otoritesiyle de ilgilidir. F.-A. Isambert'in Hıristiyanlık hakkında gördüğü gibi[1] dinsele içkin bir sekülerleşme süreci vardır.

W. Herberg *Protestan-Catholic-Jew* (1955) başlıklı klasik incelemesinde gösterdiği üzere bu üç itikadi sistemdeki vaaz o kadar Amerikanlaşmıştır ki aslında itikadi farklılıkları aşan Amerikanlığın seküler bir dinini taşımaktadır. B. Wilson burada iki farklı sekülerleşme tarzı görür: "Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, İngiltere'de sekülerleşme Kiliselerin terki olarak görülürken Amerika'da Kiliselerin toplum tarafından massedilişi ve ayırt edici dini muhtevalarının kaybı" olarak görüldü. (1966, *age.*, s. 114)

---

[1] F.-A. Isambert, La sécularisation interne du christianisme, in *Revue française de sociologie*, XVII, n° 4, 1976, s. 573-589.

Çoğulculuk, dini ya da dini olmayan tercihleri kişisel bir seçim meselesi haline getirir ve bireylerin dinle ilişkilerine az çok büyük bir görecelik dozu katar. Caplow ve Finke gibi sosyologlar Amerikan vakasına dayanarak dini çoğulculuğun her birinin kurulmasına mani olarak ve bireylere sosyo-dini beklentilerini tatmin etmenin bin bir biçimini sunarak dini olanı desteklediklerini savundular. Çoğulculuk eğer eski ve sosyal yönden yapılandırıcıysa bu yönde işleyebilir. Ancak kültürel ve dini inandırıcılık kaybıyla eşleştiğinde onun görecelileşmesini artıracaktır. Aynı toplum içerisinde çeşitli dini kültürlerin basit şekilde yan yana konması bunların her birinin hakikatini göreceli hale getirmeye katkıda bulunur ve dini bireyselleşme sürecini artırır: Çoğulculuk "sapkınlığı" evrenselleştirir ve onların dini kökenlerini ifşa ederek her dinin inandırıcılığını tehdit eder. (S. Bruce, 1992, *age.*, s. 170) Dini çoğulculuk, (Kuzey İrlanda'da olduğu gibi) bölümlenme kaynağı olmadığı takdirde ya da senkretizmleri kolaylaştıran politeist dini bir evrene dahil olmadığı sürece sekülerleştirici etkilere sahip olacaktır. Peter Berger'in iyi gördüğü gibi (1971, *age.*, s. 214-233) dinlerin bürokratikleşmesi ve standartlaşması, onları böylece tüketicilerin tercihlerine maruz bırakacak ve pazar/piyasa mantığıyla karşı karşıya getirecektir.

Dinin tekelini kaybetmesi, P. Berger'in altını çizdiği gibi "sosyo-psikolojik olduğu kadar sosyo-kültürel bir süreçtir. (*age.*, 1971, s. 239) Dinin toplumdaki statüsü, yani sosyal statüsü ve toplumun genelindeki epistemolojik statüsü kadar inanma rejimini ve dinle bireysel ilişkileri de etkileyen temel bir değişim söz konusudur:

"Dini gelenekler, toplumu bütünüyle kuşatan semboller olma özelliğini yitirdi. O, artık kapsayıcı sembolizmini başka yerde bulmalıdır. Dini gelenekler tarafından tanımlandığı

şekliyle dünyaya mensup olmaya devam edenler böylece kendilerini bilgi düzeyinde azınlık konumunda bulurlar –ki bu statü, teorik problemler kadar sosyo-psikolojik problemler de medyana getirir" (*Age.*, s. 240).

Bu değişim dinin sosyal statüsünü yeniden düzenlemekte olup hiçbir şekilde onun çöküşünü ya da sonunu ifade etmez. Sekülerleşmenin eleştirel bir problematiği bu anlamda höristik bakımdan verimli olmaya devam etmektedir. Bu problematik, çağdaş dini yeniden düzenlenişleri daha iyi belirleme imkânı verdiği için daha da verimli olmaktadır.

IV. Ultra-modern Belirsizlik ve Din

Çağdaş dini yeniden oluşumlara dönmeden önce modernitenin eritici etkilerinden bahsetmek gerekmekteydi. Çünkü gerçekten de ayrışmalar vuku bulduğu gibi modernitenin kendisi de evrilmektedir. G. Balandier'nin söylediği gibi sekülerleşme "sonu getirilemez"[1] ise modernite de öyledir. Ve hâlâ modernite ve sekülerleşme söz konusuysa, söz konusu olan şey modernitenin başka bir safhası ve başka bir sekülerleşme stilidir.

Athony Giddens gibi "posmodern bir çağa girmekten uzak bir şekilde her zamankinden daha çok modernitenin radikalleşmesi ve evrenselleşmesi safhasına girdiğimizi"[2] düşünüyor ve bu safhayı ultra-modern diye nitelendiriyoruz.

Marc Augé ise üçlü bir aşırılıkla nitelenen bir aşırı moderniteden [surmodernité] bahseder: Zaman aşırılığı,

---

[1] G. Balandier, *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994, s. 173.

[2] A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, s. 12-13.

mekân aşırılığı, birey aşırılığı.[1] Hâlihazırda olduğu kadar, geçmişe anlam verme ihtiyacını doğuran olaysal aşırı bolluktan dolayı zaman aşırılığı. Bilginin küreselleşmesiyle ulaşım vasıtalarının hızlanmasının neden olduğu ve her yerde birbirine benzeyerek soyut bir evrensel oluşturan geçiş ve dolaşım yerleri olan bu "yersiz"lerin çoğalışına tanık olan mekânsal aşırılıktan dolayı mekân aşırılığı. Son olarak bireyin kendisini bir dünya olarak arzuladığı ve kolektif bir anlam ifadesini zorlaştıracak kadar referansların bireyselleştiği ölçüde birey aşırılığı.

Ultra-modernitedeن benzer bir perspektiften bahsedeceğiz. Modernitedeن çıkılmak üzere olunduğunu düşündürebildiği için çok muğlak olan postmodernite teriminden kaçınılmalıdır. Postmodernitenin oluşturduğu kopukluğun altını çizen *La condition postmoderne* [*Postmodern Durum*] (1979) adlı meşhur eserin yazarı Jean-François Lyotard'ın kendisi daha sonra postmodernite içinde işlemeye devam eden dinamiği vurgulamak ister.[2] Biz hâlâ modernite içindeyiz ama modernizme ve onun teklik saplantısına nokta koyan, az çok büyüsü bozulan, ütopyadan arındırılan, kendi öz eleştirisini yapar hale gelen ve gitgide mümkün olanın mutlaka arzu edilenle özdeşleşmediğinin farkına varan bir modernite içindeyiz. Ultra-modernitede mümkün olan ille de arzu edilenle özdeşleşmez, hatta çevresel sorunlar, bazılarını küçülmeyi savunmaya sevk eden uç düşünceler doğuran (ki bu durum modern ütopyanın özellikle yaygın metalaşma aracılığıyla dokunaçlarını yaymaya devam etmesine mani değildir) bir modernite içindeyiz.

---

[1] M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992.

[2] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.

Modernite ulusal olmuşsa, ultra-modernite ulusaşırı olup muzaffer modernitеye etki eden çeşitli ilerlemeci-ulusalcı mitolojileri görecelileştirmektedir. Modernite, modernist kesinliklerin taşıdığı değişim olmuşsa, ultra-modernite değişim ve belirsizliktir. Modernist kesinlikten ultra-modern belirsizliğe doğru bu karmaşık ve muğlâk evrim bizzat modernitenin mitolojiden arındırıldığını ifade etmektedir. Modernite, öz düşünümsel kapasitesini ve eleştirel dinamiğini bizzat kendine uygulayarak kendi büyüsünü yok etmektedir: Modernite kendi ütopyalaştırılmasını ve mutlaklaştırılmasını eleştirir hale gelmiştir. Bu eleştiri siyaset alanında sadece Marksizmin krizi ve komünist rejimlerin çöküşüyle değil, belli bir demokratik büyü bozulmasıyla da ortaya çıkmıştır. Politikanın ve ilerlemenin mutluluk getirme kapasitelerine daha az inanılmaktadır.

Modernite-dini ilişkilerinde ultra-modernite rejimi kendini dine bir alternatiften ziyade, çeşitli dini ifadelerin kendilerini sergileyebilecekleri çoğulcu bir çerçeve olarak görür. "Laikliğin laikleşmesi" ve "bilimin sekülerleşmesi"den böyle bir perspektifte bahsettik.[1] Alternatif insan ve dünya telakkileri üretme noktasındaki felsefi ve siyasi kapasitesindeki durdurulma, seküler ütopyaların sekülerleşmesi olarak sekülerleşmenin radikalleşmesini teşkil eder. Paradoksal olarak bu radikalleşme dini olanın belli bir sosyo-kültürel yeniden değerlendirilmesiyle kendini gösterir. Gerçekten de ultra-modernite rejiminde dinselin ne hale geldiği meselesi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda dinsel, toplumsal ve bireysel düzeyde (uzamların ve zamanların tahribine cevap vermek söz konusuymuş gibi) hafıza yeri olarak, kolektif ve bireysel kimliklerin, bayramların ve

[1] Bkz. Etat, éthique et religion, *Cahiers internationaux de sociologie*, c. LXXXVIII, 1990, s. 189-213.

ayinlerin temin edicisi olarak yeniden yetkilenme eğilimindedir. Muzaffer modernite kültürleri eritme eğiliminde olduysa da her şeyi sindirmemiş ve sosyal gerçeklik araçsal rasyonalitenin soğuk etkileriyle sınırlı kalmamıştır: Duygular ve tutkular, sosyal bağların muhayyel boyutları, gelenekler ve adetler. Aşırı bireyselliğe tepki olarak dini olan kolektif kimliği söylemek için de yetkilenmiş bulunur, Theodor Hanf'ın[1] söylediği gibi "etnürjik" bir kapasitesi olup kimlikle başka gruplara nispeten kendini konumlandırma tarzları üretme katkısında bulunur.

Hanf'ın hatırlattığı gibi toplumsal kimliği ifade etmek için din, kolay bir şekilde kendini harekete geçmiş bulabilir. Kültürel nüfuz gücü dolayısıyla sosyalleşme süreci ve ritüel aygıtı aracılığıyla din bazen bu tür hareketlenmeler için (örneğin dil gibi) başka unsurlara nispeten bazı "avantajlar" bile sunabilir. Böylece din, aktörlerin sosyal hakimiyet ilişkileri çerçevesinde kimlikleri bu şekilde söylemede herhangi bir çıkarları olduğu zaman harekete geçmiş olacaktır.

Ultra-modernite, kimlikler meselesinin tekrar dönüşünün izlerini taşır. Davranışların gerçek homojenleşmesi karşısında kültürel, dini ve dilsel farklılık hakkı yeniden ifadesini bulmaktadır. Böylece Yves Lambert'in "çoğulcu sekülerleşme" diye adlandırdığı bir modele doğru, yani "dinin sosyal hayat üzerinde egemenlik kurmadan bireysel özerkliklere ve demokratik çoğulculuğa saygı duyarak manevi, etik, kültürel ya da çok geniş anlamda siyasi kaynak olarak rolünü tamamıyla oynayabildiği bir modele doğru bir evrilme manzarası ortaya çıkmak-

[1] T. Hanf, The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism, in *Social Compass*, c XLI, n° 1, 1994, s. 11.

tadır.[1] Muzaffer bir moderniteye direnen az çok miadı dolmuş gelenekler olmaktan öte, dinler, siyaseti, bireysel beklentilerin basit bir bürokratik işleyişine dönüşmekten koruyan ve moderniteyi kendisini genel bir görecelilik içinde eritmekten sakındıran sembolik kaynaklar olarak yeniden ortaya çıkabilirler. Gerçekten de vakit, vatandaşlar topluluğunun bireyleri sembolik bağlılıklarından kurtararak fethedilmesi gerektiği vakit değildir. Bilakis, bu sembolik bağlılıkların büyüsü bozulmuş demokrasilerde vatandaşlığın icrası için hangi bakımdan değerli bir kaynak teşkil edebileceği yeniden keşfedilebilir.

Dominique Schnapper'e göre[2] "etnik yenilenmeyle dini yenilenmenin sosyal işlevleri" arasında ciddi biçimde yön birliği görülebilir, etnik taleple dini tecrübenin yaşanan anlamı birbirine yaklaşma eğilimindedir. "Genel bir rasyonelleşme ve sekülerleşmenin hakim olduğu bir toplumda gerçekten de bunların her birinin etkisi, beşeri ıstıraba anlam vermek ve bireye başkalarıyla doğrudan ve duygusal ilişkiler kurmasını mümkün kılmaktır" (s. 158). Schnapper, etnisite gibi dinin duygusal biçimlerinin bizzat modernite tarafından beslenmiş olduğunu ve "modern toplumun meritokrasisinin ve soyutluğunun" telafisine yaradığını açıklar. Böylece dinselle etnik olan, kendilerini dönüştürmekle beraber bu telafi işlevinde yakınlaşmış olurlar. Burada da söz konusu olan, ultramoderniteye özgü görünen dini oluşumlardır. Milli ve dini hafızalardan elde edilebilen sembolik malzemelerle duygusal ve muhayyel olan, yeniden meydana gelir.

---

[1] Y. Lambert, Le rôle dévolu à la religion par les Européens, in *Sociétés contemporaines*, n° 37, 2000, s. 32.

[2] D. Schnapper, Le sens de l'ethnico-religieux, in *Archives des sciences sociales des religions*, 81, 1993 (janvier-mars), s. 149-162.

Araçsal rasyonalitenin soğukluğuna tepki olarak dini olan duygu ve öznellik şeklinde yeniden etkin hale gelmekte ve kendini tecrübede hissettirmektedir. Dini olanın kurumsal denetimsizliği ve onun dilinin istikrarsızlaşması, dini temsillerle örgütler arasındaki boşanma, seyyar dini gösterenler (signifiants), yani istikrarlı anlam sistemlerine artık bağlı olmayan gösterenler meydana getirir. Tecrübe aracılığıyla yaşanılanın tasdikiyle gösterenlere (signifiants) yeniden anlam veriliyor ama istikrarsız ve geçici biçimde.

Sosyal sistem düzeyinde daha önce gösterdiğimiz gibi[1] özellikle insan haklarının idaresi etrafında dinlerin etik bir yeniden oluşumu da gözlemlenir. Çağdaş etik belirsizlikler ve meydan okumalara karşı ne kadar laik olursa olsun devlet, çoğulcu demokrasilerin siyasi-ahlaki temel kuralının meşrulaştırılmasına katkı sağlamak üzere çeşitli dini dünyaları davet ederek bu hedeflere ilişkin kamu tartışmasına "manevi aileleri" ortak etmeyi önemsiz görmez: Hukuk Devleti içinde insan ve vatandaş hakları. Avrupa Birliği ölçeğinde olduğu kadar Avrupa Konseyi'nde de bu durum gözlemlenir. Teknolojik çağda vatanseverlik, belli sayıda riske karşı önlem almaya yönelik karşılıklı mecburiyetler tanımına, dolayısıyla çoğulcu ve bireyselci olmasına rağmen mütesanit kalması gereken bir toplumda yeni bir birlikte-yaşama sanatının tanımına bağlı olduğu ölçüde kutsalın siyasal olandan etik olana transferi söz konusudur. Dolayısıyla modernitenin dini yeniden oluşumları sadece bireyi değil, etik ve kültürel düzeyde sosyal sistemi de ilgilendirir.

Dinselin bu sosyal yeniden yüklenmesi, herhangi bir "dinselin dönüşü" anlamına gelmez, sekülerleşmeye

[1] Bkz. État, éthique et religion, agm.

özellikle de dini kurumların toplum ve bireyler üzerindeki nüfuzunun kayboluşuna son vermez. Ultramoderniteye özgü olan dinselin bu yeniden yüklenmeleri, daha çok dinselin kültürel ve kişisel bir rehabilitasyonu, göreceli olan bir rehabilitasyon, şeklini almakta ve bu da toplumun ve bireylerin derin bir sekülerleşmesine eklemlenmektedir. Söz konusu olan, dinselin bireyler ve toplum üzerine iktidar olarak yeniden dönüşü olmayıp, özellikle toplumun üretimini bildirmeye (informer) devam eden ve hakim rasyonalitelerin kıyısındaki dinin çeşitli yeniden oluşumları, yani aktörlerinin ve örgütlerinin pratikleri aracılığıyla kesintisiz yaratılma sürecidir. Karizmatik ve fundamentalist dini ifadeler, Bryan Wilson'un hatırlattığı gibi[1], gerçekte dinsele seküler kültürün hakim olduğu anlamına gelir. Kişisel dini duygu ya da uzlaşmaz dini alt kültür, dinin sekülerleşmiş toplumdaki sosyal yerleşmesini ifade eder; dine kendisini ifade etmesi mümkün kılmakla birlikte sekülerleşmiş toplum ona sınırlarını bildirir: Bu dini yönelimlerin modern örgütlenmelerin hakim rasyonelliğini sorgulaması söz konusu değildir. Kaldı ki ultramodernite daha az dinsel değil, farklı şekilde bir dinseldir. Dinsel, bu diğer şekillerde özellikle iki yönde tezahür etmektedir: Bir taraftan dini bir hakikate atıfta bulunma şeklinin yeniden düzenlenişleri aracılığıyla, diğer taraftan da dinseli sosyal yönden yaşama şeklindeki mutasyonlar aracılığıyla. Çağdaş dinler sosyolojisinin öncelikli görevi, dinselin bu ultra-modern yeniden oluşumlarını analiz etmektir.

---

[1] B. Wilson, Culture and Religion, in *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, 17, n° 3, 1991, s. 448.

5. Bölüm
Dinin Sosyolojik Bir Tanımı İçin

Araştırmacıların ittifak ettikleri bir din tanımı yoktur ve bazıları da tanımlarla ilgili "Babil Kulesi"nden bahsederler.[1] Dinseli tamamen tecrit etmek ve onunla ilgili yapılan analizden ayırt etmek zordur; sunulan tanımlar kaçınılmaz olarak müelliflerin araştırma yönelimlerini aksettirmektedir. Diğer taraftan din, son derece çeşitli biçimde tezahür ettiği için bir tanım, dinselin olgusal çeşitliliğini tek bir kavramın çatısı altında cem etmeye çalışmalı, yani var olan çeşitli dinlerin analizine uygun düşmeli ve (örneğin Hıristiyanlık) belirli bir dine tek taraflı bağımlı olmamalıdır. Kurucusu ve riyaset sistemi olmayan (Hinduizm) gibi dinler vardır, yüce Tanrısı ve din adamı olmayan (Budizm gibi) dinler vardır, belirgin inançları olmayıp temelde bir ritüel etrafında dönen (antik Roma dini gibi) dinler vardır. Roma dinleri hakkında J. Scheid şu hususun altını çizer:

"O dinler hiçbir açık iman ikrarı talep etmiyor ve genelde hiçbir giriş töreni ya da doktrin ihtiva etmiyordu. Dini bilgi ve 'doktrin" litürjik takvimle, emredilen ritüeller ve geleneksel kutlama tarzıyla sınırlıydı."[2]

---

[1] Y. Lambert, La "tour de Babel" des définitions de la religion, in *Social Compass*, c. XXXVIII, n° 1, 1991, s. 73-85.

[2] Bkz. F. Jacques, J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C.*, c. I: *Les Structures de l'Empire romain*, Paris, Puf, coll. Nouvelle Clio, 1990, s. 113.

L. Kapani'nin Hinduizm hakkında gösterdiği gibi dinsel ile dinsel olmayan arasındaki ayrım da bizzat bazı kültürlerde problematiktir:

"Hinduizm (İngilizler tarafından 1830'lara doğru icat edilen kelime) denilen şey, günümüzde Batı'daki dinde olduğu gibi sosyal hayattan ayrı bir alana tekabül etmez. Hinduizm esasen ve ayrılmaz vaziyette sosyo-dini bir sistemdir. Hindi, Bengali vs. dillerinde olduğu gibi Sanskritçe'de benimsenen kelime, dharmadır ki bu da din düşüncesiyle çelişmeksizin daha dakik biçimde kozmik ve sosyal temeli, hayatın düzenleyici normunu ifade eder. Hem toplumda kayıtlı hem her birimizin derininde kayıtlı olan, eşyanın doğasına içkin bir kanun söz konusudur. Bir Hinduya "Dininiz nedir?" sorusunu sormak, ona şu soruyu sormaya gelir: "Hayat tarzınız/yolunuz nedir?""[1]

Din kelimesini bazı dillere tercüme etmenin zorluğu da dinsel üzerine sosyolojik düşünceye bir tarihsel semantik soruşturmasını dahil etme zaruretini gösterir. Dinle kastettiğimiz şey, tarihi olan sosyal bir inşadır da. Terimin Ciceron'un *relegere*si (titizlikle yeniden ele almak, toplamak) ya da Lactance'ın *religare*si (bağlamak) arasındaki etimolojisi de her ne kadar E. Benveniste birincisine eğilimli olsa ve o da H. Hatzfeld'in mutlu bir biçimde gösterdiği gibi (1993, *age.*) dini "geleneksel sembolik faaliyet" olarak tanımlamayı mümkün kılsa da tereddütlüdür. Diğer taraftan din terimi, başkalarına nispeten (hurafe, sapkınlık, inanç, inançsızlık...)[2] kendisini tanımladığı semantik bir evrende yer almakta ve bu

---

[1] L. Kapani, Spécificités de la religion hindoue, *in* Jean Delumeau (éd.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, s. 375.

[2] M. Sachot, "Religio/Superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement, *Revue de l'histoire des religions*, c. CCVIII, n° 4, 1991, s. 355-394.

ayrımlar çoğu zaman hakiki bir dinseli böyle bir niteliği ("dinsel" de bizzat "iman" adına diskalifiye olabilir) almaya layık görülmeyenle karşı karşıya getirme işlevine sahiptir. Son olarak dinseli tanımlamak için çok sayıda çok-disiplinli bakış açısı mümkündür: Burada bizi meşgul eden dinselin sosyolojik tanımı, başka görüşleri dışlamaz.[1]

Dinin ne yaptığına, yerine getirdiği sosyal işlevlere ya da olduğu şeye, yani özüne öncelik verilmesi nispetinde dinlerin işlevsel ya da özsel diye adlandırılan tanımlarına ulaşılır. Bu iki tanım kategorisi yine de meseleyi sonlandırmaz ve dinlerin işlevsel yaklaşımıyla özsel yaklaşımı arasındaki bu karşıtlığı aşmanın neden zaruri göründüğünü de söyleyeceğiz.

I. İşlevsel Tanımlar

Clifford Geertz, kültürel antropoloji perspektifinden dini şu şekilde tanımlar:

"Varoluş üzerine genel düzeyden telakkiler formüle ederek ve bu telakkilere öyle bir gerçeklik görünümü verip bu motivasyonlar ve eğilimler yalnızca gerçeğe dayanıyor gözükecek şekilde insanlarda güçlü, derin ve kalıcı eğilimler meydana getirecek şekilde icraatta bulunan semboller sistemidir."[2]

Bu yaklaşıma göre din, daha ziyade anlam temin eden ve bireylere olayları ve tecrübeleri belirli bir dünya dü-

---

[1] Örneğin herhangi birinden daha çok dinsele ilişkin bir tanıma sahip olma zaruretinden kurtulamayan hukukçununki. Bkz. F. Messner, Peut-on définir juridiquement la religion? L'exemple de la République fédérale d'Allemagne, in *L'Année canonique*, 31, 1988, s. 321-342.

[2] Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 4.

zenine dahil etmelerini mümkün kılan sembolik bir bütündür. Ampirik mahiyette olmasa da dünyanın bu varsayılan düzeni inanlar tarafından çok gerçek ve seküler tecrübelerden daha gerçek kabul edilir.

Dinin yerine getirdiği işlevlerin tespitinde başkaları daha ileri giderler. J. Milton Yinger,[1] dini "sayelerinde dini bir grubun beşeri hayatın problemlerini taşıyabileceği inançlar ve pratikler sistemi" olarak tanımlayarak bu işlevleri, insanların ölüm, ıstırap ve varoluşun nihai anlamına ilişkin sorulara verdikleri cevap tarzlarıyla özdeşleştirir. İşlevsel tanımlar dinler terimi altında kendilerini o şekilde takdim etmeyen fenomenleri kavrama imkânı veren esnek bir karaktere sahiptir. Diğer bir ifadeyle bunlar geleneksel dinlerin işlevsel alternatiflerini iyice gözler önüne sermeyi mümkün kılar. Vakıa şu ki başka merciler ve başka tahayyüller, bazı işlevleri yerine getirmek için tescilli dini geleneklerin yerini almaktadır. Bu perspektif, siyaset, spor, sağlık (bkz. III., V. Bölüm, "Seküler Dindarlıklar") dünyasında ikame dinlerin oluşup oluşmadığını kendimize sormaya davet eder. Onların işlevsellikleri ve höristik avantajları bundandır. Ancak böyle geniş bir tanımlama aşırı genişletilince nesnesini dağıtma tehlikesi taşımaz mı?

Will Herberg *Protestant, Catholic and Jew* (1955, *agy.*) adlı eserinde konvansiyonel dini, genellikle din diye adlandırılan yani "tarihsel" denilen dinleri, dine düşen işlevleri fiilen yerine getiren işlevsel dinden ayırır: Sosyal hayatı bütünleştirmek ve sosyal aktiviteleri geçerli kılmak için topluma nihai bir anlayış sunmak. Buradan hareketle, çeşitli sosyal işlevlerin yerine getirilmesi noktasında tarihsel dinlerin pabucunun dama atıldığını göstermek kolaydır.

---

[1] J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan, 1970, s. 7.

Dinseli, Kiliselerin dinlerine indirgemeye çalışan *Kirchensoziologie*'nin yetersizliklerinden usanan Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* adlı eserinde dinde "beşer tarafından biyolojik tabiatın aşılması"nı görüp onu evrensel bir antropolojik sabit yapma anlamına gelen işlevsel bir tanım önerdi (s. 49). Görünmeyen din, yaygın din[1], ikame dinleri, analojik dinler... Büyük Batılı inanç kurumlarının (Kiliseler) krizinin dinseli tüketmediği, onun gayri resmi, düzensiz, özelleşmiş ve bireyselleşmiş ya da yeni şekiller içerisinde devam ettiğini izah etmek üzere birçok deyim yaratıldı.

Bu işlevler bir dinden diğerine değişse ve genel biçimde tespit edilmesi zor olsa da dinler tarafından icra edilen bazı işlevlerin başka merciler ya da faaliyet sektörleri tarafından fiilen üstlendiği itiraz götürmez. Hatta dinsel, sosyal işlevler icra edemez hale de gelebilir: O, buna rağmen kaybolacak mıdır? Yanlış olan, dinseli, belirli bir toplumda icra ettiği sosyal işlevlere indirgemekten ibarettir. Bu, sanki sembolik sistemler işlevselliklerine indirgenebilirmiş gibi dinseli faydacı bir kavrama biçimidir. Oysa dinsel, belki de eksikliği, belirsizliği ve başkalığı yöneterek her tür işlevselliği aşan şeydir.

Komünist toplumlarda kaçınılmaz uzlaşmalara ve gizli anlaşmalara rağmen dinsel, totaliter iktidardan kaçabilen birkaç şeyden biri olmuşsa, bu olgu, dinselin durumu hakkında bir şeye işaret etmiyor mu? Tanım gereği siyasalın ya da ekonomik olanın (dinsel, siyasal ve ekonomik bir fenomen olarak her zaman kavransa da) *bütünleştirici* nüfuzundan kaçan şeydir. Dilin analizinde olduğu gibi her sosyal sistemin analizinde, karşıtlığa,

[1] R. Cipriani, *La religione diffusa*, Rome, Borla, 1988.

aşırılığa, eksikliğe, trajiğe, kısaca bütün yoğunluğu içerisinde semboliğe yer vermek gerekir.

II. Özsel Tanımlar

Özsel tanımlarda genişlik bakımından kaybedilen şey, anlama bakımından kazanılır. R. Robertson dine ilişkin güzel bir özsel tanım örneğini verir. O, dini kültürle şunu kasteder:

"Ampirik ve ampirik üstü, aşkın bir gerçeklik arasındaki ayrıma bağlı inançlar ve semboller (ve bunlardan doğrudan türeyen değerler) bütünüdür. Ampirik olanın işleri ampirik-olmayanın anlamına bağlı."[1]

Melford Spiro ise kurum terimiyle sosyal açıdan paylaşılan davranış ve inanç modellerini kastederek dinde şunu görür:

"Tek bir moral topluluk oluşturma amacıyla tüm intisap edenleri birleştiren ampirik üstü, aşkın bir gerçekliğe ilişkin birleşmiş bir inançlar ve pratikler sistemi."[2]

Şöyle ya da böyle özsel din tanımları, dini, aşkın ve doğaüstü olana atfeder. B. Wilson'un benimsediği konum budur. Böylece bu tanımlar, en azından Batılı toplumlardaki din teriminin sosyal kullanımıyla uyumlu oluyor. Diğer avantaj ise bunların dinselin sahasından aşkın olanın bir ya da diğer biçimine atıfta bulunmayan her şeyi en baştan uzaklaştırarak nispeten açık şekilde nesnelerini sınırlandırma imkânı sunmalarıdır. Ancak

---

[1] R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, Schocken, 1970, s. 47.

[2] M. Spiro, Religion: Problems of Definition and Explanation, *in* Michael Binton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 96.

bu tür tanımlar çoğu zaman zımni olarak olsa da belirli bir ya da birkaç tarihsel dine bağlı kalmıyor mu? Bütün dinler aşkınlığa düşkün değildir ve hatta tanrısız dinler de vardır. Diğer taraftan *a priori* olarak örneğin "Tanrı öldü" ifadesine yaslanan Hıristiyan teolojilerinin çizgisinde dinlerin bir aşkınsızlaştırılması hipotezi dışlanamaz. Dinselin özsel bir tanımı, dinseli belirli bir formda donuklaştırma tehlikesi taşıdığı için dini değişimi izah etmeye gücü yetmeyebilir. Dinler dönüşüyor ve dinselin oluşturduğu bu son derece çeşitli sembolik pratikler dünyası derin mutasyonlar geçiriyor. Bir çağda "din" ile kastedilen şey, başka birinde "din" ile kastedilenden tamamen farklı olabilir.

Ampirik üstü gerçeklik, aşkınlık, doğaüstü: Her zaman tarihsel ve kültürel bakımdan tanımlanmış oldukları için içerikleri çok problematik olan bu terimler, böylece dinin özsel tanımlarının sınırlarını belirler. Şöyle ya da böyle özsel tanımlar, dinsele ilişkin çoğu zaman Batılı olan bir bakıştan hareketle dinsel olanı tespit etmek için her zaman yer alır. Oysa dinselin (örneğin çok içkin yönelimler alarak) daha önce görülmemiş evrimleri gibi dinsel formların son derece çeşitli oluşu gözlemciyi çok temkinli yapmalıdır. Dolayısıyla sosyolojik açıdan sırf özsel kriterlerden hareketle dini tanımlamak zordur.

III. Sosyal Faaliyet ve Karizmatik Güç Olarak Din

Dine ilişkin özsel yaklaşımlar kadar işlevsel yaklaşımlardan uzak bir şekilde biz dini *karizmatik bir güçle bir ilişki ortaya koyan düzenli bir sosyal faaliyet* olarak telakki etmeyi teklif ediyoruz. Weber, dinler sosyolojisinin başında temkinli bir şekilde dini, "topluluk içerisinde bir hareket etme biçimi" şeklinde ileri sürüyordu. Bu ilk saptama ne kadar yetersiz olsa da en baştan iki şeyin altını çizme avantajına sahiptir: Sosyal bir aksiyonun

söz konusu olduğu ve onun toplum içerisinde sergilendiği. Bu sosyal aksiyonu daha dakik nitelendirmek için onun *ayinler ve inançlarla düzenli sembolik bir iletişim*den ibaret olduğunu söylüyoruz. Her dinsel sistemin kalbinde bu vardır. Bir din, bir kültle, yani farklı fakat düzenli şekilde aktörleri bir araya getiren ritüel ve sembolik bir düzenle tezahür eder. Aktörler de bu düzenle çok biçimli ilişkiler yürütürler.

Bu düzenli sembolik iletişim, kurucu (ya da yeniden kurucu) bir karizmayı yani şu ya da bu şekilde intikal eden ve bir silsile oluşturan bir karizmayı, herhangi bir görünmeyen zatiyet şekline atıfta bulunarak meşruluğunu iddia eden bir güç/iktidar ortaya koyar. Bu güç, bir şekilde intikal eder ve bir silsile oluşturur. Bütün dini evrenlere uygulanması zor ve sosyolojik açıdan işlenmesi hassas olan "supra-ampirik" ya da "aşkın gerçeklik" gibi kavramlara atıfta bulunmaktan ziyade dinin sosyolojik bir tanımı, tezahür ettirdiği sosyal pratikten hareketle "aşkınlık" ya da "vahiy" diye adlandırmaya alışık olduğumuz şeyi kavramalıdır: Otoritesi kendisine tanınan karizma tarafından sosyolojik olarak meşrulaştırılan bir dini üstadın ortaya çıkışı. Karizma, gerçekten de kişisel bir gücün ortaya çıkışını temsil ediyorsa o aynı zamanda gücün/iktidarın olagelen düzenlemeleri (kurumsal ya da geleneksel) kadar olagelen çıkarlardan (ekonomik, siyasi...) farklı *başka* bir gücünün ortaya çıkışını da temsil ediyor: Karizma, başkalık ortaya koyduğu için bir kopuş gücü oluyor ve dolayısıyla da kurucu olabiliyor. Din, sosyolojik açıdan gerçekten de bir etkililik ilkesidir ama *sosyal* bir etkililik ilkesi, nakledilen bir karizmatik tahakkümün sosyal etkisidir.

Her dini evren, her tür yorum ve kullanıma, çeşitli kurumsal ve sosyal düzenlemelere tabi bir işaretler dünyası çizerek kurucularından ve nakledicilerinden kaçar.

Kurucu ya da *yeniden kurucu* bir karizmadan bahsediyorsak bu, köken meselesinin problematik olduğunu iyice vurgulamak içindir: Kuruluşun gerçekleştiği süreç her zaman karmaşıktır ama *herhangi bir şekilde karizma bir intikalle sonuçlanırsa kuruluş vardır*. Dolayısıyla din, ortaya kurucu bir karizma ve bir silsile koyuyor. Din, *kurucu bir karizmayla ilişkili ayinler ve inançlarla gerçekleşen ve sosyal bir bağ meydana getiren düzenli bir sembolik iletişimdir*. Dindeki sosyal bağın indirgenemez hususiyetini belirtmek için bağış paradigması bereketlidir. Gerçekten C. Tarot'nun ileri sürdüğü gibi dinsel, bir bağış boyutu ortaya koyan üç ilişkinin kavşak noktasında gelişmektedir: Selefler ve haleflerle silsilenin boylamasına ilişkisi, kardeşlerle din arasındaki yatay ilişki; bu iki ilişki, bir başkalığa atıfta bulunan dikey ilişkiye eklemlenmektedir. Bizim, dini sosyolojik açıdan "bağışa eklemlenen bir sosyal ilişki" olarak izah etme teklifimiz bu hususta kaynaklanır.[1]

Kurucu karizmayla ilişkili olmanın farklı biçimleri vardır ve çeşitli unsurlar bu ilişkiye aracılık edebilir: kurum, ayin, inançlar sistemi, kutsal metinler, inanan bireyler, karizmatik şahsiyetler. Her dini ortam aslında silsileye aracılık eden unsurlar aracılığıyla sürekli yeniden aktif hale gelen ya da yeniden meşrulaşan kurucu karizmayla ilişkili olma biçimindeki şu ya da bu unsura verilen az çok tekelci imtiyazla belirginleşir.

Dini bir sistem, sadece özel şebekelere ve gruplaşmalara (kurumlar, topluluklar) yol açarak değil, belirli bir toplumda bireylerin ve toplulukların insana-dünyaya ilişkin belli bir tasavvuru ifade etmelerine ve yaşamalarına aracılık eden zihinsel bir evreni tanımlayarak da

---

[1] La religion: un lien social articulé au don, in *Qu'est-ce que le religieux?, Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, second semestre 2003, s. 247-268.

sosyal bağ üretebilir. Diğer bir ifadeyle dini evren, neden olduğu sosyal katılımlara indirgenmez: Eğer dinler sosyolojisi, dini örgütlerin ve bunların üyelerinin incelenmesiyle sınırlı kalarak dinlerin incelenmesini medeniyetlerin ve kültürlerinkine dahil etmeyi ihmal etmiş olsaydı gerçekten fakir olurdu. Karizmanın intikali hem bir örgütlenme meydana getirir hem de kültürü belirler. Teklif ettiğimiz tanım, dini bir evreni ve onun sosyal etkilerini aktörler, örgütler ve ideolojiler olmak üzere üçlü bir düzeyde algılamayı mümkün kılıyor. Aktörler düzeyinde olması, sembolik bir dünyayla bağlantılı olarak meşruiyet meselesiyle karşı karşıya gelen ve hususi bir tecrübe yaşayan bireyleri ilişkiye sokan sosyal bir aktivite olarak dinsel aktiviteye yaptığı vurgudan dolayıdır.[1] Örgütlenme düzeyinde olması, bir din süreye yerleşen, işleyiş ve iktidar usulleri ortaya koyan bir düzenek olduğu içindir. İdeoloji düzeyinde olması ise bir dinin, metinlerde ifade edilen, kaydedilmiş ve sık sık yorumlanan telakkiler ve pratikler bütünü olduğu içindir. Bu düzeylerin her birinde karizma meselesi ortaya çıkar: Onun ideolojik aklileştirilmesi, kolektif idaresi (örgüt düzeyinde) ve sosyal etkililiği (aktörler düzeyinde). *Din üstatları olmayan din yoktur ve dinler sosyolojisi de her şeyden önce bu eşsiz sosyal ilişkinin muhtelif sosyal etkilerinin incelenmesidir*. Weber'in yalnızca devletin görevlilerini tanıdığını söyleyerek devleti özselleştirmemeye davet ettiği gibi, dinler sosyoloğu dini özselleştirmemelidir. Aslına bakılırsa o, zaman ve mekân içerisinde kendi aralarında bazı bağlar ören ve bir karizma taşıyı-

[1] Şu incelememize bkz.: L'approche sociologique des religions. Une réduction de son objet ou une compréhension objectivante de celui-ci?, in *L'Expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques* (Anthony Feneuil'ün yönetmenliğinde), Paris, Beauchesne, 2012, s. 197-216.

cısıyla bağlantılı bir silsileyi belirleyen aktörleri yalnızca tanır. Din kavramının tek anlamlılığı yerine Pierre Legendre bir üçlemeyi getirir: Ritüellik, silsile, siyaset.[1] Gerçekten de dinselin iktidarla (meşruiyet meselesi), silsile ile (intikal meselesi) ve dolayısıyla da referansla (menşe meselesi) ilişkisi vardır. Din, bu meseleleri eklemleyen sembolik bir faaliyettir. Sosyolog karizma ve onun naklinden bahsederken, kendine göre söylemiş olsa da farklı bir şey söylemez. Ve din ona tükenmez bir sosyal fenomen gibi görünür çünkü karizmanın ehlileştirilmesi sona ermez; ya gelenekler konuşmaya devam eder ya da başka peygamberler ayağa kalkarlar.

[1] P. Legendre, Qu'est-ce donc que la religion?, in *Le Débat*, n° 66, septembre-octobre 1991, s. 40.

Jean-Paul Willaime



Dinler Sosyolojisi

Jean-Paul Willaime: 1947 yılında Fransa'nın Charleville kentinde doğdu. Din Bilimleri alanındaki doktorasını 1975 yılında tamamladıktan sonra Strasbourg Üniversitesi'nde sosyoloji doktorası yaptı (1984). *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE dini bilimler bölümü) direktörü ve aynı zamanda 1992 yılından bu yana Sorbonne Üniversitesinde "Protestanlık tarihi ve sosyoloji" bölümünün başkanıdır. *Avrupa Din Bilimleri Enstitüsü* (*Institut européen en sciences des religions*, EPHE, Paris), müdürlüğü, *Toplumlar, Dinler ve Laiklikler Grubu*'nun (*Groupe Sociétés, Religions, Laïcités* (GSRL)) yöneticiliği ve 2007–2011 yılları arasında *Uluslararası Din Sosyolojisi Derneği*'nin (*Société internationale de sociologie des religions*) başkanlığı görevlerini yürüttü. Uzmanlık alanları, çağdaş Protestanlık, Hıristiyan ökümenizmler, laiklikler ve dinler, din sosyolojisi teorileri ve metotlarıdır. Fransa ve Avrupa'da laiklik uygulamaları meselesi etrafında ultramodernite teorisini geliştiren Willaime *Dinlerin Sosyal Bilimleri Arşivi* (*Archives de sciences sociales des religions*, (Paris), *Social Compass* (Leuven) ve *Journal of Contemporary Religion* (Londra) dergilerinin yayın kurulu üyesidir. 2011 yılında Fransızların en kıymetli şeref nişanı olan *Légion d'honneur*'e layık görülmüştür.

Doç. Dr. Ramazan Adıbelli: 1999'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini tamamladı. 2001 yılında Erciyes Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2002'de Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimini *Kapadokya Bölgesi'ndeki Hıristiyanlık Tarihi* başlıklı tezi ile tamamladı. 2009 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmasını tamamlayarak Doktor unvanını aldı. 2010'da Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına yardımcı doçent, 2014 yılında ise Doçent olarak atandı. *Mircea Eliade ve Din* (İz Yayıncılık, İstanbul 2011), *Türk Kültüründe Su Kültü ve Çeşme Fenomenolojisi* (Laçin Yayınları, Kayseri 2012) konulu çalışmaları yayımlandı. Özellikle Dinler Tarihinde metodoloji, ilk dönem Hıristiyanlığı, tüketim ideolojisi ve din, Ahilik, Anadolu'da dini gruplar arasındaki ilişkiler, Anadolu folkloru gibi konularda çalışmalar yapan yazarın çeşitli dergilerde yayımlanmış yazılarıyla çok sayıda tercümesi bulunmaktadır. *Vehhabiler'in Ortaya Çıkışı*, (Jean Raymond'dan tercüme), Karahan Yayınları, Adana 2010; *İslam ve Din Bilimleri* (Jacques Waardenburg'dan tercüme), İz Yayıncılık, İstanbul 2011. Evli ve iki çocuk babasıdır.

.

Dinler Sosyolojisi

Jean-Paul Willaime

Dinler sosyolojisi, dinin toplumsal tezahürlerini ve bunların tarihsel gelişimini ele alır. Modern toplumu araştıran ilk sosyologlar, dini fenomenleri de incelemek zorunda kalmıştı. Ancak dini evren üzerine yöneltilen sosyolojik bakış o dönemden beri birçok kez değişti ve zenginleşti.

Weber ve Durkheim'dan itibaren süregelen yaklaşımlarla birlikte en güncel sorunları da işleyen bu eser, dinlerin toplumsal olgular olduğunu ve bu olguları analiz etmenin toplumu ve gelişimini anlamada temel önem taşıdığını gösterir.



ISBN : 978-605-9460-13-2



pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap